



ISSN: 1699-2849

Registro de propiedad intelectual *safe creative* nº 0910284775023

**CREACIÓN (Y ELEVACIÓN) SIN QUE LA CRIATURA
PARTICIPE EN O DE DIOS, Y SIN DIVINA CAUSALIDAD.
LIBRE GLOSA AL PLANTEAMIENTO DE LEONARDO POLO**

Hernán Salcedo y Jorge Mario Posada

Como se sabe por Revelación, la Vida de Dios es plena comunión o comunicación del Padre y del Hijo, y según el Amor que es el Espíritu Santo; y desde luego sin participación (*méthexis* o “común haber”, pues sin sólo tomar alguna parte); a su vez, el hombre ha sido creado para en esa divina comunión ser admitido como hijo del Padre, en el Hijo, y bajo el Favor que es el Espíritu Santo, pero, se sugiere, sin que de ninguna manera la criatura sea de acuerdo con un “haber común” respecto del Ser o Esencia de Dios.

A la par, en la teología tradicional, por cierto en santo Tomás de Aquino, que recoge planteamientos de san Agustín y de Dionisio pseudo-areopagita, para explicar la creación así como la elevación se apela a la platónica idea de participación, que, se sugiere, al cabo es apenas una imagen, la de parte y de todo. No obstante, tanto la criatura cuanto la Gracia se suelen entender como una participación, esto es, como cierto

común tomar parte (*partem capere*) en o de Dios, pero que, se sugiere, es inviable entre Dios y la criatura; porque si bien nada de ella falta en Dios, aun así, nada de Él es en ella, porque en Dios lo que la criatura es existe de manera *inalcanzable* e *inabarcablemente* más alta y, cabe sugerir, “máximamente distinta”.

Por lo pronto, Platón considera que lo sensible no sólo imita lo plural inteligible presuntamente real con carácter de idea o forma en un lugar celeste, sino que participa de ello; a su vez, para san Agustín las criaturas son porque participan del Ser de Dios, en cuya Mente existirían las ideas o formas a que alude Platón; a su vez considera que el hombre se elevado al participar de la Luz de la Verdad divina a través de la Gracia.

Por su parte, para santo Tomás las criaturas son entes por participación, respecto de Dios como Ser por esencia (*Deus est ipsum esse per suam essentiam*, de donde *Ipsum Esse Subsistens*)¹; y puesto que las criaturas son un acto de ser de alguna manera por Él otorgado², según lo que la creación es cierta relación de dependencia por así decir “trascendental” en cuanto que abarca más aún que cualquier esencia creada, cualquier creado acto de ser, y, se sugiere, según que distintos el personal del extramental.

A su vez, el Aquinate entiende la vida luego llamada “sobrenatural” según la Gracia no menos como cierta participación en o de la Esencia o “Naturaleza” divina³, y según la que la criatura es elevada, sin mudar en cuanto al ser ni a la esencia, a ser y vivir en Dios, se sugiere, admitida en la íntima Vida divina, que en último término se corresponde con el Vivir de Dios como Santísima Trinidad.

Según santo Tomás la Gracia es cierta “forma” participada en o de Dios, con carácter accidental, ya que en modo alguno sustancial, pues modificaría la esencia de la criatura personal; sin embargo, tampoco es

¹. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I 4 2; 8 1.

². Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* q. 3 a.3.

³. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I-II 112 1 ad 1.

una mera participación como la de una especie en un género, o de un individuo en una especie, sino en cierta más alta y nueva manera de participar en el *Esse* divino según que en Identidad con su Esencia, por la que la criatura más aún que ser es de algún modo divinizada, pues viene a ser una «nueva criatura en Cristo» ⁴.

Sin embargo, sería preciso más nítidamente distinguir los dos tipos de presunta participación, que a su vez el Aquinate considera correlativos con distintos tipos de divina causalidad; a la par, si la creación es presunta participación de o en Dios como Ser a la par que por Él causada, a algunos parece mejor entenderla como participación de cada criatura en el ser que Dios le dona, en lugar de que en o del de Dios.

Pero más aún hace falta entender tanto la creación cuanto la elevación, se sugiere, sin apelarse a la idea o imagen de participación, precisamente por ser apenas una imagen, y sobre todo porque según ella es inviable discernir de qué manera lo participado de o en Dios, es en la criatura distinto de Dios, aparte de que para con mayor nitidez distinguirse real la creación y la elevación.

⁴. San Pablo, *Segunda carta a los corintios* 5,17

1) DISTINCIÓN REAL DE ESENCIA Y SER EN LA CRIATURA, MAS SIN PARTICIPACIÓN DE ELLA EN O DEL CREADOR, Y SIN DIVINA CAUSALIDAD

Por lo pronto, la creación acaece, se ha sugerido en libre glosa al planteamiento de Leonardo Polo, sin que Dios hubiera de actuar causando la criatura, y mucho menos produciéndola o haciéndola, sino sin más otorgando —en cierto modo “autorizando”— que ella sea, que sea “hecha” o “venida a ser”; y sin que tampoco la criatura haya de participar en o de Dios, o sin que nada sea por Dios causado como de Él procediendo o por Él de alguna manera “promanado” o “profundido”, sino sin más tomando Dios la por así llamarla “iniciativa” de que la criatura sea, de suerte que la entera “actuosidad” de ella ser corre por cuenta de la criatura, sin que Dios tenga que en cierto modo “intervenir” con una presunta actuación Suya ni en el venir a ser de ella, ni en el que sea, como si hubiera de “conservarla” en el ser.

De ese modo, la condición creada sin más concierne, se sugiere, al ser de la criatura, a su vez equiparable con un exclusivo depender respecto del Creador; y depender que en la criatura se corresponde con la *carencia de identidad* no sólo según la distinción real de esencia potencial y acto de ser, señalada por santo Tomás de Aquino, sino de entrada, señala Polo, según la distinción respecto de la divina Identidad de los creados actos de ser como tales, pues el acto de ser extramental como principiación o causalidad según *comienzo persistente*, es decir, *incesante* e *insecuto*, mientras que el acto de ser personal según la primaria “redoblante” dualidad intrínseca que es el *carácter de además*; y puesto que Dios es de acuerdo con la simplicísima Identidad con el Ser por parte del divino por así llamarlo “Esenciar”, pues no menos “actuoso” que el Ser, sin ningún tipo de potencialidad y ni siquiera admitiendo posibilidad.

Así que ser criatura es un por entero y exclusivamente depender respecto de Dios, mas sin nada “tomar” de o en Él, y con primario

carácter, ya sea de mero principio o causa, el ser extramental, o ya, el personal, con no menos primario carácter, aunque de acuerdo con la intrínseca dualidad primariamente "actuosa" según el carácter de *además*, es decir, como un primario "redoblar" en tanto que acto, o, cabe sugerir, como "avance", y que en lugar de "ir delante" o "adelante", *se amplía* en intimidad, y así según libertad, de donde filial.

Por su parte, que la libertad creada sea un puro depender de Dios, y al cabo filial, en modo alguno la anula, sino que más bien la engrandece, aunque conlleva la triste posibilidad de presumir independencia al pretender emular la divina Identidad.

a) Distinción de santo Tomás entre esencia potencial y acto de ser más allá de la de esencia y existencia en la filosofía aristotélica según la comprensión de Avicena

No pocos intérpretes de Santo Tomás de Aquino, en la línea más que nada de Cornelio Fabro, han puesto de relieve que a partir de la aviceniana comprensión de la distinción aristotélica entre el "qué es" (*tī estī, quid est*) y el "que es" (*hōtī estī, quod est*), o entre esencia y existencia, respecto del presunto ente como "aquello que es" (*tò ón, id quod est*), se suele conceder prioridad a la esencia (*ousía, quidditas*), mientras de alguna manera la existencia sería un extrínseco aporte a dicha esencia, por más que sin él la esencia de ningún modo cabría que fuese en acto, y ni siquiera en potencia, sino más bien mera posibilidad, incluso si se presume que posibilidad pensada por Dios según la trasposición de las ideas platónicas a la Mente divina, ya propuesta por san Agustín.

Por lo demás, la aviceniana línea de interpretación del aristotelismo, al cabo con influencia platónica, es recogida en la escolástica medieval latina de manera prevalente a partir de Enrique de Gante y del beato Juan Duns Escoto, seguidor de aquél, así como en el posterior nominalismo,

desde donde pasó a la filosofía moderna —aun cuando en ésta se procuraba superarlo— de acuerdo con dicha distinción entre esencia y existencia, mas tomando el existir como cierto “estado” o modo de la esencia, que nada propiamente esencial le añadiría, de donde equiparado con la mera efectividad o “facticidad”, con la que asimismo se confunde la actualidad, que tampoco equivale sin más a “actuosidad”, pues, se sugiere, concierne tan sólo a la por Polo señalada *presencia mental* según el inteligir objetivante, y que es *limitada* por ser *constante* como *lo mismo*.

De esa suerte, al menos en la tardía escolástica, a la esencia se atribuye cierta posibilidad de ser en acto, aun cuando en vista de la creadora Disposición y Dispensación divina; y así se considera que en cierta manera de antemano Dios crea esencias a manera de ideas en su Mente, mas con cierta posibilidad de ser en la medida en que ulteriormente les otorga existencia como “fuera” de su Mente.

Tal es por lo demás la propuesta de Suárez, influido por Escoto, desde donde se llega a considerar la existencia como equiparable con un mero *factum*, con el “hecho” de existir, o con un modo al cabo lógico de la esencia, su efectividad, en lugar de mera posibilidad, y que se viene a tomar como sin más contingente.

En tales planteamientos se trasluce, cabe sugerir, el del neoplatonismo sobre todo de Plotino, que influye en san Agustín antes que en Avicena, quien más tarde es asumido precisamente por Escoto; y a diferencia de la consideración prioritaria del ser como acto, de entrada según la existencia (*actus essendi*), tal como, aunque también influido por el platonismo, procura santo Tomás proseguir a Aristóteles.

No obstante, tampoco el Aquinate parece suficientemente discernir el acto de ser respecto de la mera actualidad atribuida a las esencias tomadas a su vez como formas; pues a su juicio la existencia en cuanto que acto sin más se añade a la esencia como su última “actualidad”.

Y de esa suerte se pasa por alto que la actualidad, como indica Polo, se corresponde desde luego en modo alguno con la mera facticidad o

efectividad, pero tampoco con el ser “en acto” de la esencia, sino con la índole “objetual” —antes que sin más “objetiva”— que compete a lo objetivamente inteligido por el hombre, así que para nada por Dios.

Santo Tomás desde luego conoce el aviceniano enfoque de dicha distinción de esencia y existencia o ser, e inicialmente lo sigue, o por lo menos lo expone; pero su más propia, aunque de seguro tardía averiguación es que el acto de ser, y antes que como una existencia que sin más se añadiera a la esencia otorgándole “realidad” con carácter de mera efectividad o “facticidad, y, según luego se interpretó, como mero ser “de hecho” o de acuerdo con la índole de “caso” fáctico o empírico respecto de cierta idea general; antes que mera “realidad” de la esencia es a manera de última actualidad, incluso formalísima, de ella; pero sin que tampoco logre mostrar que dicho acto de ser es el carácter “actuoso” de la esencia, o, mejor, justo según ella, pues a través de cierto “distinguirse real” por eso potencial o dinámico, y que se corresponde con que dicho acto de ser como tal carece de identidad.

Ciertamente el Aquinate descubre la distinción real de esencia potencial y acto de ser en la criatura, y según la que ésta es realmente distinta de Dios como Identidad de Esencia y Acto de ser; y de ese modo apunta, cabe sugerir, a que el acto de ser es primario respecto de la esencia, y antes que intrínseco a ella, más bien ella a él; y esencia que a su vez comporta potencialidad o dinamismo sólo en la medida en que equivale a dicho distinguirse real que dicho acto de ser conlleva según que carece de identidad; de suerte que en lo creado la esencia se distingue realmente del acto de ser; y carencia de identidad según la que a la par el acto de ser equivalente a la criatura se distingue de Dios como Creador, Quien por su parte supera cualquier distinción real o cualquier potencialidad y posibilidad, ya que es simplicísimo según Identidad de Esencia y Acto de ser. Y tal es la de seguro más alta propuesta del Aquinate en filosofía asimismo en atención a la teología.

Con todo, si no santo Tomás, al menos algunos tomistas entienden la distinción real de esencia potencial y acto de ser con carácter de composición, como si el acto y la potencia concurrieran en calidad si no de co-principios, al menos de “componentes” del presunto ente, así tomado como “compuesto” de ser y esencia, y de la manera como se suele explicar la sustancia en calidad asimismo de compuesto de forma y materia, o al hombre como compuesto de alma y cuerpo, y sin tomarlos apenas como partes de un conjunto, pues más bien de acuerdo con cierta mutua compenetración.

Y de alguna manera es esa última la tardía posición de Aristóteles, quien, por ejemplo, señala que el alma es el cuerpo “en actuando” o, de antemano, “actuosamente” siendo cuerpo orgánico vivo, o sea, viviendo, de modo que el acto anímico es por así decir intrínseco al cuerpo como potencia éste de dicho acto, o incluso al revés, el cuerpo abarcado por el alma; y, más aún, siendo el alma el organizarse y vivir de tal cuerpo ⁵.

Desde donde sin más continuando el aristotelismo, el ser equivaldría a la esencia en acto; y la esencia, al menos física, a su vez a una materia formada, a la par que según movimiento intrínseco, es decir, como *concausalidad* de causa formal, causa eficiente y causa material, y de acuerdo con cierto orden correspondiente a la causa final, aunque, se sugiere, sin falta a la par “ordenable”.

Aunque también se ha de tener en cuenta, y otorgando prioridad al acto sobre la potencia o sobre cualquier tipo de posibilidad, incluso lógica o según el pensamiento, la aristotélica explicación del movimiento como acto imperfecto en cuanto que a la par en potencia, en distinción respecto del acto perfecto, que es solamente acto, equivalente sobre todo a la intelección ⁶, y, se sugiere, por lo pronto a la intelección objetivante, que incluso siendo congruente con una determinación distinta de otras, y siendo *limitado*, como indica Polo, según *constancia* y *mismidad*, es

⁵. Cf. Aristóteles, *Sobre el alma* II 1 412a 27.

⁶. Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX 6 1048b 18-35.

puramente acto o sin potencia, aun sin por cierto ser ni la «inteligencia en cuanto que agente» ⁷, que es acto por serlo según su esencia, ni mucho menos el Acto puro en cuanto que a su vez pleno, que es Dios, como «intelección de intelección» ⁸, más todavía que como Motor inmóvil.

Ahora bien, santo Tomás en último término propone que la criatura se distingue respecto de Dios “realmente”, de donde como ser, y no sólo como esencia, por cuanto que Dios es Identidad plena de Esencia y Ser, o Ser cuya Esencia es plena y simplemente Ser, esto es, el Solo y Único que simple y plenamente es; mientras que la criatura es de acuerdo con real distinción de esencia y ser, o, más precisamente, de manera que la esencia o el “esenciar” de ella equivale, se ha sugerido, al potencial o dinámico distinguirse real del acto de ser en tanto que distinto respecto de Dios y con exclusividad de Él dependiente; dicho de otra manera, la esencia es el distinguirse real en cierto modo “intrínseco” del creado acto de ser, y éste a la par un puro y exclusivo depender de respecto de Dios, desde luego realmente distinto respecto de Él.

Y por lo demás de ese modo según el Aquinate se excluye cualquier panteísmo, o que “todo” es Dios o Dios es “todo”, así como cualquier “panenteísmo”, o que “todo” es en Dios o Dios en “todo”, y que de entrada difícilmente se pueden evadir en la filosofía griega, aunque asimismo en planteamientos influidos por las sabidurías de inspiración brahmánica y budista.

A su vez, entender la distinción de criatura y Creador por cuanto que dicha criatura como acto de ser comporta carencia de identidad y por eso un distinguirse real dinámico o potencial en calidad de esencia, equivale a entender la creación sin que, cabe sugerir, resulte necesario discernir ningún tipo de divina actuación según la que la criatura viniera a ser.

Porque esa presunta actuación divina a la par se suele tomar con carácter de peculiar o trascendental causación o principiación, no menos

⁷. Cf. Aristóteles, *Sobre el alma* III 5 430a10-25.

⁸. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII 9 1074b 33-35.

que como presunta "auto-comunicación" o bien como "auto-participación", aun si en lugar de apenas por imitación o degradada comunidad formal como en el platonismo, de acuerdo con cierta participación según el acto de ser; aunque acto de ser a la par reducido a actualidad de las formas cuya complexión equivaldría a la esencia de la criatura.

De esa suerte la presunta participación del ser, incluso entendido éste como acto de la esencia, se distribuye según la diversidad de esencias, a las que sería debida la por algunos tomistas como Fabro llamada participación "intensiva" del *esse*.

Y de esa manera, la participación al cabo lo es propiamente de ideas, con lo que de formas y, así, de esencias, antes que de actos; por eso la presunta "intensidad" de ser de los distintos actos de ser en último término equivale a cierta medida ideal, formal, que se equipara con la esencia, y respecto de la que el acto de ser vendría a ser nada más que su actualidad, y como recibida en esa esencia.

Por su parte, santo Tomás apela a ambas maneras de entender la creación, tanto según la causalidad cuanto según la participación, y las equipara; pero resaltando que la criatura depende realmente de Dios sin que Él dependa de la criatura, aun cuando desde luego la conoce y la ama.

Sin embargo, en dicha consideración se deja sin considerar la distinción de los actos de ser creados tomados como tales, esto es, según la distinta primaria "actuosidad" en la que se cifran, y de la que deriva la de sus esencias, y sin que sean éstas las que determinen esa presunta "intensidad" de los distintos actos de ser creados.

b) En torno a los presuntos "estados" o modos de las esencias

Así que para notar la dependencia respecto del Creador que la criatura es, y en la que al cabo estriba la creación en lugar de en un presunto divino actuar, basta con atender a la distinción real de la criatura

respecto de Dios en cuanto que en ella al menos la esencia se distingue realmente del ser, mientras que en Dios Esencia y Ser son en Identidad, e incluso sin todavía notar que por como tales carecer de identidad los actos de ser son realmente distintos de la divina Identidad.

Pues al por lo pronto comportar una esencia equivalente a un dinámico y potencial distinguirse real respecto del acto de ser, o al cabo intrínseco a él, ya que la actuosidad primaria en la que dicho acto de ser estriba es un enteramente depender respecto de Dios justo por carecer de identidad, es decir, por carecer de simple y pleno ser idéntico con la propia esencia; y entero y completo depender respecto de Dios del acto de ser carente de identidad que sin más se corresponde con ser por Él creado; creación que sin en Dios ser activa ni menos aún pasiva, tan sólo es “actuosa”, activa, esto es, acto de ser, en la criatura, pero debido a la sola y exclusiva “iniciativa” de Dios; e iniciativa que en Dios nada más exige que Él conozca y ame lo que crea, por cierto según el Inteligir y Amar idénticos con Él Ser, pero viniendo las criaturas a de alguna manera ser distintamente inteligidas y amadas, así que manifestadas y dispuestas, también las meramente posibles de existir, aun sin que hayan existido ni vayan a existir, que son las por Dios dispensadas.

Con todo, en teología en modo alguno se ha indicado cómo viene a ser esa pluralidad de posibilidades en la divina Simplicidad, y que en parte es por lo que el Verbo del Padre, se conjetura, *in principio* se hubo de en Cristo abreviar y como abajar para en Dios posibilitar esa diversidad de creables criaturas).

Ahora bien, la tomasiana distinción real de esencia potencial y acto de ser en cierta medida proviene, se indicó, de una heurística comprensión de la aristotélica distinción, inicialmente de índole lógica y lingüística, entre *tì esti* y *hóti esti*, el “qué es”, o esencia, y el “que es”, o existencia, así que distinto de la aviceniana distinción de esencia y existencia.

Porque esa distinción aristotélica fue siglos después retomada por Avicena, quien a partir de ella propone la de diversos “estados” de la esencia, de los que uno es el de presunta esencia *tantum* o pura, tomada como en absoluto, mientras que los otros dos, de esencia pensada o “ideada” —ideal—, y esencia existiendo en acto fuera del pensar, o “realizada” —real—, esto es, de manera efectiva, fáctica, de donde sometida a contingencia, como si por Dios quedase puesta “fuera” de su divino Ser, o, al decir de Suárez, a manera de efecto *extra causas*, lo que por lo demás conlleva la paradoja de que el ser fuera de la causa quedaría sin ya por ésta seguir siendo causado; de donde proviene, se sugiere, la idea de conservación divina de la criatura, o la de creación continua.

Por lo demás, dicha existencia en acto de la esencia, o real, mas reducida a efectiva o fáctica y contingente, distinta de la ideal o “ideada”, incluso presuntamente por Dios, es equiparada incluso por santo Tomás con la esencia “actualizada” o “actual”, sin distinguir lo actual de lo “actuoso”, ya que, según indica Polo, lo actual se corresponde sin más con lo por el hombre objetivamente inteligido, y así de manera *constante* y como *lo mismo*, mientras que lo “actuoso” es justo el acto de ser no menos que su intrínseco distinguirse real, que por eso es dinámico o potencial, sin reducirse a mera posibilidad.

De esa suerte, la consideración del ser o de la esencia *absolute* se debe en el aristotelismo seguramente a Avicena, de quien la toma Escoto, a la par que de éste el cardenal Cayetano. Con lo que de entrada la esencia se considera a manera de platónica idea o separada, por más que pudiendo ser en cierta medida pensada por el hombre, no menos que, si se supone pensada por Dios, en cierto modo trasladable al mundo sensible o del movimiento equiparado con el cambio, a la manera de como, según Aristóteles, con carácter de causa las formas platónicas se habrían de entreverar con la causa material, a la par que con la eficiente y la final.

Desde donde, en atención a la aviceniana comprensión de la distinción aristotélica de esencia y existencia, a menudo se presupone una similar interpretación de la propuesta de santo Tomás sobre la distinción real de esencia potencial y acto de ser en la criatura, y según la que la criatura se distingue del Creador, a cuya Esencia y Ser compete Identidad; con lo que por eso la tomasiana es asimilada a cierto “esencialismo” modal, y según que la existencia, equiparada sin más con el acto de ser, es reducida cuando no a actualidad de la esencia, a mera efectividad o facticidad, a puro hecho o caso, meramente positivo o posicional; con lo que crear equivaldría a trasponer Dios esencias como ideas de su Mente a quedar puestas presuntamente fuera, y existiendo; o a trasponerlas del modo de mera posibilidad al de realidad como efectividad o presunta actualidad.

Porque de dichos “estados” de la esencia, equiparada a su vez con la naturaleza, a los que alude Avicena, *essentia tantum*, pensada y real, derivarían las modalidades lógicas del ser —al cabo, de la esencia—, a saber, posibilidad en cuanto que pensada, y efectividad en cuanto que presuntamente actual; por su parte, la esencia o naturaleza pura o *absolute* se corresponde con la esencia sin más o mera esencia, que como tal comportaría necesidad, al menos de ser eso que es, o tanto más si según la presunta totalización de las esencias posibles, como tiempo después indicara Leibniz.

Así que con respecto a la esencia, si real, el ser como acto es reducido si no a efectividad o facticidad, a mera actualidad, que, se indicó, más bien corresponde, según el planteamiento de Polo, a la esencia por el hombre pensada según que objetivamente inteligida, pues así inteligida como constante y según mismidad, esto es, de acuerdo con la limitada *presencia mental*, y así *supuesta*; y además de mentalmente supuesta, a su vez puesta *extra mentem* o *extrapolada* o traspuesta como “real” y no sólo “ideal”.

Ahora bien, tal reducción del ser a extrapolada actualidad presencial y limitada de las objetivaciones supuestas como esencias, se sugiere, es al menos incipientemente evitada sólo si la esencia se toma en lugar de como un "lo que" aislable del acto de ser, más bien como el distinguirse real intrínseco de dicho acto de ser, a su vez equiparado éste con una primaria "actuosidad" con carácter de exclusivo depender respecto de Dios a la par distinguiéndose de Él como Acto puro o según Identidad, y de suerte que la esencia equivalga más bien a un dinámico y potencial "esenciar".

Y de esa manera sería viable continuar heurísticamente la culminante propuesta de santo Tomás, quien de esa manera descubre un tipo de acto distinto del notado a partir de Aristóteles como mero "ser en acto" respecto de las platónicas ideas extrapoladas como esencia "real"; porque el acto de ser que el Aquinate destaca concierne antes que al platónico ámbito de las ideas, al aristotélico del movimiento y de la vida, o, eminentemente, de la intelección: ser como primaria "actuosidad", tanto según el *moveri*, cuanto más aún según el *vivere et intelligere*.

Con lo que la esencia de un acto de ser es cierto intrínseco distinguirse real de él en cuanto que primaria "actuosidad", o como en él, con lo que sin quedar supuesta como el "qué es" o un "lo que" del presunto ente, y sin ser aislable según el pensamiento o como ser ideal, o, menos, en absoluto; y "lo que" al que el ser real sólo conferiría efectividad o facticidad bajo la índole de ser de hecho o "siendo el caso" respecto de ese "lo que", es decir, presunta actualidad que al cabo se reduce a extrapolada presencia mental limitada según constancia y mismidad.

En último término, incluso según las dos modalidades diferentes de la de la *essentia tantum* (o en Escoto *natura pura*), es decir, diferentes de la esencia tomada en absoluto, a saber, en el pensamiento o bien existente fuera del pensarla, la esencia como el "lo que" se *supone* o presupone respecto del acto de ser.

Sin embargo, la esencia más bien depende del acto de ser y lo “sigue” o “acompaña” como intrínseco distinguirse real suyo, y así distinguirse real dinámico o potencial de esa primaria actuosidad según que carece de identidad, es decir, de simplicidad y “pureza” como acto; o según que a su vez esta primaria actuosidad se distingue realmente respecto de Dios como *originaria* Identidad, y respecto de Quien a la par intrínsecamente es un exclusivo depender.

Así que la esencia de un acto de ser equivale al distinto distinguirse real intrínseco de él según que de distintas maneras este acto de ser se distingue realmente respecto de Dios, y con carácter de exclusivo depender respecto de Él, o al cabo como criatura.

Por otra parte, si la noción de esencia prevalentemente se equipara con el “lo que” es, y de manera que el acto de ser es reducido a modalidad efectiva —equiparada con presuntamente actual— de ese “lo que”, se impone la idea de ente como “lo que-es” actual o efectivamente, y así como “lo que tiene ser” o *habens esse* ⁹. Y tal idea de ente presupone el *esse* como noción común para cualquier ente, sea cual fuera su esencia.

Desde donde la idea de ente al cabo se corresponde con la esencia considerada ya en absoluto o ya en cuanto que pensada o ideada —de entrada por Dios— a la par que extrapolada o traspuesta como efectiva o fáctica —confundida con actual—, y por eso como contingente; y de suerte que la “primera contingencia” sería que el ente existiese o que fuera; al cabo, sería el *esse*, mas reducido a hecho o *factum* de ser o existir.

Sin embargo, puesto que la esencia de la criatura es el distinguirse real del *esse* creado como primaria “actuosidad” distinta de la divina Identidad, esa esencia es la que es en lugar de otra distinta en virtud del

⁹. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comentario al libro Sobre las semanas de Boecio* lectio 2 nn.22-23; *Escrito sobre los cuatro libros de Sentencias de Pedro Lombardo* d. 8, q. 5, a. 2; *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* XII lectio 1 n. 2419.

esse, a su vez distinto en las distintas criaturas, en lugar de al revés; con lo que tanto el distinguirse real cuanto el ser equiparado con existir competen a la esencia sólo por el acto de ser.

Así pues, en lo concerniente a la distinción real de esencia y acto de ser en la criatura por ella carecer de identidad, y según lo que es realmente distinta respecto del Creador como originaria Identidad de Esencia y Acto de ser, con frecuencia el acto de ser es reducido a presunta actualidad de la índole formal de la esencia (por lo pronto extramental), o incluso a mera efectividad o facticidad, a puro hecho posicional o “positivo”.

De esa suerte, no sólo Suárez sino muchos otros escolásticos, como Cayetano, a través de la influencia de Avicena más que nada en Escoto, de diversa manera que santo Tomás entienden la distinción de esencia y acto de ser concediendo prevalencia a aquélla sobre éste, equiparado a su vez con una modalidad al cabo lógica de la esencia, a su vez por influjo nominalista en ocasiones sólo lingüísticamente determinada; en último término la esencia a manera de forma objetivada, y el acto de ser como existencia efectiva o fáctica de esa formalidad; y se confunde el *actus essendi* con la *existentia* tomada apenas como un *factum* o cierto “resultado”, incluso «de los principios de la esencia»¹⁰, en lugar de como acto estrictamente primario; aparte de que asimismo el ser personal es entendido a la manera del ser extramental.

A su vez, con la reducción del *esse* a mero “hecho” o *factum* de que exista cierta esencia, también la humana, incluso la elevación según lo que se suele llamar “sobrenatural”, por lo pronto la Gracia, se viene a entender como “fáctica”, es decir, como de hecho puesta en virtud de una ulterior intervención libre de Dios, aun sin que se deba a la esencia de la persona humana sino a que ésta es justo elevada; y, se sugiere, en lugar

¹⁰. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* IV lectio 2 n, 558: «*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis, sed quasi constituitur per principia essentiae.*»

de mediante una “nueva creación”, según que *post peccatum* en la criatura personal es renovada su elevación como un vivir de acuerdo con la admisión en la Vida divina.

Con lo que incluso la esencia (o naturaleza), o al menos el presunto ente, se consideran según el carácter de sujeto, a la par supuesto como constante y el mismo, mientras que en calidad de “hechos” se le atribuyen por lo pronto el mero ser por creación, equiparado con el ser “natural”, cuanto el ser por elevación o “sobrenatural”, y cifrado, se ha sugerido, con en la Vida divina ser la criatura admitida incoativamente según la Gracia y plenamente según la Gloria.

De manera que, al cabo, aun cuando en la tardía propuesta filosófica de santo Tomás es destacada la noción de *actus essendi o esse* como acto respecto del que la esencia es potencia, en el posterior eclecticismo escolástico esa noción fue desatendida o aun malentendida por el indicado atenerse a la aristotélica diferencia, apenas lógico-lingüística, entre *quia est* y *quid est*, así como a la aviceniana doctrina del triple estado de la esencia, y según la distinción de esencia y existencia en el presunto ente, en lugar de esencia como potencia del acto de ser directamente creado por Dios, y que de tal suerte es acto primario también respecto de la esencia, sin conceder prioridad ni a ella ni al ente.

Ahora bien, aun cuando en los textos de santo Tomás el acto de ser es irreductible a existencia fáctica de una esencia, pues respecto de ella el *esse* o *actus essendi* es cierta “compleción” de los actos tomados como formas en dicha esencia de alguna manera incluidos, y manera de *actus actuum* ¹¹, aun así, dicho acto primario a menudo es como en Aristóteles

¹¹. Entre otros, son pertinentes los siguientes textos de Santo Tomás: «*Esse enim rei quamvis sit aliud ab eius essentia, non tamen est intelligendum quod sit aliquod superadditum ad modum accidentis sed quasi constituitur per principia essentiae*” (Comentario a la Metafísica de Aristóteles lectio 2); «*esse substantiae est enim actus essentiae... non est pars essentiae...*» (Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios 5 4 ad 3; «*hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum. Nec intelligendum est, quod ei quod dico esse aliquid addatur quod sit eo formalius, ipsum determinans, sicut actus potentiam: esse enim quod huiusmodi est, est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum. Nihil*

reducido al carácter de ser “en acto” en vista de que las distintas determinaciones intrínsecas por lo pronto de carácter formal según las que la esencia es distinta respecto del acto de ser serían apenas de acuerdo con actualidad, esto es, constantes y las mismas, y debido a que se suponen “reales” tal y como son intelectualmente objetivadas, sin lo que a su vez resulta inviable mencionarlas o mentarlas lingüísticamente.

Y de ese modo respecto del “que es” o “hecho” de ser, del existir tomado como *factum*, se distingue el “qué es” lo que es o existe, la esencia, en la medida en que cualquier presunto ente, sea cual sea esa esencia, conviene con los otros justamente en existir, tomado como efectividad o facticidad, y con la que se equipara la actualidad; es decir, los distintos presuntos entes según la noción de “lo que es (o existe)”, y entendida como primaria incluso respecto del acto de ser, convienen en el *an est* y se distinguen en el *quid est*; y así se pasa por alto la genuina averiguación de santo Tomás.

Al cabo, la distinción real de esencia y acto de ser como característica aportación filosófica del Aquinate es inequivalente con la diferencia entre el ser como existencia del presunto sujeto del ser, que es el ente, y su esencia, y que más bien se debe a la índole de lo objetivamente inteligido tal como trasluce en su expresión lingüística: “lo que es”, el ente, y de modo que son distintos el “qué es”, correspondiente a la esencia objetivada, del “que es”, tomado entonces según la índole de existencia como mera “efectividad”, esto es, como una modalidad lógica del ser.

Por eso tampoco es pertinente la por Heidegger llamada “diferencia ontológica” entre ser y ente, según que la distinción entre criatura y Creador, era reducida a veces, sin que en santo Tomás así sucediera al

autem potest addi ad esse quod sit extraneum ab ipso, cum ab eo nihil sit extraneum nisi non ens, quod non potest esse nec forma nec materia. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam» (Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios 7 2 ad 9); cf. Suma teológica II 54 3; Sobre las sustancias separadas 8; Sobre las criaturas espirituales 1).

menos en su planteamiento tardío, a diferencia entre entes finitos y el presunto ente infinito.

c) Distinción en el tomismo propuesta entre la presunta participación del ser como trascendental y predicamental

Por su parte, para en el tomismo preservar la comprensión de lo creado según el *actus essendi* como acto de la esencia, a su vez tomada como potencial, de modo que según distinción real respecto del acto de ser, equivalente, se ha sugerido, a depender de Dios a la par en distinción real respecto de Él por carecer de identidad; y evitando reducir dicho acto de ser a un contingente hecho o *factum* de existir, algunos autores acuden, sobre todo en atención a Fabro, a que santo Tomás usa la imagen platónica de participación respecto de las ideas separadas a manera de esencias puras y absolutas, y que se presume vigente en cuanto al ser, aunque dividiéndola en participación por un lado “trascendental”, que sin más concerniría al *esse* —y a sus atributos (o “trascendentales” del ser)— según que participado al cabo respecto de Dios, y en tanto que compete a las distintas esencias; y participación por otro lado “predicamental”, que concerniría al presunto tomar parte los individuos en esas esencias, a manera de ideas en la Mente divina, sin discernirlas de las naturalezas, y entendidas como formalidades tanto genéricas o predicamentos, cuanto específicas.

Y de ese modo, cabe sugerir, de un lado se atendería a la platónica participación de las ideas respecto del uno o bien, y de otro a la de lo pluralmente individual respecto de esas ideas.

Ahora bien, incluso santo Tomás de algún modo habría aludido a la presunta participación trascendental como distinta de la predicamental cuando escribe ¹²:

¹². Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I 45 5 ad 1; cf. *Suma contra los gentiles* I 32; *Cuestión quodlibetal* II q. 2 a. 1.

Sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi, quia solus Deus est suum esse.

Pero de tal modo el Aquinate por una parte equipara el ser con cierta esencia o "naturaleza" de sin más ser o existir, mientras que por otra da pie a cuestionar a qué concierne dicha *natura essendi*, si no es a la Esencia divina en Identidad con el *Esse* que Dios es, ya que el *Esse* sin más a Él solo compete; de donde, al cabo, participar del ser equivaldría a sin más participar de o en Dios, ya que sólo Él, aunque, es viable vislumbrar, sin soledad es el Ser que es o en Identidad con su Esencia, mientras que las criaturas son sin solamente ser el ser que son, o sin simplemente serlo, de donde, se supone, lo son según participación.

Por su parte, se vislumbra que Dios es sin soledad, puesto que a Él se accede más aún que desde la criatura extramental, desde la personal, que en modo alguno puede sin frustración o sin ser en vano existir sola, como Polo ha puesto de relieve.

Con lo que la participación trascendental en cierta medida sería equiparable con la predicamental, si tomada en vista de cómo cualquier esencia o naturaleza, y antes que los individuos de cada una, participaría en o de una peculiar esencia o naturaleza superior, si no la de Dios, al menos la de ser como acto primario, es decir, en vista de cómo de una esencia o naturaleza más alta participarían distintas esencias o naturalezas inferiores, es decir, en lógica, las especies de los géneros.

Ahora bien, si la *natura essendi* es la divina Esencia como idéntica con el Ser, la criatura habría de participar en el Ser divino o de Él, lo que al cabo, se sugiere, resulta inviable, pues lo creado es sin más distinto de lo divino, y de modo que sin discernir queda cómo puede el Ser de Dios ser participado sin en la criatura ser divino; con lo que la criatura es, cabe de tal modo indicarlo, "máximamente" distinta respecto de Dios, aun cuando siendo un completo y exclusivo de Él depender, y según lo que no

obstante es viable desde ella por cierta “anagogia” ascender a en alguna medida conocer a Dios, asimismo en cuanto a lo que Él es.

Dicho de otra manera, aun sin ser divina ni nada de Dios, la criatura es a la par con que Dios es; pero Dios es de manera *inalcanzable* e *inabarcablemente* amplia o como *Máxima amplitud*, lo que para nada compete a lo creado, y sin que el ser creado sea parte de Dios ni parcialmente divino.

A su vez, al presumir que se participa de Dios o en Él, aparte de que se deja inexplicado por qué o cómo vendría a ser creado o de la criatura y por así decir “dejando” de ser divino o Dios eso que de Dios o en Él presuntamente se participa, al menos según la sola creación (pues la elevación se equipara con cierta “divinización”), también resulta difícil distinguir la presunta participación que se suele llamar “natural” o sin más del ser por la creación, y la “sobrenatural” de acuerdo con la elevación por lo pronto según la Gracia.

Desde donde, con miras a eludir que la participación del ser se hubiera de tomar como participación en o de Dios, algunos autores han propuesto que la presunta participación del ser por parte de las criaturas antes que en o de Dios, es sin más respecto del ser que cada criatura es¹³. Sin embargo, de tal modo se deja inaclorada la dependencia que el ser creado es respecto de Dios.

Paralelamente, a veces se toma la participación llamada trascendental respecto no sólo de cómo en o del ser equiparado con cierta *natura essendi* se participa de acuerdo con las distintas esencias, sino de cómo sin más en o del ser participan los distintos actos de ser en cuanto que tales, sin ser distintos sólo por ser según dichas esencias distintas, y de modo que por eso éstas se distinguirían; pero aun entonces se omite señalar en qué se distinguen como tales los actos de ser creados, y que es

¹³. De esta manera sugieren interpretar la participación en santo Tomás A. Llano siguiendo a F. Inciarte (en *Metafísica después del final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid, 2007), así como S. L. Brock (por ejemplo en *La filosofía de santo Tomás de Aquino: Un esbozo*, Encuentro, Madrid, 2025; original de 2015).

en lo que estriba la por Polo propuesta *ampliación trascendental* o en cuanto a lo trascendental o primario como acto de ser.

Ahora bien, puesto que la presunta participación del ser se considera respecto de éste tomado como cierta *natura essendi*, o según que el ser a su vez se equipara con cierta esencia o “naturaleza”, y al cabo como cierta formalísima formalidad, y a la par como *actualitas omnium formarum*, según dice santo Tomás ¹⁴, se nota que la participación se corresponde apenas con cierta conexión de tipo lógico entre nociones *supuestas* como *constantes* o *las mismas*, es decir, intelectualmente objetivadas; y conexión concerniente ante todo a la lógica de clases o generalizante; aparte de que se viene a reducir el *esse* como acto, esto es, su primaria “actuosidad”, a mera actualidad, que, según indica Polo, es el acto intelectual *mínimo*, el del inteligir objetivante, cifrado en objetivaciones en cuanto que iluminantes remitencias constantes y como lo mismo respecto de su término de intencionalidad.

Y de esa manera, apelarse a la participación para entender tanto la creación cuanto la elevación por parte de Dios se queda, se sugiere, en cierto ideal artilugio a modo de logística respecto de solas nociones objetivadas, sin que por así decir “desentrañe” la auténtica “realidad” del término último de intencionalidad de dichas nociones, por más que conectadas según cierta analogía.

d) Heurística prosecución de la tomasiana distinción real entre esencia y esse

Ahora bien, sin apelarse a ninguna participación de la criatura, y por lo pronto de la personal en o del Ser ni del Vivir divino, es viable eludir, se sugiere, al menos la dificultad para distinguir la presunta participación de

¹⁴. Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* 7 2 ad 9, citado antes más ampliamente: «*Ipsum esse es actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum*»; cf. *Suma teológica* I 3 4; 4 1 ad 3.

un lado según la creación, considerada “natural”, y de otro la no menos presunta participación según la elevación o “sobrenatural”, entendiendo el ser creado como sin más por Dios otorgado —“autorizado” a que sea— justo en cuanto que distinto respecto del Ser divino, y el extramental apenas “concedido”, a la par que el personal además donado; mientras que el ser la criatura personal elevada se corresponde, cabe sugerir, con cierto ser ella acogida en la divina no sólo Libertad como *Máxima amplitud*, sino más aún en la divina Intimidad, que es del Padre como Origen, y según el Hijo y con el Espíritu Santo, de donde tanto cabe el Amar que Dios es, al menos al a su vez amando aceptarlo, cuanto cabe el divino Inteligir, y de ordinario siempre que medie la fe.

Con lo que no sólo la creación sino incluso la elevación acontecen, se sugiere, sin ninguna participación de la criatura en o del Ser o el Vivir divino, o sin que ese Ser o Vivir de Dios en alguna medida o de algún modo viniera a ser en o de la criatura como por Él “auto-comunicado”, sino estribando el ser creado en sin más de Dios depender, y por cierto de acuerdo con un ser distinto del divino; mientras que el ser la criatura personal elevada se equipara, se ha sugerido, con que por lo pronto incoativamente según la Gracia y al final según la Gloria sea ella admitida, en Cristo y según el Espíritu Santo, cabe la paterna Intimidad divina, con lo que en la criatura personal viene a ser a su vez espirado si no dicho Espíritu Santo, que sólo es espirado cabe Dios, el Amor divino como Gracia de Dios.

Así pues, resulta viable proseguir la averiguación de santo Tomás en torno a la distinción real de esencia y acto de ser según la que las criaturas existen como realmente distintas respecto de Dios, y, se sugiere, como un completo y exclusivo de Él depender, es decir, como un depender respecto de Quien es *originaria* Identidad de Esencia y Acto de ser, Acto puro y pleno, pues sin más carece de potencialidad y aun de posibilidad (la posibilidad, y respecto de lo precisamente creable, viene a ser en Dios, se sugiere, de acuerdo con el Verbo divino en tanto que

abreviado y como abajado, a la par se conjetura, *in principio*); resulta viable proseguir ese filosófico hallazgo, y sin apelarse a la imagen de participación, por lo pronto según que las criaturas carecen de identidad, según lo en ellas la esencia es el potencial y dinámico distinguirse real del acto de ser, de donde más bien cierto “esenciar” que para nada permanece constante y como lo mismo, ni en modo alguno según la índole de sujeto respecto del acto de ser; con lo que sin que esa distinción conlleve una presunta composición, menos aún si en lugar de real, apenas ideal y lógica (ni sólo lingüística), entre esencia como sujeto y ser como actualidad presuntamente primordial en los también presuntos entes creados; presuntos (y no sólo supuestos), pues por Dios son creados en lugar de entes, actos de ser, que de Él realmente se distinguen también por comportar ese potencial o dinámico distinguirse real intrínseco a dicha primaria “actuosidad” equivalente a de Dios depender, mas por cierto, como indica Polo, de distinta manera los distintos actos de ser creados, según lo que a la par son entre ellos realmente distintos; y actuosidad que en modo alguno se reduce a actualidad, que, se sugiere, equivale, también señala Polo, a la constancia y mismidad de lo objetivamente inteligido apenas según limitada *presencia mental*, o de ese modo *supuesto*, y que si y a su vez *extrapolado* equivale al presunto ente.

De esa manera se supera la consideración del acto de ser según la actualidad respecto de todas las formas (*actualitas omnium formarum*) o, incluso, como forma de las formas (*forma formarum*), y que aun si se toma como “formalísima” según que se hubiera de cifrar en meramente ser “en acto”, aun así permanecería constante y la misma de acuerdo con características que tan sólo competen a lo objetivamente inteligido, de modo que supuesto, y extrapolado con carácter de esencia siendo, o ente; y aun si plural y diversa, de manera que incluso la distinción en cuanto a la presunta “intensidad” del *esse* de acuerdo con cierta participación “intensiva” de o en el ser, más bien se corresponde con la diferencia de

esencias consideradas según actualidad, antes que con la de los actos de ser.

Mientras que el acto de ser y, consiguientemente, la esencia, desde luego en las criaturas, en las que la esencia es el dinámico o potencial “distinguirse real” en cierto modo intrínseco a ese acto de ser como primaria actuosidad, por carecer de identidad a su vez cifrada en completo y exclusivo depender respecto de Dios, sin por eso ser segundo o derivado como por Él producido; este creado acto de ser y su “esenciar” son aquello que como “actuosidad” en lugar de actualidad, a saber, acto primario o de ser, es distinto de Dios antes que por ser actuario ciertamente según el intrínseco distinguirse real dinámico o potencial en el que estriba dicho “esenciar”, por de manera distinta ser primariamente actuario, pues distinto el acto de ser personal del extramental o a-personal; y porque con mayor motivo en Dios el Ser es Actuosidad más aún que actualidad, aunque plena a la par que simplicísima según la Identidad de Esencia y Acto de ser.

Al cabo, el acto primario y por eso de ser de ninguna manera es reducible a acto como actualidad, pues por lo pronto si creado, o bien resulta *puramente distinto* respecto de la constancia o mismidad de lo actual, separándose de ella, el acto de ser extramental, o bien sin más la supera o sobrepasa de ella *desaferrándose* pero sin separación, el acto de ser personal.

Y de esa suerte cabe a la par entender el método de la filosofía primera, y no sólo en cuanto que metafísica, al que alude santo Tomás como *separatio*¹⁵, más del ser como actuosidad sin más distinta o además superior a la del acto en cuanto que mera actualidad presencial, que es nada más que del inteligir objetivante.

Así que solamente Dios es Identidad de Esencia y Acto de ser, o según que la Esencia divina es idéntica con el pleno y simplicísimo Acto puro de ser; mientras que de entrada siendo las criaturas distintas como

¹⁵. Santo Tomás de Aquino, *Exposición sobre el De Trinitate de Boecio* q. 5, a. 3.

actos de ser, la esencia de manera distinta se distingue realmente del acto de ser, aunque sin según actualidad constar separada respecto de él, menos todavía con carácter de presunto sujeto; y siendo esa esencia el potencial o dinámico distinguirse real del acto de ser, a su vez cifrado en primaria actuosidad carente de identidad, de donde primaria actuosidad por Dios creada, pues la Identidad es de Él exclusiva según el carácter de Acto de ser puro o simplicísimo y pleno; y asimismo primariamente actuoso el creado ser personal de manera distinta que el extramental, pues más alto que como mera principiación o causalidad, a saber, según primaria e intrínseca dualidad o según el carácter de *además*.

Mas en cualquier caso se ha de excluir la por así llamarla "sujetización" de la esencia o el tomarla como sujeto del acto de ser, y que al cabo es "objetización" de ambos por suponerlos como objetivaciones *extrapoladas* fuera del objetivarlas, según lo que el acto de ser se corresponde con una modalidad, al cabo lógica, de esa esencia, justo su efectividad, con la que a veces se equipara la actualidad; y de modo que la composición de esencia y existencia se atribuye al presunto ente como *subsistens* de acuerdo con cierta esencia con carácter apenas de formal determinación.

Desde donde incluso el *Ipsum Esse Subsistens* que santo Tomás considera que es Dios se toma como un Ente o subsistente de pura o completamente actual Esencia idéntica con el Ser, es decir, como el presunto Ente supremo.

Pero ni Dios es una supremamente actual Esencia en Identidad con el Ser, y, menos, como suma o completa y presuntamente total posibilidad, ni así enteramente efectiva o necesaria como Ente supremo; ni las criaturas son esencias como posibilidades ideales o por Dios pensadas, que Él habría de "pasar" a reales, aunque "menos" actuales, a la par que menos efectivas desde luego que Dios, así como unas respecto de otras, y en relación con las que, tomadas esas esencias con carácter de sujeto, el acto de ser sería la actualidad apenas como efectividad, y de

manera que la composición, al cabo lógica, de esencia y acto de ser equivaliese al ente creado.

A la par, ya que en la criatura la esencia se distingue realmente del acto de ser, del que es su intrínseco distinguirse real; y acto de ser creado que por carecer de identidad de entrada se distingue realmente respecto del puro y pleno Acto de Ser que es Dios, del que por eso nada más es que un depender; o asimismo ya que la Plenitud del ser como acto es *inalcanzable* e *inabarcable* por cualquier acto de ser distinto de Él, también por eso dicha esencia a la par depende del acto de ser creado, que por su parte es un completo y exclusivo depender del Acto puro de ser que Dios es, y de acuerdo a su vez con la distinción de creados actos de ser como primaria actuosidad distintamente carente de identidad, por un lado el extramental y por otro el personal.

Y tal es el asunto de la filosofía primera o filosofía del ser en tanto que primario a la par que trascendental de entrada respecto de las distinciones de nivel esencial (con lo que trascendental en sentido más amplio que el propuesto por Kant); y no apenas como metafísica, cuyo tema es el solo ser extramental, sino mas aún como filosofía primera del ser espiritual o personal, que es por así decir "meta-metafísica", y aún "meta-psicología", pues sin que el ser personal en su esencia se reduzca al alma espiritual que a su vez asume la animación psico-orgánica como al menos formal causa del cuerpo de carne (aunque concausando con la eficiente y en alguna medida con la final), pues de entrada es, se sugiere, espíritu más alto que anímico, y en el que es *vida recibida* la animación psico-orgánica, con el alma espiritual como *vida añadida*; y así filosofía primera del ser también espiritual por lo pronto con carácter de *antropología trascendental*, mas no menos en sentido distinto del que Heidegger y, siguiéndolo, Rahner le asignan, pues entendido el ser humano como puro depender respecto del divino, tanto más como verdadera y real libertad, pues con carácter filial.

Pero incluso de esa manera en filosofía primera es imprescindible el hallazgo tomista de la distinción real entre esencia y *esse* como potencia y acto, sin reducirla a diferencia lógico-lingüística entre cierta esencia objetivamente inteligida, y, menos, considerada como esencia *tantum* o pura, o bien como posible, o como esencia existente según realidad efectiva o según la índole de hecho o *factum*, a la que al cabo se viene a reducir la actualidad, y de acuerdo con cierta "realización" de esa esencia, que por divina intervención "pasaría" desde el estado de posibilidad según que por Dios pensada, al estado de existir de hecho, en lo que no sólo la filosofía de Suárez sino de antemano la escolástica ecléctica, bajo la pretensión de conciliar el tomismo con la filosofía de Escoto y a veces incluso con la de Ockham, desdibuja la averiguación de santo Tomás al sustituir por dicho existir de hecho el acto de ser como primaria actuosidad cuya intrínseca potencialidad o dinamismo conlleva distinción real según la que por así decir "va existiendo" la criatura, y que de tal manera es acto de la esencia, mas sin tomar ésta como sujeto, ni el ente como presunto compuesto de ambos.

Así pues, al considerar el acto de ser creado como primaria actuosidad equivalente a de Dios depender, y de la que a su vez depende la esencia, no menos primaria, pero como intrínseco distinguirse real de esa actuosidad, y que de esa suerte es dinámica o potencial, cabe atender más bien que a una presunta participación trascendental, y distinta de la llamada predicamental o categorial, por lo pronto a cierta trascendental o primaria causalidad, pero sin atribuirle a Dios respecto de las criaturas, sino equivalente al primario causar o principiar que es el acto de ser extramental, cuya esencia es el universo físico según el distinguirse real de ese causar de acuerdo con *concausalidades*, de las que las más altas justamente comportan categorías o predicamentos, es decir, sustancias con accidentes, en las que estriban las naturalezas, que *ocurren* nada más que en los individuos, con propiedad si son vivos (en las naturalezas sin vida en lugar de individuos ocurren por así decir "porciones").

Con lo que en la criatura carente de intelección o extramental a su vez se distingue el completo y exclusivo “en directo” depender respecto de Dios, y equivalente al acto de ser como primario causar o principiar, mas sin ser por Dios principiado o causado, sino, se sugiere, sin más concedido, y el depender de la correspondiente esencia potencial respecto de dicho acto de ser, esto es, del universo físico como esencia del acto de ser extramental, principal o causal, y del que se distingue realmente justo por su carácter dinámicamente potencial, que, indica Polo, estriba en el *análisis real* según concausalidades, y que es *análisis pasivo* en cuanto que las distintas causas en esas concausalidades solamente causan unas junto con otras o *ad invicem*.

Y de esa suerte en lugar de participación respecto del Acto de ser divino o causación por Dios del acto de ser cifrado en primaria causalidad o principiación, este acto de ser es sin más un exclusivo y completo depender respecto de Dios, pero a su vez, no menos indica Polo, distinto del de Dios depender el acto de ser personal, más alto que primario apenas principal o causar, pues según el “redoblante” ser dual primariamente en el que estriba el carácter de *además*, y sin que la correspondiente esencia estriba en concausalidades sino, al menos en el humano espíritu, en jerárquicas *dualidades* como en descenso procedentes de la del *además*, y de las que la inferior es justamente la del alma espiritual con el cuerpo de carne.

A la par, en la esencia de los actos de ser según que por carecer de identidad son un completo y exclusivo depender respecto de Dios, y desde luego en la esencia del ser extramental o carente de espíritu, se suele postular cierta participación predicamental en la medida en que los individuos de las naturalezas participarían de ellas sin agotarlas, y que en cierta manera cabría extender a cómo los distintos predicamentos o categorías que son los accidentes participarían del que es la sustancia, y según que la distribuirían en cuanto a su dinamismo o potencialidad.

Sin embargo, en lugar de esa presunta participación predicamental o categorial que hubiera de explicar la distinción de los individuos respecto de las naturalezas, al menos de las vivas, y tomadas como especies, de modo que tan sólo de manera lógica, es decir, en vista de objetivadas conexiones entre inteligidos a su vez objetivados, *ocurre* una diversidad de concausalidades de causas formales y eficientes con la causa material, cuya ordenable ordenación las integra en la concausalidad completa, asimismo con la causa final; y causa final con carácter, se sugiere, de variación de la causa formal de manera que ninguna sea última ni definitiva; concausalidad completa a su vez equivalente al universo físico como esencia del acto de ser extramental, que es el primario principio — *comienzo*— *incesante e insecuto*, al cabo por nada más ser que un depender respecto de Dios, de donde inconsumable y sin que admita reiteración.

Por su parte, la esencia del ser personal humano en lugar de una *analítica real* del acto de ser, es, se sugiere, cierto “redundar” o como “profundirse” el acto de ser personal, que es según el carácter de *además*, y que como en descenso procede a través de jerárquicas dualidades en las que el miembro inferior de la más alta es a su vez el superior de la inmediatamente inferior, según lo que la superior *repercute* en la inferior y en cierta medida la alza hasta su nivel.

A su vez, en esa redundante “profusión” del *además* que como en descenso de él procede, y que es la esencia de la persona humana, parejamente es recibida la vida de un individuo de una psico-orgánica naturaleza según que generada por sus humanos progenitores, y que es al cabo tomada del universo físico, aun cuando, se sugiere, sin que respecto de éste advenga sin más por evolución, pues de manera tan altamente temperada, que por así decir “delata” la divina disposición dispensada respecto de los Primeros padres al ser por Dios creados como espíritus encarnados; y *vida recibida* en la esencia espiritual de la persona humana, se indicó, a través del alma espiritual como *vida añadida*, y añadida por lo

pronto, se sugiere, a la psico-orgánica animación del cuerpo de carne en tanto que es, se ha sugerido, la concausalidad de causa formal con la eficiente y la final, mientras que el cuerpo de carne es la concausalidad de esa causa formal y la eficiente, también con la material.

e) Dependencia respecto de Dios de la criatura como acto de ser, al cabo sin participación ni divina causalidad

Así pues, el depender respecto de Dios que es el acto de ser extramental, equivalente a la primaria causalidad o primaria principiación, y sin que tal depender, se sugiere, conlleve divina causación o principiación, ni, menos, participación en o de Dios, es distinto del que es el ser personal, espiritual e intelectual, que sólo de alguna manera en el humano cuerpo de carne comporta causalidad en cierta manera predicamental o categorial de acuerdo con concausalidades, y en cuanto a la naturaleza psico-orgánica del hombre, activamente recibida en la esencia de dicho acto de ser espiritual creado; y esencia de la persona humana que es un distinguirse real de ella como acto de ser, y procedente de él como actuosidad primaria más alta que principal o causal, pues primariamente dual o según el carácter de *además*, de suerte que en lugar de una *analítica* de concausas, y sin tampoco ser meramente lógica, esa esencia es a manera de espiritual e íntima "profusión" o incluso emanación según el inteligir y el amar, "conducida" de acuerdo con la libertad, y que procede a través de una jerarquía de dualidades, en la que la inferior es la de la de alma como espiritual *vida añadida* a la psico-orgánica *vida recibida*.

Ahora bien, de acuerdo con una corriente y antes mencionada explicación del planteamiento de santo Tomás, los actos de ser distintos de Dios tendrían el ser participado justo porque su esencia es realmente distinta de esos actos de ser, respecto de los que las esencias serían cierta delimitación o determinación de alguna manera receptora, y por la que, se

presume, las criaturas serían entes (en lugar de, mejor, actos de ser) por participación respecto del Ser (más bien que Ente) por Esencia, equivalente al Acto de ser según Identidad con la Esencia, o cuyo "Esenciar" es simple y plenamente Ser. Y tal sería la presunta participación llamada trascendental en cuanto que distinta de la predicamental o categorial, según la que las especies participan de los géneros, y los individuos de las especies, aun cuando sin que se aclare que participar del ser es no sólo participar de una presunta *natura essendi*.

A su vez, también según el Aquinate la presunta participación respecto de Dios se resuelve en no menos presunta causalidad divina eficiente, y hasta cierto punto a la manera del actuar productivo o factivo, respecto del también presunto "compuesto" de esencia y ser, el supuesto ente creado, y por más que sin en él presuponer nada que quedase fuera de esa participación y causación; aunque causalidad también ejemplar respecto de las esencias, y sólo así en cierta medida formal; causación de la que en los supuestos entes que participan el ser, o en y del ser, se seguiría tanto la similitud cuanto cierta comunidad con el Ser por Esencia, a su vez tomado como presunta causa primera eficiente de cualquier ser participado, y que asimismo se considera como causa final; mientras también las esencias serían cierta participación de la Esencia que plena y simplemente equivale a Ser, y en definitiva según si no modos, niveles de actualidad.

Y es de esa manera como algunos tomistas distinguen, valga todavía insistir, el indicado doble modo de presunta participación, a saber, trascendental, o del acto de ser y la esencia de la criatura respecto de Dios como Ser por esencia o según Identidad de Ser y Esencia, y participación predicamental o en la esencia de los creados presuntos entes, y según la que los individuos de una esencia tomada como naturaleza participarían de ella (o los accidentes participarían de la sustancia, al igual que la materia de la forma sustancial como su acto propio).

De esa suerte, lo participado en la presunta participación predicamental, y que es la esencia de acuerdo con el correspondiente plexo de forma sustancial y formas accidentales propias, aun si equiparada con cierta naturaleza, existiría tan sólo en los participantes, y en ellos según su entero "contenido" formal, a la manera de la naturaleza viva tomada como especie en los individuos.

Aunque a la par esa esencia participada por los individuos se encontraría en Dios con carácter de ejemplar, mas sin menoscabo de la divina Simplicidad, así que sin complexión formal de acuerdo con cierta conjunción de categorías, en las que a su vez los accidentes participarían de la sustancia; y sin que tampoco la pluralidad de esencias mude ni mengüe esa Simplicidad de Dios, lo que no obstante queda apenas postulado, pues sin que se explique cómo Ella queda incólume al de alguna manera venir a ser plural y diversamente ejemplar respecto de la esencia de las criaturas, incluso si de antemano fuera sólo de manera "virtual".

Mientras que en la presunta participación trascendental o del ser lo participado existiría no sólo en los participantes, sino con mayor motivo por encima de ellos en tanto que según "totalidad", y sin que éstos, ni siquiera en su conjunto, lo abarquen, aun si participado de manera distinta de como los accidentes participan de la esencia de la sustancia al en cierta manera distribuirla entera; con lo que eso presuntamente participado, el ser, habría de existir sin participación "fuera" de los participantes y sobre ellos, que justo lo participarían, de modo que teniéndolo sin plenitud, y según cierta jerarquía, pues en unos el acto de ser sería de nivel (o, dicen, "intensidad") superior que en otros, mas al cabo en función de las distintas esencias, ya que la esencia de unos supuestos entes o sustancias es superior a la de otras; y según esta distinción participarían del acto de ser, que a su vez con carácter asimismo de Acto de ser existiría pleno según Identidad con la Esencia, esto es, como Ser divino, y sólo en Él.

Y de ese modo la participación del ser en último término se corresponde con que sería de alguna manera recibido de acuerdo con la distinción jerárquica de esencias en tanto que realmente distintas del acto de ser, y que así serían creadas mediante cierta divina causalidad o causación asimismo trascendental por parte del Ser cuya Esencia es pleno Ser, aun si tomado sólo como plena presunta actualidad suma, desde el que cada esencia recibiría la correspondiente actualidad que se presume parcial.

De suerte que la a su vez presunta participación del acto de ser o trascendental por parte si no de los distintos entes, de los distintos actos de ser, y aun siendo más alta que la predicamental o de las esencias o naturalezas por parte de los individuos, entendidos como supuestas sustancias o entes participantes; esa presunta participación y presunta causalidad trascendental, o del ser, al cabo desde Dios, sería ajena a la definición del ente o sustancia que de ese modo respecto de Dios participa o es causado, en paralelo con que participar del ser ni es género ni es diferencia específica; y sólo la esencia constituiría dicha definición, de la que paradójicamente sería ajena la noción de criatura ¹⁶.

De esa manera, en la esencia de hombre, por ejemplo, la definición abarcaría las categorías o predicamentos que le competen como tal esencia, a saber, las formas correspondientes a lo viviente orgánico, junto con la de racional o más aún intelectual; y por el acto de ser esas formas, o el plexo de ellas, sería o existiría o sería "en acto", se supone, como actualidad; con lo que vendrían a ser formas en lugar de meramente posibles, pero sin que de ese modo el ser o existir en acto aportara ninguna formal diferencia específica, y que se correspondiera con que es

¹⁶. Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones quodlibetales* II q. 2 a. 1 co.: [...] *ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de qualibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse.* [...] Id enim est de substantia rei quod cadit in eius definitione. Ens autem non ponitur in definitione creaturae, quia nec est genus nec differentia. Unde participatur sicut aliquid non existens de essentia rei; et ideo alia quaestio est an est et quid est.

creado. Y sólo de ese modo cabría una distinta "intensidad" de ser, si equiparado con la actualidad de las formas.

Y de esa suerte se presupone que la noción de ser respecto del creado supuesto ente o sustancia, y siendo o existiendo dicho ente según determinada esencia, es común a las distintas criaturas, o que cabe cierto *esse commune*, que, a su vez, respecto de Dios sería participación según actualidad, y reducida incluso a mera efectividad o efectualidad, "factualidad" o facticidad, a la par equiparada con la idea de contingencia como posibilidad de no ser.

Y es así como en la escolástica también tomista a menudo se admite que el ser es participado, pero sin que como tal concierna a la esencia de la criatura, o sin quedar dentro de ella, pues a esa esencia otorgaría justo el ser en acto equiparado con el mero existir al que Aristóteles aludía, y por santo Tomás a veces considerado como última actualidad de las formas, o por el que serían en acto, es decir, según el acto por el que dichas distintas presuntas formas que componen las esencias serían no sólo posibles de existir, sino existentes en acto, como supuestos "esentes", esto es, entes, y aun cuando sólo de esa manera dichas esencias fuesen potencia para el acto de ser, a su vez reducido a dicho existir como ser en acto.

Con lo que asimismo el Aquinate de esa suerte entiende el acto de ser como acto del ente, es decir, del compuesto de formas y, si es el caso, también de materia; pero que a dicho compuesto apenas proporcionaría, y como cierta actualidad, el ser o existir en acto.

Y de ese modo la presunta participación del ser se considera como trascendental respecto de la de las esencias, y en vista del acto de ser como presunta perfección formal pura en cuanto que superior a cualesquiera formas, y según el que esas formas al menos son en acto como última actualidad.

Por lo demás, de seguro por desatender el ser como acto primario equivalente sin más a un de Dios depender, y al conceder prioridad a la

esencia supuesta como sujeto al cabo lógico o de predicación, en el actuar de la criatura se arbitra cierto "concurso" divino, así como una presunta "premoción" (incluso "física") de Dios, pues se presume una causalidad divina, que al ser incluso reducida al nivel de la esencia de lo creado, habría de concurrir con la actividad de la criatura.

Sin embargo, cabe entender el creado acto de ser como primaria actuosidad distinta de la divina, que es Acto como Ser según Identidad con la Esencia de acuerdo con plena o pura Simplicidad, de donde el creado como acto de ser carente de identidad, y sin admitir, se ha sugerido, la presunta participación ni trascendental ni predicamental; y desde luego por cuanto que el creado acto de ser comporta por lo pronto un intrínseco distinguirse real dinámico o potencial, mas en lugar de como cierto plexo formal actual, como un justamente dinámico y así potencial despliegue o desarrollo "actuoso"; pero de entrada porque carece de identidad como tal acto de ser, pues con carácter de *persistente* principiar, el extramental, o bien de redoblante dualidad primaria según el carácter de *además*, el personal; y de modo que por eso asimismo son distintas las esencias como intrínseco distinguirse real de esos creados actos de ser, distintos así respecto de la divina Identidad, y según lo que son precisamente un depender respecto de Dios, y sin que, se ha sugerido, tenga Él que actuar, ni comunicar nada suyo, tampoco participado, pues sin más otorgando que la criatura sea.

Con lo que, al cabo, de esa suerte el creado acto de ser es a su vez distinto en la criatura personal y en la extramental, de lo que asimismo se sigue el distinto distinguirse real en el que como dinamismo o potencia estriba su esencia, o por eso más bien "esenciar".

Desde donde aun así es viable intelectualmente ascender, de acuerdo con cierta "anagogia", más bien que analogía, y de distinta manera según los distintos actos de ser, hasta el divino Acto de ser cuya Esencia en lugar de determinar el Ser o por eso limitarlo, y ni siquiera de intrínsecamente distinguirlo, es idéntica respecto de Él, pues equivalente

al Ser por esencia o cuya Esencia es ser, con lo que acto sin que admita potencia y ni siquiera posibilidad, y que por eso sólo puede ser uno, único y simplicísimo, o según plena Identidad de ser, con lo que por entero trascendente respecto de los actos de ser carentes de identidad, que a su vez nada más son que un depender respecto de Él.

Así pues, los creados actos de ser o actos primarios según que carentes de identidad, y por lo que con esencia que en lugar de un plexo formal en acto o meramente actual, es un potencial y dinámico distinguirse real del correspondiente acto de ser o acto primario; esos creados actos de ser son un depender respecto de Dios como Identidad; y carencia de identidad de donde depender respecto de Dios según los que esos actos de ser creados, indica Polo, respecto de Él son de distinta manera distintos el personal y el extramental, y sin que su ser se reduzca a mero ser en acto según actualidad, pues con carácter de primaria actuosidad, mas justo carente de identidad, ya que o bien como primaria principiación o causalidad *incesante* a la par que *insecura*, es decir, *persistente*, el acto de ser extramental, o bien como primaria dualidad intrínseca según el carácter de *además*, el creado acto de ser personal, según lo que a su vez comportando ambos distinto intrínseco distinguirse real o “esenciar”, que de tal suerte es potencial o dinámico, y así a la par esencia realmente distinta de la creada actuosidad primaria o acto de ser, según el que las criaturas realmente se distinguen de Dios como tales actos de ser, y no sólo según la esencia.

De todas maneras, a la vista de la distinción real de la criatura respecto de Dios por ella carecer de identidad y así comportar distinción real de esencia potencial y acto de ser, y, más precisamente, se ha sugerido, un intrínseco distinguirse real según esencia justo por eso potencial y así dinámica, el Aquinate considera, se indicó, que el Ser por esencia habría de ser causa de los que son por presunta participación, ya que ese presunto participar de algo supone serlo en lugar de por esencia o naturaleza, justo participándolo, de donde recibéndolo, para lo que

sería preciso que interviniese una causa, al cabo el Ser incausado, a la par que Ser por esencia ¹⁷.

Así, de la misma noción de ser por participación se seguiría que hubiera de ser causado, y por más que la relación con la causa, al igual que el acto de ser, quedarían sin en cuanto a la esencia entrar en la definición del ser, si tomado como cierto ente; y de manera, a su vez, que las esencias serían de algún modo pasivas como meros recipientes del acto de ser.

Pero resulta paradójico que fuera viable entender lo creado sin la dependencia respecto del Creador, o sin que el ser criatura entrase en su definición o en su esencia; y tanto más que las esencias fuesen sin más pasivas o sólo receptivas; y aun cuando, como aquí se sugiere, esa dependencia de ningún modo exija por parte de Dios un causar la criatura, sino el o bien conceder que ella sea, por lo pronto si extramental, justo según la condición de causa o principio, y con carácter primario, o bien donar que la criatura personal sea como redoblante dualidad primaria, y admitiendo una y otra un intrínseco distinguirse real en calidad de esencia potencial, sin que tampoco sea secundario, pues dinámicamente "actuoso"; y de esta manera el intrínseco distinguirse real de los actos de ser creados precisamente se corresponde con que ellos son un depender respecto de la divina Identidad.

Comoquiera que sea, en el tomismo se pretende llegar a conocer la creadora presunta causalidad de Dios como a través de la a su vez presunta participación concerniente al ser en cuanto que éste es acto primario puro y simple, que sólo si recibido parcialmente o según cierta parte de su perfección, o bien según cierta parcial "intensidad" en cuanto a la presunta actualidad, podría existir como acto de ser distinto de Dios, no menos que de la divina Esencia en Identidad con el Ser que Él es, y así a la par de acuerdo con una esencia realmente distinta de dicho creado ser; y de suerte que sólo el Ser que es por esencia podría si no

¹⁷. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I 44 1 ad 1.

“comunicar”, causar el ser, participándolo, en lo que así lo posee nada más que por esa participación; de donde esencia de la criatura realmente distinta del acto de ser, y así con carácter potencial, aunque, se sugiere, antes que por ser susceptible de recibir ese acto de ser como actualidad de ella, por esa esencia cifrarse en el dinámico e intrínseco distinguirse real de dicho acto de ser.

Desde donde en el tomismo también se suelen distinguir dos tipos de presunta analogía del ser, una por la que los actos de ser según sus esencias se podrían tomar como análogos respecto del Ser por esencia que es Dios (analogía de “atribución extrínseca”, se suele llamar), y otra por la que las distinciones reales equiparables con las distintas esencias son proporcionalmente análogas entre ellas según que participadas en los individuos (analogía de proporcionalidad), pues esencias que determinan el parcial modo o manera de presuntamente participar incluso respecto del propio ser en cuanto que en cierta manera participa del ser concerniente a Dios.

Aunque según la manera aviceniana de comprender la distinción de esencia y existencia, y que, cabe sugerir, santo Tomás busca dejar atrás, el ser se toma con cierto carácter común a cuanto es, o como *esae commune* respecto de las distintas esencias, y, como luego en Escoto, unívocamente incluso respecto del Ser divino; y de manera que tales esencias serían apenas cierta distinta medida o modo de participar respecto del ser que sólo es pleno en Dios; con lo que la distinción de las esencias sin más se seguiría de la a la par postulada divina omnipotencia, y, al cabo de una presunta voluntad de Dios, que podría querer que fuesen de cualquier otro modo, como se propone en la deriva nominalista de ese planteamiento.

Y asimismo de acuerdo con esa manera de entender la distinción entre esencia y existencia sería viable distinguir los dos mencionados tipos de presunta participación y de causalidad, pero tan sólo en cuanto a las esencias, según que o bien éstas participarían de la plena, suma y

simplicísima Esencia divina, o bien según que los individuos participan de dichas esencias; con lo que se pasa por alto que la esencia de la criatura es a su vez distinta respecto del propio acto de ser, y que así éste es un exclusivo y completo depender respecto de Dios, aun si se entiende como cierto ser derivado o como “deducido” del divino Ser por esencia ¹⁸.

A la par, según ese modo al cabo aviceniano de comprender la distinción de esencias respecto de la existencia se presume que se corregiría el planteamiento tanto de Platón cuanto de Aristóteles, en lugar de continuarlos según cierta síntesis, como a juicio de santo Tomás resulta pertinente en cuanto que en la presunta participación trascendental del acto de ser de acuerdo con las esencias, éstas son con carácter potencial, lo que permite acceder a Dios como acto puro y pleno del que depende el ser creado, o como Creador, y no sólo como inmóvil causa primera del movimiento en el universo físico, y sin que predetermine el libre enriquecimiento en la espiritual esencia humana; y se continuaría el platonismo en cuanto que la presunta participación en lugar de ser apenas imitación ni menos emanación, sobre todo es creación, aun si por el Aquinate tomada como causación, y no sólo de esencias, sino ante todo de actos de ser, que es como se continúa el aristotelismo.

De esa manera la filosofía primera de Santo Tomás culmina en que en Dios Esencia y Acto de ser son en Identidad, mientras que en las criaturas, son según distinción real de esencia potencial y acto de ser; desde donde a juicio del Aquinate se sigue que ellas son participadas y causadas en dependencia respecto de Dios como Creador.

Mientras que según dicha otra manera de comprender la participación y la causalidad en la tradición escolástica y aun tomista se da por supuesto que cualquier criatura es un ente compuesto de esencia realmente distinta respecto del *esse*, siendo el *esse* una participación del

¹⁸. Santo Tomás de Aquino *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* q.3 a.5 ad 1: «*Licet causa prima, quod est Deus, non intret in essentiam rerum creatarum; tamen esse, quod rebus creatis inest, non potest intelligi nisi ut deductum ab esse divino; sicut nec proprius effectus potest intelligi nisi ut deductus a causa propria*».

Ser divino, pero que al ser *esse* participado, sería recibido en una esencia a la que tan sólo actualizaría; y esencia que a su vez sería cierta participación en formas que al cabo en Dios existirían plenamente y en simplicidad, en Identidad con el divino Acto de ser.

Pero aun de esa suerte la creación como participación del ser de alguna manera podría venir a ser reducida a la presunta causación de un mero *factum*, el existir de hecho o fáctico, y como *esse commune*, de las esencias, que a su vez serían participación de la divina Plenitud en Simplicidad o Identidad, y según lo que existirían los distintos presuntos entes.

De todas maneras, en la tardía propuesta de santo Tomás sobre la distinción real de esencia y acto de ser se asume la aristotélica distinción del acto y la potencia, pues el plexo de distinciones o de formas según el que se distinguirían las esencias, es potencial respecto al ser como acto, que es así acto de cualquier distinción formal, pues a cada una y a su plexo conduce a ser en acto, aun si a veces dicho acto es tomado como última presunta actualidad de las distinciones o formas.

Con lo que el acto de ser es acto de la esencia entera, a la par que la unifica como plexo de formas a su vez presuntamente participadas y, sobre todo, la conduce a ser en acto, y no menos por entero, así que por lo demás a través del tiempo, es decir, sin mengua de la correspondiente potencialidad o dinamismo, a su vez entendido como sucesión de formas en acto, no menos en el supuesto ente como sujeto de ellas tanto cuanto del acto de ser.

Y de todas maneras, según el Aquinate, la participación del ser y no sólo de las esencias remite a la causalidad, y más aún que a la de las cuatro causas concernientes movimiento físico, a saber, final, eficiente, formal y material, pues sobre todo en cuanto a la dependencia del acto de ser creado respecto del Increado, aunque asimilada a la causalidad eficiente y final; y al cabo por presuponer que si se tiene o se es algo por

participación, es preciso que sea causado por aquél a quien conviene por esencia.

Así, la causa del ser sería el Ser por esencia, el *Ipsum esse Subsistens*, que, con todo, se sugiere, más bien que subsistente como Ser, es pleno según *originaria* Identidad de Esencia y Acto de ser; pleno ser que asimismo es pleno acto de vivir y pleno acto de inteligir (no menos que de amar), mientras que las esencias (o, al menos sustancias o incluso naturalezas tomadas como esencias) que presuntamente participan del ser pueden ser sin inteligir (y sin poder amar), y aun sin vivir.

En algunos sectores del tomismo, se indicó, a la vista de críticas desde un enfoque lógico-lingüístico de la cuestión, se señala que la tomasiana noción de Dios como *Ipsum esse subsistens* sin más lo equipararía con el *esse commune* tomado en absoluto, se destaca la asimismo tomasiana formulación de *Ipsum suum esse subsistens*, según la que Dios es por esencia "su" ser ¹⁹, en lugar de como las criaturas son "su" ser por participación, eludiendo así la noción común de ser.

De ese modo para santo Tomás la distinción real de esencia y *esse* en cierta manera demuestra la creación; al cabo, esa distinción está implícita en las diferentes pruebas argumentativas acerca de la existencia de Dios como Creador, pues cualquier criatura se distingue respecto de Él por la distinción entre esencia y ser, ya que cada una comporta, se ha sugerido, un intrínseco distinguirse real del ser que es, que también por eso es un depender respecto de la divina Identidad de Esencia y Ser.

Y al cabo, la distinción entre la criatura y Dios se corresponde con la distinción real entre esencia y *esse*, según el Aquinate correlativa con las nociones de presunta participación y de causalidad, en cuanto que la criatura tendría el ser recibido, presuntamente limitado por la esencia; pero esencia que más bien cabe reconducir, se sugiere, al distinguirse real

¹⁹. Cf. Santo Tomás de Aquino *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* q.7 a.2 ad 4: *in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum.*; *Suma contra los gentiles* II 52: *Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse.*

del ser creado, y por el que éste equivale a una completa dependencia respecto del Creador justo por como acto de ser carecer de identidad.

Así pues, según el planteamiento tradicional en el tomismo, la causalidad primera o trascendental equivaldría a cierto divino influjo supra-formal, al menos como actualidad, respecto de los plexos de formas que serían las esencias, y que a su vez se corresponderían con cierta distribución, aun si nunca comprehensiva ni completa, de la Simplicidad de Dios en una diversidad multiforme que se suele explicar como participación respecto de Dios de acuerdo con las llamadas "ideas" divinas, mas sin dar razón de cómo éstas existirían en Él sin introducir complejidad en la Identidad que es; y sin tampoco dar razón del abierto dinamismo del universo físico, ni, menos, de la libre creatividad en el enriquecimiento de la vida humana de nivel esencial, por lo pronto en la organización social, pero con mayor motivo en el enriquecimiento espiritual.

Paralelamente, para eludir una dificultad que la noción de causalidad introduce respecto de la creación, pues aparte de que el efecto habría de estar pre-contenido en la causa, ésta a su vez se tendría que extender hasta el efecto, y como "saliendo" de su propio ser de causa; para eludir esta al parecer exigida incidencia de la presunta causalidad divina en las criaturas, que en ellas involucraría al Creador, santo Tomás indica que el causar divino sólo sería real en la criatura, o que nada añade a la Esencia y Ser de Dios, de modo que si se toma como una relación de dependencia de la criatura respecto del Creador, dicha relación sería real nada más que en la criatura, y en Dios implicaría sólo el conocimiento y el amor respecto de lo creado, sin ningún añadido de ser o de esencia en Él; por eso sería apenas una relación según la *ratio* de la relación, que es su *esse ad*, sin que en Dios a la relación corresponda un *esse in*.

A su vez, puesto que según el Aquinate la participación de la criatura en o de Dios se resuelve en divina causalidad, se considera que la correspondiente a la participación de la criatura respecto del Creador es causalidad divina de algún modo eficiente, aunque desde luego sin

movimiento físico; y también de alguna manera final, mas para nada material; a su vez, formal tan sólo según cierta ejemplaridad de las ideas divinas, con lo que antes que el acto de ser, la esencia sería si no imagen, semejanza o, mejor, "asimilación" respecto de Dios.

Sin embargo, permanece inaclorada la índole del presunto influjo divino en la criatura de acuerdo con el que algo de la causa habría de quedar en el efecto, o a éste se transmitiría; pues resulta imposible que lo divino increado se halle en la criatura sin dejar de ser divino; y si Dios apenas influye en el *fieri* de la criatura, y nada por Él creado quedara en el *factum esse*, se diluiría la completa dependencia de la criatura respecto del Creador, o se reduciría a un mero impulso o "empujón" inicial; al respecto, en el tomismo se suele apelar a cierto "concurso" divino en la actividad de la criatura según la esencia de cada una.

Asimismo, justo porque la criatura es un acto de ser cuya esencia o "esenciar" estriba, se ha sugerido, en un distinguirse real intrínseco al creado acto de ser, o bien por él ineludiblemente comportado, en la extramental, mientras que en la humana personal libremente procedente en cuanto a lo espiritual (en la criatura angélica, todavía se sugiere, es por Dios infundido con la creación, mas libremente aceptado, pues si pretende de él apropiarse, se vuelve demonio); por eso, en lugar de dicha distinción de las criaturas cifrarse apenas en la de las esencias, sino de entrada en la de los actos de ser, la creación del ser en lugar de causalidad por parte de Dios, menos aún eficiente, así como la de las esencias tampoco cierta distributiva participación ni siquiera como asimilación respecto de la divina Simplicidad, más bien es mera concesión o bien donación de que las distintas criaturas sean según la distinción de actos de ser cuyas esencias son el intrínseco distinguirse real de cada uno, cifrado así en puro depender respecto de Dios.

De todas maneras, en la filosófico-teológica explicación de santo Tomás, al menos tardía, el ser es entendido antes que como ente y que según la noción de sustancia como aquello que es "en sí" y está "debajo"

de los accidentes, y con la que se traduce la de *ousía*, que directamente indica esencia; antes que como ente "sustancial", como *actus essendi* o acto primario en virtud del que el supuesto ente como sustancia es o existe en acto, de acuerdo a la par con una determinada esencia, que en cierta medida se presupone, pues a menudo se equipara con una idea divina a la que con ese acto de ser le advendría dicho ser o existir en acto "fuera" de la divina Mente; no obstante, por entender este carácter de acto tan sólo como actualidad, y presuntamente compuesto con la respecto de él realmente distinta esencia potencial, al menos como posibilidad, se omite distinguir el acto de ser creado respecto del divino, y sin que se vislumbre la distinción de actos de ser creados, de modo que la distinción real de la criatura respecto de Dios, Quien es en Identidad de Esencia y Acto de ser. sólo se tiene en cuenta según la noción de ente.

Desde donde mejor es dejar de lado la noción de ente como sustancia, o aun hipóstasis, pues con carácter las tres de supuesto o sujeto, y no sólo respecto de los accidentes sino también de la esencia y del acto de ser, así como eludir la presuposición de la esencia; porque la criatura sin más es, se sugiere, el acto de ser como puro depender respecto de Dios, y sin que le competa ser recibido en sujeto alguno, pues ni en el supuesto ente ni tampoco en la esencia, la que a su vez en el creado acto de ser carente de identidad, y así distinto de Dios, es, se ha sugerido, el intrínseco distinguirse real de la primaria actuosidad a que ese acto de ser equivale, de donde potencial o dinámico, esto es, el "esenciar" de dicho acto de ser.

Así, puesto que Dios es el Ser en simplicísima Plenitud y según originaria Identidad con su "Esenciar", cualquier acto de ser distinto respecto de Él carece de identidad, según lo que es también primaria actuosidad, mas inidéntica, y distinta en la criatura personal y en la extramental, lo que santo Tomás pasa por alto; y acto de ser cuyo "esenciar" es su intrínseco distinguirse real, de donde potencial o dinámico, pero distinto respecto de los distintos actos de ser; y acto de

ser como primaria actualidad por eso equivalente a un entera y exclusivamente depender respecto de Dios, el único al que compete “tomar” la iniciativa de que las criaturas sean; porque ellas desde luego son, pero sin por cuenta de ellas poder venir a ser.

De esa suerte, la creación es en lugar de un cambio, o de un “paso”, ni siquiera del no ser al ser, o “desde” la nada, sin más la dependencia del ser creado respecto de Dios; con lo que para la criatura ser creada corresponde enteramente a su ser, al acto de ser que ella es, de suerte que resulta insuficiente entender la creación como cierta relación con carácter de accidente ²⁰ por en modo alguno pertenecer a la presupuesta esencia.

Con otras palabras, que el ser sea creado equivale antes que a una relación con Dios de alguna manera accidental en un supuesto ente o sustancia, y según la que Él hubiera de “poner” en la existencia una asimismo supuesta esencia por Él ideada, y la hubiera de consiguientemente “conservar” en el ser; y antes que como si esa existencia y su conservación fuesen ciertos accidentes de la criatura, supuesta en calidad de ente o sustancia, o de su esencia; antes que eso, equivale más bien a que como acto de ser la criatura es un exclusivo y completo depender respecto de Dios justo por de Él ser realmente distinta de entrada como acto de ser, y según lo que a su vez comporta un intrínseco distinguirse real en calidad de esencia potencial o de dinámico esenciar.

f) Cabal transcendencia de Dios respecto de las criaturas, y en cierto modo “inmanencia” en ellas en Él

Comoquiera que sea, en orden a mostrar la entera dependencia respecto de Dios de lo distinto de Él, y de manera que el universo del ser es por entero transcendido por la Divinidad, y que aún así es un por

²⁰. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles* II 18.

completo y exclusivamente depender respecto de Él, santo Tomás de Aquino toma en cuenta el pensamiento griego con mayor amplitud que de acuerdo con la imagen de participación según el platonismo, pues a la par continúa la aristotélica noción de acto y potencia indicando que en la criatura la esencia es potencial respecto del acto de ser; y asimismo recoge la noción de acto puro, libre de potencia ²¹, y en Dios según simplicísima Plenitud de acto, pues según Identidad del Ser y el “Esenciar”, de donde como Acto de ser superior a cualquier otro cuyo “esenciar” comporte un potencial o dinámico distinguirse real; igualmente toma la noción de «intelecto en cuanto que agente» ²², recalcando que es el acto según el que cada hombre entiende, en lugar de equipararlo con Dios o con un espíritu separado ²³.

De ese modo, sentando la distinción real de la criatura respecto de Dios por como acto de ser comportar una esencia potencial o dinámica justo como distinguirse real inherente a ese acto de ser creado, que así es realmente distinto respecto de la Identidad de Esencia y Acto de ser correspondiente a Él, en Quien como Acto puro pleno y simplicísimo se excluye cualquier distinción según potencialidad o incluso posibilidad, el Aquinate formula su principal aporte a la filosofía y en cierta medida también a la teología; y por más que pase por alto la distinción real de actos de ser por distintamente carecer de identidad.

En cambio, de acuerdo con la distinción de esencia y existencia según la que en la filosofía y teología tardo-medievales y en los comienzos de la filosofía moderna, y que en cierta medida Heidegger al inicio considera, se asume el aristotelismo sobre todo según la comprensión de Avicena, sin todavía entender la esencia como potencia, a la par que tomando el acto sólo como efectividad y al cabo según contingencia; y esa distinción en último término proviene del modo como proseguían a

²¹. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comentario a la Metafísica de Aristóteles* XII lecciones 6 y 7.

²². Cf. Santo Tomás de Aquino, *Comentario al Sobre el alma de Aristóteles* III 5 lectio 10.

²³. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Sobre la unidad del intelecto* cap. 3.

Aristóteles los medio y neoplatónicos, de donde los filósofos sirios y luego islámicos, sobre todo Avicena, y a santo Tomás llega a través de san Alberto Magno, pero que él procura superar con una interpretación más ceñida al texto aristotélico, al modo de Averroes, aunque discrepando de él en puntos centrales.

Mas el Aquinate del platonismo asume, a la par con los teólogos precedentes, tanto con san Agustín cuanto con Dionisio pseudo-areopagita, la imagen de participación respecto de Dios por cuenta del ser creado, y por cierto según la esencia de éste, que con carácter de cierto plexo de formas, y como *eídos*, se correspondería con las ideas divinas, e, incluso, si bien a su manera continuando el aristotelismo, participación en alguna medida asimismo según el acto de ser como "actuosidad" de dicha esencia, si bien equiparando tal actuosidad con la mera actualidad de la esencia y, así, del ente, al que presupone, como en la filosofía griega, presente justo según actualidad, de modo que al cabo extrapolando al acto de ser no menos la índole de los inteligidos objetivados, como las ideas, fuera del acto de inteligirlos, y de manera que termina por atribuir prioridad a la esencia según la que esos inteligidos o ideas son extrapolados.

Así pues, al también continuar el aristotelismo y no sólo el platonismo, santo Tomás comprende la participación como solidaria con cierto tipo de causalidad atribuible a Dios, así que no sólo a lo distinto de Dios, que es como la entendía el Estagirita ²⁴.

Desde donde algunos tomistas distinguen, se indicó, la presunta participación respecto de Dios a la par con la no menos presunta divina causalidad por un lado de nivel trascendental, o atinente al acto de ser como participado respecto de Dios de acuerdo con la distinción de las esencias, y por otro de nivel categorial o predicamental, concerniente a cada esencia, sin discernirla de la naturaleza, en cuanto que participada al

²⁴. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Escrito sobre los cuatro libros de Sentencias de Pedro Lombardo* II d.1 q.1 a.2 co. y *Suma teológica* I 44 1.

cabo por individuos; pero sin que la del ser sea propiamente primaria, pues sería distinta sólo en función de las distintas esencias, que por eso son supuestas, presupuestas, respecto del acto de ser; mientras que el acto de ser sería recibido en ellas o por ellas con carácter, esas esencias, o al menos el compuesto de esencia y acto de ser, de sujeto, ya que a su vez las esencias estribarían en un plexo de formas que a la par exigirían el sujeto para quedar unidas.

Ahora bien, para rectificar tal planteamiento, que en último término recae en atribuir prioridad a la esencia y supuesta según la actualidad a su vez extrapolada, hace falta notar por lo pronto la primacía del acto de ser respecto de la esencia, sin tomar dicho acto de ser como actualidad de la esencia, y sin suponer ésta como un plexo formal, sino *explicitando* o descubriendo la actuosa compleción que dicha esencia comporta, y no sólo formal, con carácter de actuoso distinguirse real dinámico o potencial de ese creado acto de ser; y justo en cuanto que como acto de ser es no sólo distinto respecto de Dios por carecer de identidad, sino distinto también del de otras criaturas, cuya esencia por eso es un distinto distinguirse real del correspondiente acto de ser; y actos de ser creados por como tales realmente distinguirse respecto de Dios, que, de ese modo, por "anagoga" se averigua, es según plena y simplicísima Identidad de Esencia y Acto de ser.

Y de esa suerte, una de las primeras averiguaciones que en filosofía primera se logra al la aceptar la Revelación bíblica es la real distinción de la criatura respecto de Dios, o del ser creado respecto del Increado, y que santo Tomás desarrolla de acuerdo en la criatura con la distinción real de su esencia, tomada como potencial, respecto del acto de ser, cifrado, se sugiere, en completo y exclusivo depender respecto de Dios, de modo que siendo inconsumable actuosidad primaria, y, señala Polo, a su vez distinta en las realmente distintas criaturas, la personal y la a-personal o extramental.

Así, la criatura extramental es por su parte un acto de ser que comporta un real distinguirse respecto de la nada, pero sin dar ésta por supuesta, pues equivalente esa criatura a sin más actuosamente excluirla en calidad justo de *persistente* principiar, o como *comienzo incesante e inseguro*; y actuosa exclusión de la nada de la que en modo alguno precisa la criatura personal o espiritual, a la que en cambio compete “ir adelante” de acuerdo con intrínseca dualidad primaria, de donde con libertad en la medida en que es o “avanza” según el carácter de *además*, es decir, “redoblando” en cuanto a esa primaria dualidad intrínseca del ir adelante justo como acto de ser equivalente a dicho *además*.

Al cabo, en filosofía primera la nada es pertinente sólo según que existe la criatura extramental, en cuanto que ésta equivale a excluirla; ni siquiera sería pertinente si existieran tan sólo criaturas personales, espirituales o mentales, cuyo ser más bien que “salir de la nada” o excluirla, es “adentrarse” en intimidad de acuerdo con el *ampliarse* como primario ser, abriéndose intrínsecamente a más ser.

Paralelamente, la distinción entre la criatura y el Creador se ha solido entender como distinción entre lo compuesto y lo enteramente simple, de donde pleno, pero sin suficientemente atender a la peculiar en cierta manera si no simplicidad, unidad del acto de ser creado como exclusivo y completo depender respecto de Dios, y acto de ser que sin admitir composición con nada ajeno a él, mas por carecer de la divina Identidad, esto es, de la Plenitud y Simplicidad del Ser en cuanto que originario, como primaria “actuosidad” comporta un intrínseco distinguirse real que justamente con carácter potencial y dinámico es su esencia como realmente distinta respecto de él.

Aunque el ser, también creado, en tanto que sin más dependiente respecto de Dios es en alguna medida si no simple, uno, precisamente por completa y exclusivamente depender respecto de la divina Identidad, de la que carece; de modo que la por así llamarla “complejidad” de la criatura concierne al “esenciar” que le compete al carecer de identidad, y según

que ese “esenciar” es un intrínseco distinguirse real respecto del acto de ser, y que en cierta manera lo sigue o acompaña.

Desde donde la distinción real de esencia y acto de ser en la criatura en lugar de a una composición sin más equivale a la carencia de identidad del creado acto de ser, según la que su esenciar estriba en el intrínseco distinguirse real de esa actuosidad primaria, la que a su vez, cabe sugerir, justo en cuanto que primaria actuosidad equivale a cierto distintamente conducido “conato de identidad”, de acuerdo con el que por lo demás la criatura, aunque sólo fuera la espiritual, intelectual o mental, se puede equiparar con un actuario asimilarse a Dios, que, según también alguno ha sugerido ²⁵, es como tan sólo cabría asumir la idea de participación, a saber, como un distinto “progresar” en cuanto al asimilarse a la identidad, y no apenas de acuerdo con el actuar, sino en cuanto al ser, y por más que dicha identidad sea *inalcanzable* e *inabarcable*, según lo que a su vez la criatura es, se ha sugerido, “máximamente distinta” respecto de Dios, incluso existiendo distinción entre las criaturas, es decir, existiendo distinta “máxima distinción” respecto de Dios, o según que las distintas criaturas son de manera distinta máximamente distintas respecto de Dios, y mientras más altas o de mayor ser, más distintas respecto de Él.

De manera que si bien santo Tomás explica filosóficamente la creación según la completa dependencia de lo creado respecto del Creador de acuerdo con la distinción real de la esencia potencial respecto del acto de ser, según la que la criatura es realmente distinta del Ser increado, no obstante, proponiendo que la criatura participa al cabo en o de Dios, y que es por Él causada, a la par recurre a la metafísica tanto de la participación platónica cuanto de la causalidad aristotélica, en las que insuficientemente se mantiene la trascendencia del Creador respecto de la criatura.

²⁵. Cf. Javier Pérez Guerrero, *La creación como asimilación a Dios*, Eunsa, Pamplona, 1996.

Y eso seguramente se corresponde con que el Aquinate parece admitir que la distinción real de esencia potencial y acto de ser estriba en una composición en la que la esencia sería en alguna medida receptiva, a manera de cierto sujeto, como en el aristotelismo la materia dispuesta para la forma sustancial, mas respecto del acto por lo pronto supra-formal, o de ser, según el que vienen a existir o a ser, y en unidad, las presuntas formas correspondientes al plexo definitorio de la esencia; plexo formal que a su vez en los cuerpos entra en composición con la materia; y composiciones éstas de las que resultaría el supuesto ente creado, pues Dios es según Identidad de Esencia, por cierto carente de materia y de pluralidad formal, y Acto de ser.

Por lo demás, la distinción según causas formales en modo alguno es opositiva, o según negación, sino tan sólo distintiva.

De donde Dios es entendido como aquel Ser que es, o que "esencia" (en sentido verbal) sin distinción real, es decir, en Identidad de Ser y Esencia, o cuya esencia es ser o cuyo esenciar es simplemente ser (*Ipsum Esse Subsistens* o, mejor, *Esse* en Identidad con la *Essentia*).

Ahora bien, tomado Dios a la par como primer principio o causa habría de en alguna medida incluir la ideal comprensión, y de acuerdo con cierta distinción intrínseca, de las distintas criaturas, incluso sin ser éstas creadas; crearlas Él equivaldría a que las conduce a existir mediante el acto de ser, que sólo Dios podría otorgar, en lo que estibaría la causalidad primaria o trascendental, y justo como participación no sólo de las esencias en Dios sino, sobre eso, y abarcando el plexo formal de cada distinta esencia, con mayor motivo del acto de ser.

Al cabo, que la distinción real de esencia y acto de ser se equipare con una composición se sigue de dicha presuposición de las esencias, aun si complejas en lo formal, con carácter de ideas presuntamente eternas en Dios.

Sin embargo, aun si desde luego en cuanto que Dios crea el entero universo del ser distinto de Él, lo comprende y abarca conociéndolo y

favoreciéndolo o aun amándolo, aun así, de eso de ningún modo se sigue que el Ser divino, en Identidad con la Esencia, de alguna manera esté en las criaturas, ni siquiera participado, o tampoco como se supone que la causa influye en el efecto.

Con lo que, en virtud de la presunta participación del Ser divino en las criaturas, así como de la asimismo presunta divina causación de éstas, Dios estaría en alguna medida involucrado en ellas, y por cierto como más íntimo incluso que el ser de ellas, según indicaba san Agustín al decir que Dios es *interior intimo meo et superior summo meo* ²⁶.

Sin embargo, para sentar dicha por así llamarla “asistencia” de Dios en lo más íntimo de la criatura basta entender el acto de ser creado, se sugiere, como un completo y exclusivo depender respecto del Ser divino, de su eterna Disposición y Dispensación; además, de este modo mejor se explica el por así llamarlo “conato” del ser creado, sobre todo del personal, por en cierto modo alzarse por encima del propio ser, y como hacia Dios, ya sea en busca de Él o, como también cabe, presumiendo estar en vía hacia una pretendida identidad.

Por otro lado, de que Dios desde luego conoce la criatura en modo alguno se sigue que las esencias creadas “preexistan” como presuntas “ideas” en la Mente divina (santo Tomás admite incluso la existencia en Dios de las ideas acerca de las criaturas creables también si llegara a ser imposible que existieran); porque en esa presunta preexistencia de ideas divinas en el Vivir de Dios de un lado se supone y extrapola la distinción por cierto “ideal”, y que en Dios exigiría cierta distinción en el inteligir; así como de otro lado se imagina la creación de acuerdo con el tiempo, que cabe sólo en el distinguirse real inherente a la criatura extramental,

Con lo que la alternativa para entender la distinción real de esencia potencial y acto de ser en la criatura, sin presuponer la esencia respecto del acto de ser, ni siquiera como idea divina preexistente, es equiparar la esencia con el distinguirse real, justamente dinámico o potencial, del acto

²⁶. San Agustín, *Confesiones* 3,6,11.

de ser creado, en cuanto que éste carece de identidad y así es realmente distinto respecto de Dios.

A su vez, el por así llamarlo “advenimiento” en la divina Sabiduría del distinguido conocimiento acerca de lo creable y creado, y ya que en Dios sin más existe el que cabe tomar como “auto-conocimiento”, se corresponde, se sugiere, con el venir el Verbo en Cristo a ser de acuerdo con un divino-humano conocimiento, y, se conjetura, *in principio* para posibilitar la creación y la elevación.

Y de esta suerte las esencias en modo alguno preexisten respecto del acto de ser, sino que precisamente se distinguen entre ellas por cuanto que los actos de ser creados son a su vez distintos por de distinta manera distinguirse realmente respecto de Dios, esto es, por de distinta manera carecer de identidad; pues de un modo carece de identidad el mero *persistir* yendo adelante como principio o *comienzo sin cesar ni ser seguido*, mientras que de otro el ir adelante de acuerdo con una primaria e intrínseca dualidad, o según el carácter de *además*.

Así pues, según santo Tomás la creación de entrada comporta la dependencia del ser carente de identidad, y que de tal modo es según distinción real en su “esenciar”, es decir, en su esencia según que realmente se distingue de su ser, respecto de la Identidad divina de Ser y Esencia, según la que el “Esenciar” de Dios plena y simplemente es, por encima de cualquier distinguirse real, pero asumiendo el Aquinate que según presunta participación de la criatura en o de Dios, y según divina presunta causalidad.

Al cabo, en vista de que santo Tomás en modo alguno excluye que la distinción real de esencia y acto de ser comporte cierta composición en la que en alguna medida se presuponen los “elementos” que integran el presunto compuesto, explica la indicada dependencia según las nociones de causalidad y de participación; con lo que la esencia sería una participación en o de Dios de acuerdo con las presuntas ideas divinas a manera de causa ejemplar, mientras que el acto de ser sería una

participación asimismo de o en Dios como presunta causa eficiente suprema, y equiparando el acto de ser con la última actualidad de la esencia tomada como cierto plexo al cabo formal, según la que dicha esencia viene a ser o a existir.

Con lo que, paralelamente el Aquinate explica la composición de esencia y ser de acuerdo con las nociones de acto y potencia, y de causalidad, mas presuponiendo cierta recepción del ser por parte de la esencia, según lo que ésta tendría carácter de sujeto respecto del ser, y de suerte que sería potencial al modo de la materia respecto de la forma, también si estribando en cierto plexo de formas o, incluso, en una sola forma sin materia.

Pues entre las presuntas composiciones a las que da cabida el intrínseco distinguirse real que como esenciar son los actos de ser creados, y en particular la criatura humana, resaltan las de lo inmaterial y lo material, lo anímico, mucho más si espiritual, y lo corporal; distinciones más bien que composiciones, pero que comportan potencial o dinámica distinción justo en el "esenciar", que por eso precisamente es dinámico y potencial, es decir, en la distintamente distinta actuosidad carente de identidad.

Ahora bien, cabe asumir la carencia de identidad de la criatura y su distinción real de esencia y ser, sin como sujeto tomar ni la esencia, ni, menos, el acto de ser, pero tampoco el presunto compuesto, que sería el ente, y, más bien, entendiendo dicho acto de ser creado, que por cierto es primaria actuosidad, aun si dependiente de Dios por carecer de identidad como acto de ser, a la par que justo por esa carencia de identidad comportando un intrínseco distinguirse real no menos actuable, mas dinámico o potencial, y que es su esencia; y esencia que como distinguirse real intrínseco que el acto de ser creado comporta en modo alguno sucede de una vez, con lo que equivale a un "esenciar" potencial o dinámico, pero de nada más distinto que de dicho acto de ser; con lo que la esencia en modo alguno precede ni recibe el acto de ser, sino que en cierta manera

lo sigue o lo acompaña según la distinta carencia de identidad de las distintas criaturas, que, señala Polo, se distinguen antes que por ser de distinta esencia presupuesta respecto del acto de ser, de entrada por ser actos de ser distintamente carentes de identidad, pues el personal según intrínseca dualidad primaria, y “redoblante”, del carácter de *además*, mientras que el extramental como *persistir* en cuanto al primario principiar o *comenzar*, que así *ni cesa ni es seguido*, y al cabo como primario causar.

De ese modo, en los organismos, se sugiere, el alma es la concausalidad eficiente, formal y final en la física actividad que en ellos es la vida, mientras que el cuerpo la concausalidad material, eficiente y formal de dicha actividad.

A su vez, en la criatura personal, indica Polo, el espíritu es de entrada el acto de ser personal, y no menos el “esenciar” que de él en el hombre como en descenso procede, pues aun siendo avance de primaria dualidad intrínseca, y “redoblante” según el carácter de *además*, dicho acto de ser *carece de réplica* en identidad, por lo que le compete no sólo alzarse buscándola sino también en cierto modo bajar suscitando encuentros según los que dicho esenciar se enriquece, y por más que le cabe rehusarse a tal buscar.

A su vez, en el planteamiento de santo Tomás, se indicó, el presunto compuesto de esencia y ser, a saber el ente, equiparado con la sustancia, sería a manera de sujeto tanto del acto de ser cuanto de la esencia.

Y así, también se indicó, para algunos intérpretes del Aquinate, a partir de Fabro, la presunta participación según la que la creación se llevaría a cabo sería en cierta medida dual, por un lado del acto de ser y por otro de la esencia, si bien la de la esencia sería la que permitiría distinguir los distintos actos de ser, de modo que la participación del acto de ser se reduciría a la distinción de esencias, que al cabo es la participación según el platonismo.

Sin embargo, sin admitir la participación como explicativa de la creación, basta que los creados actos de ser se distingan realmente de

Dios por carecer de identidad, pero de distinta manera según las distintas criaturas, pues de distinta manera esos distintos actos de ser carecen de identidad, según lo que comportan un distinto distinguirse real dinámico o potencial, es decir, un distinto "esenciar" y, así, distinta esencia.

Y de esa suerte en modo alguno la distinción de esencias se presupone respecto de la de los distintos actos de ser.

En último término, de ninguna manera la esencia es a modo de recipiente del acto de ser, lo que se considera cuando esa esencia es *supuesta* según el humano inteligir objetivante y *extrapolada* fuera de tal inteligir, primero como presunta idea divina asimismo presuntamente puesta por Dios en la existencia al ser creada, y tomando ese poner en la existencia como divina causación eficiente, mientras que la divina ideación como causalidad divina ejemplar, y presuponiendo a la par que las criaturas son cierto dirigirse hacia Dios como causa final, pudiendo las libres apartarse de él.

A la par, de entrada dichas esencias supuestas serían participación de la divina Esencia como Plenitud de ser, y que en Dios es según Simplicidad, mientras que en las criaturas sería según cierta partición y parcialidad.

Sin embargo, en lugar de al crear de algún modo "trasponer" Dios las esencias como ideas fuera de su Mente, crea actos de ser justo en cuanto que distintos respecto de Él, con lo que la creación es antes que apenas un poner en existencia unas por Dios inteligidas esencias, otorgar actos de ser carentes de identidad, concediendo el extramental, o bien donando los personales, pero sin que en ellos exista nada divino, menos parcialmente o en parte.

No obstante, en el reciente tomismo, como en el de Fabro, se considera que son participados los actos de ser, aunque de acuerdo con una presunta "intensidad" que al cabo se corresponde con la distinción de esencias, de modo que sin notar la distinción de los actos de ser como

tales, esto es, según que son primaria actuosidad como exclusivo y completo depender respecto de Dios.

Y tampoco se precisa esa presunta participación “intensiva” del ser según las distintas esencias, que son por Dios inteligidas en modo alguno aparte del acto de ser según el que son o existen al ser creadas, sino que desde luego las entiende Él al entender los respectivos actos de ser creados, y sin que tampoco tenga que presuponer éstos, pues, siendo Dios eterno, los entiende, aunque, se sugiere, sin que sea eterno el entenderlos, sino se sugiere, *in principio*, aun si por encima de cualquier duración; y de acuerdo con el distinto carecer de identidad que les compete, según que comportan un distinguirse real, según el que les concierne una distinta duración —al cabo evieterna o bien temporal—, que por lo demás es perpetua, puesto que por esos actos de ser depender de Dios, que es eterno, son actos de ser inconsumables, aun cuando muchas de sus distinciones reales puedan dejar de ser, sobre todo en la esencia del ser extramental.

De manera que la divina Comprensión acerca de lo creable y creado, se ha sugerido, en lugar de eterna es, y, se conjetura, de una vez en Cristo, *in principio*, esto es, sólo en vista de la creación y la elevación, que en modo alguno son eternas, aunque tampoco por eso sin más temporales, pues la temporalidad concierne apenas a la esencia del ser extramental; mientras que a la esencia de las criaturas espirituales, una duración de tipo más alto que temporal, según la evieternidad, también a la humana, aun si comportando ésta en su “esenciar” la individual naturaleza psico-orgánica tomada de los progenitores, y que, después del pecado original es insuficientemente recibida en el espiritual “esenciar” de la persona humana, lo que da cabida al tiempo histórico.

De donde a su vez de esa manera cabe de lado dejar por lo pronto la noción de ente a la par con la de esencia presupuesta respecto del acto de ser, así como por cierto la noción de sujeto, a la par con la de objeto, pues en último término las dos son extrapolación de los entendidos en

cuanto que objetivados por el hombre según *presencia mental* como actualidad, lo que por lo pronto en el planteamiento platónico concerniría a las ideas en el lugar celeste, ya que cada una constaría perpetuamente como lo mismo, pero asimismo a las esencias si supuestas y extrapoladas.

Así que lo creado, antes que un ente o que una esencia dotada de existencia, es el acto de ser en tanto que carente de identidad, y como tal acto ajeno a cualquier constancia o mismidad, si bien distintamente distinguible respecto de Dios por como tal acto primario o de ser distintamente carecer de identidad, y según lo que le compete un distinto distinguirse real en calidad de esencia, mas tampoco constante y el mismo, pues dinámico y potencial; y por cierto sin que el correspondiente distinguirse real como potencial dinamismo se equipare sin más con el cambio o el devenir, que por su parte atañen justo a los objetos tomados como sujetos de una diversidad de reemplazables atributos no menos objetivados.

Así pues, las criaturas son, y de distinta manera, en Dios o a Él en cierto modo inmanentes según que las abarca, y no sólo al crearlas sino de entrada en tanto que creables; y tanto más al elevarlas, puesto que, se sugiere, en Cristo las admite cabe su Intimidad; y son de antemano creables, creadas, o no sólo elevadas, se sugiere, en Cristo, y más aún que a través de Él restauradas después del pecado. Y justo al ser las criaturas por Dios abarcadas y admitidas las personales en la divina Intimidad, son por Él en cierta manera “transidas” como si Dios viniera a ser inmanente a ellas; lo que en particular sucede con la elevación, según la que Dios Padre, con el Hijo y por el Espíritu Santo, moran en la intimidad humana²⁷, pero que más bien, se sugiere, equivale a morar la criatura personal en la divina Intimidad, y de modo que por cierto Dios las abarca también “por dentro”.

Desde donde, la compatibilidad de la cabal y, más aún, *inalcanzable* e *inabarcable* trascendencia de Dios respecto de las criaturas, aun si

²⁷. Cf. *Evangelio según san Juan* 14,23.

respecto de ellas, glosando a san Agustín, Él es más intrínseco que el ser que cada criatura es; esa compatibilidad resalta ya que nada de ninguna criatura está fuera de Dios, ni le es ajeno, pues Él lo es, aunque de manera máximamente superior, así que "máximamente distinta"; y no obstante, ninguna criatura por la sola creación está "dentro" de Dios, porque nada de ella es Dios ni del Ser o Esencia de Dios, ni nada de Dios es o está en la criatura.

Así que Dios, su Ser o Esencia, abarca la criatura, el ser y esencia creados; de donde el entero ser que la criatura es por Él es comprendido, inteligido; y asimismo queda a su disposición; aparte de que ella, siendo, es un enteramente depender de Dios.

Y de esa suerte Dios es más primario en la criatura que lo que en ella es primario, a saber, que el ser y la esencia creados; con lo que además, glosando a santo Tomás, Dios es o está en la criatura "por inteligencia", pues sólo Él la entiende plenamente; "por ser o esencia", ya que ella es por Él o gracias a Él, y "por libre disposición", en cuanto que ella, en su ser y esencia, no menos que en su actuar queda completamente a merced de Dios, sin que a Él se le exija actuar como distinto de ser Dios; al cabo, para Dios ser más intrínseco a la criatura que el ser de ella, le basta ser.

También de esa manera se elude en la criatura, de entrada en cuanto a la creación, el llamado "extrinsecismo" en lo concerniente a ser ella por Dios creada; porque ser la criatura creada en modo alguno es extrínseco ni al ser ni a la esencia que ella es.

Y con mayor motivo se elude ese extrinsecismo en la elevación de la criatura personal a la Vida divina, pues mediante esta elevación Dios en la Vida íntima de su Ser o Esencia la introduce, esto es, en su Intimidad introduce el ser y la esencia creados, sin tornar la criatura en Dios ni mudarla como la criatura que es, y, mucho menos, tornarse Él en creado.

En cambio, se encuentran dificultades en cuanto a la compatibilidad entre la trascendencia de Dios respecto de la criatura y la así llamada

“inmanencia” de Él en ella, si la **distinción** real de esencia y acto de ser se entiende como una composición que hubiera de resultar del presunto participar de la criatura en o de Dios, o bien de una asimismo presunta causalidad divina, o de ambas, pues si no Dios, al menos lo de Dios participado o por Él causado en la criatura, habría de ser distinguible en el presunto compuesto de acto de ser y de esencia, es decir, en el ente, cuando, más bien, Dios abarca el creado acto de ser, por cierto sin reducirse a él, y de ese modo asimismo la esencia, y de Él siendo ese acto de ser máximamente distinto.

Porque, al cabo, la criatura en modo alguno estriba en el supuesto ente en cuanto que presuntamente compuesto de esencia y ser, sino que equivale sin más al acto de ser cuya distinción con Dios es no sólo el distinguirse real que le compete, y que es su esencia o “esenciar”, sino ese acto de ser en tanto que carente de identidad; y que de tal suerte es por Dios abarcado, comprendido, dispuesto y dispensado sin que Dios tenga que actuar ni por así decir “intervenir” en la criatura, pues sin más o simplemente siendo ella un de Él depender, que Dios otorga según que dispone que la criatura sea.

Porque no menos se encuentran dificultades en cuanto a la compatibilidad entre la trascendencia de Dios respecto de la criatura y el que le sea de alguna manera intrínseco, y más íntimo que el ser propio de ella, debido a que se presupone que tanto la creación cuanto la elevación son de un lado ciertas actuaciones divinas, pero, además, *ad extra* de Dios, y ya que en modo alguno competiría a Dios trascender lo que le fuese exterior, ni tampoco ser intrínseco a ello sin comprometerse según lo que a Él le es *ad intra*, y que a su vez se toma con carácter de actuación, de actividad inmanente al propio Dios. Al cabo, las dificultades se siguen porque de ese modo se extrapola a Dios la condición peculiar del actuar de la criatura, por más que espiritual.

En definitiva, es viable entender no sólo la creación sino también la elevación sin apelarse a ninguna participación de la criatura en o del Ser o

el Vivir de Dios, ni a una presunta "auto-comunicación" de Él, o sin que el Ser o Vivir divino en alguna medida o de algún modo viniera a ser en o de la criatura; sino la creación como un otorgar Dios que la criatura sea, concediendo que sea la extramental y donando que sea la personal, y la elevación como cierto ser ésta acogida, en Cristo, cabe la divina Intimidad.

Y de esa manera se elude la dificultad para distinguir la presunta participación de un lado según la creación, considerada "natural", y de otro la no menos presunta participación según dicha elevación o "sobrenatural"; porque al cabo el ser creado es sin más por Dios otorgado como distinto respecto del Ser divino, y el extramental apenas concedido, a la par que el personal además donado; mientras que el ser la criatura elevada se corresponde, se ha sugerido, con que por lo pronto incoativamente según la Gracia y al final según la Gloria sea ella admitida, en Cristo y según el Espíritu Santo, cabe la paterna Intimidad divina, con lo que en la criatura personal viene a ser espirado si no dicho Espíritu Santo, que sólo es espirado cabe Dios, el Amor divino como Gracia de Dios.

2) OTRAS INDICACIONES EN TORNO A LA INSUFICIENCIA DE COMPRENDER LA CREACIÓN Y LA ELEVACIÓN DE ACUERDO CON LA PARTICIPACIÓN

La creación tradicionalmente se ha explicado, a partir de santo Tomás de Aquino, de un lado según la distinción real de la criatura respecto del Creador por ella a su vez comportar distinción real de esencia potencial y acto de ser, y de otro mediante la al cabo imagen de participación, aun si por Platón de manera tentativa adoptada en filosofía; de ese modo, adaptando a su vez el llamado "ejemplarismo" de las ideas y la correspondiente imitación de ellas, las criaturas serían cierta participada copia o imitación de esas presuntas ideas, ya por san Agustín localizadas en la Mente de Dios.

Asimismo en teología se apela a la imagen de participación para explicar que la criatura personal es elevada a en y con Cristo quedar admitida en la Vida íntima de Dios, pues la Gracia se cifraría en una más alta participación en o de Dios; elevación que a su vez acontecería mediante cierta "nueva creación", y de modo que la criatura de alguna manera participaría de las Relaciones intratrinitarias, por lo pronto en unión con Cristo, el Verbo e Hijo de Dios Padre, y según el Favor que es el Espíritu Santo.

Sin embargo, desde luego por la participación apenas ser una imagen, pero también porque incluso en la mera creación al participar en o del ser asimismo se participaría en o de Dios, de modo que Dios quedaría involucrado en la criatura, al igual que por cuanto que en la presunta participación según la Gracia la persona creada sería de alguna manera admitida en el Ser como Esencia de las Personas divinas, esa imagen resulta si no errónea, confusa e insuficientemente explicativa del depender respecto de Dios que lo creado es, y, más todavía, del ser la criatura personal en Cristo admitida en la íntima Vida divina.

a) Imagen de participación en filosofía y en teología

Por lo pronto, al en filosofía y en teología mediante la participación explicar el depender respecto de Dios del universo de lo que creado se asume la imagen de todo y partes, según la que, al parecer de Platón, por lo pronto las ideas separadas en un mundo celeste serían totalmente lo que de acuerdo con cada una de ellas es ideado, mientras que la pluralidad de lo material y en movimiento, así como sensible, sólo parcialmente sería eso que las ideas son.

A la par, en el platonismo las ideas habrían de ser cierta participación en una primordial, al cabo el uno tomado como difusivo y por eso presuntamente como bien.

A su vez, en la presunta participación es viable discernir, de un lado, aquello en o de lo que se participa, esto es, "lo participado", también si participa en o de otro participado supremo, como las distintas ideas en o de lo uno y del bien; y, de otro lado, aquello que en parte es o tiene eso participado, es decir, "lo participante"; aunque asimismo, ya que sólo según "algo" lo participante participa de o en lo participado, pues si participa, también deja en ello "algo" imparticipado, por eso, aquello de o en lo que se participa, aun cuando quede en algo sin ser participado, no menos es lo participado.

De esa suerte, la participación se puede no menos seguir de un indiscriminado uso de la intelectual operación generalizante, de índole lógica, según la que, en distintos niveles, los particulares son plurales por compartir una idea común, la idea general, y que posibilita la lógica de clases.

Y si la participación es tal porque según ella apenas se toma cierta parte, lo sería también por sólo parcialmente tomar la parte, y así indefinidamente, porque se trata de una imagen, la de todo y partes, que, por lo menos mentalmente, puede indefinidamente ser divisible.

De manera que cuando la imagen (o idea) de participación se asume con miras a entender la creación, es decir, cuando lo presuntamente participado es el ser tanto como existir cuanto como ser de acuerdo con determinada esencia, eso participado habría de estar en el participante, en la criatura, pero más todavía en lo que es participado, en Dios Creador, que además sería imparticipado al menos en cuanto a la plenitud según la que Él es eso que es presuntamente participado por el participante, a saber, justo el ser; con lo que, en el participante, lo participado, esto es, el ser, estaría sólo en parte y parcialmente, y por eso de manera inferior a como en Dios, de donde apenas según cierta similitud respecto de Él, y de modo que la participación se conjuga con el ejemplarismo de las distintas ideas, a su vez participantes del uno o del bien.

Y de esa suerte ser participante del ser o en él equivaldría a participar de o en Dios como pleno Ser, a la par que a en calidad de ser asimilarse al Ser "total" o pleno por de entrada ser sólo en parte o parcialmente, pues de entrada al ser de acuerdo con determinada esencia, y además de seguro siendo parcialmente la esencia que se es; en último término, justo por la criatura ser el ser y esencia que es sin en plenitud serlo, pues sólo parcialmente o en parte, sólo de manera presuntamente participada se corresponde con el Ser que Dios es en plena Identidad de Ser y Esencia; y eso de seguro es lo que santo Tomás indica con las expresiones *esse per essentiam* y *per participationem*.

Asimismo en vista de una alternativa que sólo a partir de santo Tomás se suele considerar, pues a veces indica que por ser en Identidad con su Esencia Dios es plenamente su Ser ²⁸, la criatura sería presuntamente un participar no sólo en o de lo que Dios es de acuerdo con cierta esencia distinta de ella ser, sino a la par un participar en o del ser, y aun la esencia, que dicha criatura es.

²⁸. Cf. Santo Tomás de Aquino *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* q.7 a.2 ad 4: *in Deo est esse purum, quia ipse Deus est suum esse subsistens; in creatura autem est esse receptum vel participatum.*; *Suma contra los gentiles* II 52: *Deus est suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse.*

A la par, en la medida en que en el presunto participante lo participado se corresponde con cierta similitud de aquello que es participado según que a éste le corresponde sin parcialidad, eso participante es al cabo inferior a lo participado; y en atención a que presuntamente se participa asimismo de alguna idea divina, y ésta a su vez del uno o del bien, lo participado se equipara con cierto modelo o ejemplar por justo ser eso según plenitud.

Y de ese modo el ejemplarismo es tomado como alternativa para según la fe judeo-cristiana en lo concerniente al bíblico relato de la creación en teología asumir la doctrina platónica de la participación, y respecto tanto de ser cuanto de la esencia de lo creado.

Sin embargo, en el planteamiento platónico tanto el ejemplarismo cuanto la participación conciernen antes que a actos o actividades —al cabo “actuosidad”—, a solas ideas como formas (*eídee*), que, con todo, a partir de la comprensión aristotélica en último término se equiparan con esencias inteligidas (y, se sugiere, sólo objetivamente), y que como tales asimismo se presuponen en la Mente de Dios; divinas comprensiones acerca de lo creable y creado que, según la Revelación ²⁹, conciernen al Verbo del Padre, y, se sugiere, en y por Él manifestadas y dispuestas, así como “expresadas” en las criaturas según el Favor que es el Espíritu Santo.

Y seguramente por eso en lo concerniente por lo pronto a la creación santo Tomás apelaba asimismo a Aristóteles, y no sólo a Platón, concediendo primacía al cabo a la noción de acto respecto de la de forma, y sin que cupieran formas sin intelección respecto de ellas.

Por su parte, la existencia en Dios, y precisamente en el Verbo, de distinguidas comprensiones acerca de lo creable y de lo creado, se corresponde, se sugiere, con que el Verbo viene a ser abreviado y como abajado en cuanto a la forma o manera de ser Manifestación y Disposición

²⁹. Cf. *Evangelio según san Juan* 1,3; San Pablo, *Epístola a los colosenses* 1,15-17; *Epístola a los efesios* 3,9.

por lo pronto en cuanto a la divina Sabiduría, y de suerte que en lugar de sólo inteligir su divino Ser, asimismo intelige lo distinto de Él, y aun cuando esta intelección en modo alguno se añade a la de su Ser; y esa abreviación y como abajamiento del Verbo posibilita la creación y con mayor motivo la elevación de las criaturas personales, incluido el hombre, por lo que, se conjetura, hubo de ser *in principio*, si bien según Cuerpo de carne de sola divina Comprensión acerca de lo creable extramental. Y de ese modo cabe entender la Encarnación y enhumanación del Verbo en Cristo *in principio*, es decir, respecto de la creación y la elevación, así que no sólo *in tempore* respecto de la salvadora Redención después del pecado original.

Alternativamente, si la participación se hace corresponder con el ejemplarismo de las ideas divinas, en cuanto que el participante sería similitud o semejanza de aquello que es participado, esto que es participado, al cabo Dios, podría como tal quedar por entero imparticipado, al menos en la medida en que el participante más bien que una parte de ello, tan sólo participa de acuerdo con cierta si no semejanza del imparticipado, con un a Él asimilarse. Y de ese modo se evitaría tomar la participación tan sólo imaginativamente.

De esa suerte, en lugar de propiamente participar en o de Dios, la criatura estribaría en un activo asimilarse a Él. Y también de este modo se ha interpretado la tomista comprensión acerca de la participación ³⁰.

Aunque a la par otros procuran eludir la imagen de un tomar la criatura parte en Dios, indicando, según lo antes mencionado, que ella participa de su propio ser, o que lo va siendo parcialmente, mientras que Dios por Esencia es "su" Ser, sin participación de ningún tipo ³¹.

³⁰. Es la aludida propuesta de Javier Pérez Guerrero en *La creación como asimilación a Dios*, Eunsá, Pamplona, 1996.

³¹. De este modo sugieren interpretar la participación en santo Tomás A. Llano siguiendo a F. Inciarte en *Metafísica después del final de la metafísica*, Cristiandad, Madrid, 2007, así como S. L. Brock, en *La filosofía de santo Tomás de Aquino: Un esbozo*, Encuentro, Madrid, 2025 (original de 2015).

A la par, puesto que el participante carece de plenitud respecto de aquello de o en lo que participa, se suele admitir que ha de ser causado por aquello en o de donde se participa lo participado; en consecuencia, si se participa en cuanto al ser, la creación como participación equivaldría a causación del ser, equiparada con la creación ³²; y causación que a su vez se atribuye respecto de la elevación, según la presunta causación de la Gracia, que de esa suerte sería si no otra criatura en cierta manera añadida respecto de la primera creación, la renovación de ella.

De esa suerte se suelen tomar como en cierta medida equiparables participación, similitud o asimilación y causalidad; con lo que la creación estribaría en participar de acuerdo con cierta causada semejanza respecto de Dios. Y de ahí también que se suela tomar la participación como correspondiente con la llamada “analogía del ser”.

Por su parte, en la incipiente teología cristiana de los siglos segundo y tercero de alguna manera se asume la versión medio-platónica de la participación, y según la que las ideas estarían unidas en o según cierto también divino *lógos*, a su vez supeditado al uno; y serían participadas en lo distinto de Dios de acuerdo con un no menos divino *pneûma*, también supeditado al uno y al *lógos*.

Más tarde, a partir del siglo cuarto, asimismo en la teología cristiana se toma en consideración el neoplatónico planteamiento sobre la participación, aun si procurando eludir la idea de emanación, al menos en lo que de “necesitarismo” conlleva, es decir, en cuanto que la creación de Dios derivaría según necesidad en lugar de según libertad; y ya que a la vista de la Revelación se admite que crear es un libre otorgamiento de Dios, y, más aún, de acuerdo con el amar, que ciertamente es libérrimo.

Y más todavía que en el platonismo medio, en el neoplatonismo en cierto modo se toman en cuenta nociones de Aristóteles, aunque concediendo prioridad a la potencia sobre el acto, pues según la

³². Y es así como en el tomismo interpreta la participación C. Fabro en *Participación y causalidad según santo Tomás de Aquino*.

emanación el participar se equipara con cierta actividad, aunque degradativa, que procedería desde el uno-bien, a su vez entendido como potencia suma (y así en cierta manera como libertad), mas sin explícitamente tomarla como causalidad (ni final, ni formal ni eficiente, ni mucho menos material), y tampoco según la condición de primaria "actuosidad", que el Estagirita apenas vislumbra respecto del existir incluso de lo distinto del uno primero, y que santo Tomás asimismo en lo creado considera según la noción de acto de ser.

Desde donde, para santo Tomás, incluso con base en la manera neoplatónica de entender la emanación, aunque desde luego según libertad, la participación respecto de Dios comportaría no menos primaria principiación como peculiar causalidad si no más alta que la de cualquier de las consideradas por Aristóteles, al menos final y eficiente, pues en modo alguno formal ni material (o formal sólo según ejemplaridad); y de modo que en el participante, en la criatura, Dios habría de principiar o causar lo participado en calidad de semejanza Suya, y que a su vez sería cierto primario principiar, mas carente de Identidad, que es lo propio de Él. Así, el Aquinate describe la creación como *emanatio totius entis a causa universali*³³.

De todas maneras, aparte de que según la platónica imagen (o idea) de participación el proceder de lo distinto de Dios sin más sería necesario en lugar de libre, por eso, sin precisiones y sin ajustes, esa imagen (o idea) respecto de lo divino, a la par que la de causalidad, resultan difícilmente compatibles con la fe revelada, pues pueden conllevar cierto panteísmo, según que "todo" es parte de Dios o parcialmente divino (y por eso al menos se excluye que Dios sea causa formal de lo creado), o incluso "panenteísmo" en cuanto que un ente o ser total o común englobaría a Dios y a las criaturas. De ahí que santo Tomás señale que la emanación de lo creado por parte de Dios, y a través del Verbo, sea libre

³³. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I 45 1.

por sin más ser espiritual, intelectual ³⁴, incluso respecto de lo extramental en cuanto que comporta causa material, pues creado en tanto que inteligido, y al cabo según el Amor.

En definitiva, apelar a la participación resulta además de insuficiente, se sugiere, inadecuado para en teología explicar la creación (y, tanto más, la elevación); por lo pronto lo es para en filosofía explicar la procedencia de lo plural a partir de lo uno, pues ni con ello equiparado Dios, es una totalidad de la que las criaturas tomaran parte o tuvieran alguna parte en común, ni siquiera según analogía, porque si bien nada de las criaturas falta en Dios, en Él, asimismo se sugiere, es “máximamente distinto”; ni tampoco junto con Él lo creado es una totalidad en la que sólo Dios fuera *totaliter* lo que las criaturas *partialiter*, ya que en último término tanto el uno cuanto con mayor motivo Dios, como tales son estrictamente imparticipables; y al cabo, valga insistir, porque la participación es apenas una imagen que solamente cabría tomar a manera de metáfora, tal como señala Aristóteles al criticar a Platón.

De manera que las alusiones a un todo y a sus partes, así como a lo tomado total o bien parcialmente, son apenas imágenes, al cabo según proporciones, así que inexplicativas del ser creado en cuanto que en su actividad o “actuosidad” de ser por entero equivale a depender del Ser divino; pero además conciernen a cierta proporcional distinción entre formas o formalidades, sin tampoco dar así razón del acto o actuosidad que “está en juego” según esas formas o distinciones proporcionales.

Porque en último término la participación es viable tan sólo respecto de formas o formalidades, más bien que respecto de actos, mucho menos si primarios o como actos de ser; al cabo, nada puede ser participando de o en un acto de ser ajeno, distinto; a la par, ningún acto de ser participa como tal de otro; ni siquiera la criatura como acto de ser participa del divino Acto de ser, aun cuando por entero sea un de Él depender.

³⁴. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Suma contra los gentiles* IV 11.

A su vez, cuando la participación se presume respecto del ser como acto, éste queda reducido a actualidad, que desde luego es acto, pero constantemente el mismo; y a actualidad por eso sólo en cuanto a formas equiparados con plexos de distinciones; con lo que en definitiva se participaría en o de una actualidad formal suprema, que abarcaría las formas cualesquiera, o bien con carácter de forma formalísima a partir de la que en un presunto diverso grado o intensidad inferior serían actuales las otras diferentes formas; y de este modo la toma santo Tomás (*esse est actualitas omnium actuum vel formarum* ³⁵); no obstante, la imagen de grado o de intensidad es mera proporción, en modo alguno distinción cualitativa ni, menos, de esencia.

Por otra parte, en atención a la distinta presunta participación respecto del uno así como respecto de las ideas, y en santo Tomás como participación del ser según distintas esencias, a la par vinculada con la presunta causalidad o principiación divina sobre la criatura; es decir, en atención a la distinta participación de la criatura como acto de ser de acuerdo con esencia potencial, a la par que a la presunta causalidad respecto del acto, o respecto de los actos con los que se equiparan las formas, algunos tomistas distinguen una presunta participación “trascendental” de la perfección justo trascendental de ser, y que se correspondería con la asimismo trascendental causalidad, y otra participación y causalidad en cierto modo “predicamentales”, a saber, de las perfecciones según las que se distinguen las creadas esencias, a su vez tomadas como naturalezas, y por parte al menos de los correspondientes individuos; pero, aun de esa suerte, la presunta perfección trascendental sería para el Aquinate tan sólo la actualidad de las demás perfecciones formales.

Al cabo, al sostener que la presunta participación trascendental o del *esse* es de acuerdo con la distinción de las esencias, este nivel de

³⁵. Cf. Santo Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* q. 7, a. 2; ad 9; *Suma teológica* I 4 1 ad 3.

presunta participación se reduciría a la de **las** esencias respecto de una Esencia que habría de en plenitud colmar la perfección del ser, es decir, de la Esencia en Identidad con el Ser, y que según santo Tomás corresponde a Dios justo como Ser por esencia, en lugar de como ser por o según participación, y que el Aquinate a veces llama *natura essendi*³⁶.

b) Participación en el platonismo

Por lo pronto, Platón arbitra la participación para explicar cómo el mundo sensible, móvil y material habría de depender respecto de un presunto mundo inteligible, inmóvil e inmaterial, donde tendrían cabida ciertos arquetipos ideales o modélicos y así ejemplares respecto de las “cosas” o entidades del mundo inferior, y que serían perfectos, pero constantemente lo mismo cada uno, lo que comporta en lugar de sola determinación, más bien límite, al menos según lo considera Polo, pues impide una intelección más alta que detenida por esa constancia y mismidad.

Además, Platón habría apelado a la participación para dar cuenta no menos de la dependencia de las ideas, en su plural diversidad, respecto de una sola que fuese plena, y que por eso habría de ser superior incluso respecto del ser, puesto que éste se pluraliza, de donde ni siquiera apenas verdadera, sino más aún buena, pues por así decir bien “dispuesta” respecto de esa diversidad plural de ideas que de esa suprema participarían, o según que fuera por lo menos difusiva de su perfección, y admitiese grados inferiores a la plenitud exclusiva de ella como uno y como bien.

Pero Platón dejó inexplicada la participación respecto del uno y del bien, según la que a su vez de algún modo comunicarían las diversas ideas, y de la que se ocuparon los platónicos de los siglos posteriores, en última medida del neoplatonismo, en el que, asimilando nociones

³⁶. Santo Tomás de Aquino, *Suma teológica* I 45 5 ad 1.

aristotélicas, ante todo las de acto y potencia, también intelectivos, no menos que las de sustancia y accidentes según el esquema de las categorías, y sobre todo de acuerdo con una presunta emanación, es propuesta a partir del siglo IV de la era cristiana.

Y así de acuerdo con planteamientos del medio-platonismo y del neoplatonismo la participación habría de sobrevenir en dos niveles, el superior de las ideas respecto del uno-bien, o en él, y el inferior de las entidades naturales y sensibles respecto de las ideas.

Por otra parte, ni siquiera Platón, pues desde luego la rechaza Aristóteles, parece haber considerado la participación como suficientemente explicativa del ser múltiple y variante del que se tiene experiencia, y en relación con la constancia y mismidad con las que las ideas quedan al por lo pronto objetivamente inteligirlas.

Porque, además, Platón asume las ideas presuponiéndolas con respecto a cualquier intelección; en lo que también se centra la crítica del Estagirita, para quien el lugar (*tópos*) de las ideas ha de ser, antes que un supuesto mundo celeste, la intelección, el *noûs*.

De ahí que Platón hubiese arbitrado soluciones diversas, como el demiurgo, la imitación o copia de modelos, la producción artesanal, etc., y siempre sin acabar de explicar de qué manera el uno procede a ser aparte de uno constante y mismo, plural y diverso, admitiendo incluso la inconstancia del cambio, equiparado por lo demás con el movimiento; en esto se cifraba el "parricidio" respecto de Parménides.

Por lo demás, en las llamadas "doctrinas no escritas" de Platón, y que sus primeros seguidores habrían transmitido, se recurre a la pareja de uno y díada, según la que procederían tanto los números cuanto las ideas, que siendo plurales, a su manera conservan cierta unidad, y por cierto la mismidad constante; pues sin ser el uno, cada idea es una, ella sola, así como la misma y de índole constante.

Pero aun así la condición de la díada queda inexplicada, no menos que, en el *Timeo*, la de la *khóra*, en la que el demiurgo habría plasmado

las ideas; por lo pronto en cuanto a la díada, cabe sugerir, se trata de carencia o ausencia de unidad, a la par que de mismidad y constancia, que serían inseparables de lo uno, también mismo y constante, así como carencia o ausencia de condición meramente ideal en lo concerniente a la *khóra*; y que difícilmente serían distinguibles de cierta degradación, si no acaso incluso del mal.

También Platón deja sin esclarecer el por qué lo participante viene a participar en o de eso que participa respecto de lo en último término participado, a saber, si por necesidad, o bien por iniciativa del participante o de lo participado, o de ambos; y en cuanto al cómo o a la manera de participar de entrada sugiere que exigiría cierta imitación, según lo que en el participante lo que se participa sería imagen o semejanza del participado, que así sería paradigma, modelo o ejemplar; pero la imitación sería no menos cierta actividad, y Platón en modo alguno aclara si del participante o del participado, ni de qué carácter.

Por su parte, en el medio-platonismo se considera la tardía propuesta platónica acerca del uno y la díada, mientras a la par en alguna medida se mantiene la explicación del demiurgo que plasma las ideas en la *khóra* equiparada a su vez con la materia; mas en el neoplatonismo se propone la idea de emanación a partir del uno-bien como si fuese de algún modo constitutiva de ambos en cuanto que extremo final de dicho emanar.

A su vez, de seguro la idea de emanación es propuesta no menos como alternativa a la bíblica noción de creación, propagada por judíos y cristianos, aun si a veces impregnados de gnosticismo; idea de emanación que comporta, cabe sugerir, cierta síntesis de la participación platónica con la comprensión aristotélica del acto, de entrada en el nivel físico, al menos según el difundirse de la luz o de la iluminación, pero que de esa suerte conlleva necesidad como la de los procesos físicos.

Además, la emanación conlleva una dificultad en cuanto que lo plural al cabo nada sería distinto del uno, sino apenas su difusión, y degradativa,

por lo que exigiría cierto “recobro” de la plena unidad, o la completa superación del mal por cuenta del bien, que aún así seguiría incapaz de evitarlo.

No obstante, santo Tomás asume la idea de emanación, aunque, se indicó, con carácter libre, para explicar incluso la creación, al igual que el surgimiento de las potencias espirituales respecto del alma, no menos que el proceder del verbo mental en lo íntimo del acto intelectual; ahora bien, en cierta medida la elude en cuanto al proceder de las Personas divinas respecto del Padre, pues incluso el Hijo como Verbo, procede dentro del Origen y en su nivel, ya que en modo alguno es inferior al Padre; y tampoco el Espíritu Santo es inferior ni al Padre ni al Hijo, sino que de Ellos procede con carácter de Don o Amor.

Al cabo, si se admite la idea de emanación en Dios, del Hijo respecto del Padre y del Hijo, y del Espíritu Santo respecto de Ellos, habría de ser íntima al Padre o *in sinum Patris*, como dice san Juan, esto es, a la Altura del Padre como Origen.

Así pues, de acuerdo con las distintas versiones del platonismo se participa del uno-bien como forma simplicísima, pero sin desde luego participar de él según su plena unidad, sino sólo parcialmente, a pesar de que como tal el uno carece de partes, de suerte que éstas se vienen a encontrar apenas en el participante, y sólo así conciernen al uno en tanto que participado. De donde lo imparticipado e imparticipable del uno es su estricta unidad o, al cabo, se sugiere, identidad y, más aún, originaria.

Además, se indicó, Platón omite, al menos explícitamente, equiparar el uno-bien con una mente intelectual (*noûs*), aun cuando las ideas sean cierto término de atención intelectual que, por lo demás, de entrada concerniría al que llama demiurgo, que, en lo material-sensible, por lo pronto espacial (*khóra*), plasma las ideas.

En cambio, siguiendo indicaciones aristotélicas, a partir de los medio-platónicos de la época romana, se presupone que también la participación

respecto del uno-bien tiene cabida de acuerdo con cierta actividad intelectual.

De ese modo, en el medio-platonismo la participación de lo divino en el universo tendría cabida a partir de ideas o razones en Dios acerca de lo plural y diverso, y unificadas a la par que expresadas de acuerdo con un *lógos* concerniente al uno, inseparable de cierta mente o intelección; mientras que en el neoplatonismo más bien a través de la aludida emanación por cierto espiritual desde el uno y desde los unos inferiores por él emanados, que no menos serían mentes, y hasta detenerse o demorar en la materia, desde donde las mentes inferiores, o almas, pues vivifican cuerpos, podrían recorrer el camino inverso descubriendo que de manera más alta son en el uno primordial.

De donde el *lógos*, aun si divino, como "lugar" (*tópos*) y conexión (*koinonía*) de las ideas, y por cierto inmaterial, sería inferior al uno-bien, no menos que el *noûs*.

A su vez, según el neoplatonismo, el presunto acto según el que sobrevendría la participación correría por cuenta del uno primario de acuerdo con una difusiva emanación, si bien compete al participante el acto de retornar a la unidad.

Ahora bien, el acto de retornar en modo alguno es una participación del emanar, que se participa en las formas inferiores hasta llegar a la materia, que ni emana ni retorna, pues carece de forma y de acto. Porque la plenitud de o en los participantes según lo participado es asequible sólo según el retorno, pero sin que entonces quepa reiterar la emanación, que sólo concierne en cuanto que se participa del uno originario, que es la identidad. Con todo, algunos platónicos consideran que el uno es de alguna manera "más" uno a través del retorno, según lo que en la filosofía moderna se postula la voluntad como espontaneidad capaz de auto-determinación.

Por lo demás, el uno viene a ser participado por muchos unos que serían no solamente uno, sino uno y otro, y distinguiéndose según la

“otredad” de lo otro, por así decir cualitativa, que es indefinida por ser “a-misma” o carente de mismidad. Con lo que ser uno y otro concierne entonces no sólo a las ideas sino a su vez a la mente o intelección, que si en cuerpos distintos, es alma, y que a su vez sería participada por la materia como otredad concerniente a términos espaciales o temporales, es decir, meramente cuantitativa.

Paralelamente, dicho venir a ser lo superior participado por lo inferior se asume como emanación cuando se presume que la otredad inmaterial y la material de ninguna manera preexisten respecto del uno-bien; convicción que los medio-platónicos y los neo-platónicos habrían cobrado de los cristianos, pero manteniendo que la materia estribaría antes que en el mal, como se aseguraba en el gnosticismo, en cierto detenimiento (*monée*) que retiene y mantiene la emanación diversificando y pluralizando el uno según la otredad solamente material.

Por su parte, en la asimilación del platonismo por cuenta de la teología judeo-cristiana sólo implícita o indirectamente se suele afrontar, pues tan sólo para refutar las propuestas gnósticas, la dualidad, por oposición, de uno-bien y díada, según la que son posibles las ideas en tanto que diferentes; ni tampoco la de ideas y *khóra* o materia, según la que serían posibles las criaturas; además, en el gnosticismo tanto la díada cuanto más aún la materia son sin más equiparadas con el mal.

En la Biblia se indica que la iniciativa de que sean o existan criaturas como distintas del Creador, único y trascendente, es exclusiva de Éste, aun cuando se reconoce que Dios crea también criaturas libres con iniciativa respecto de su propio ser creado, lo que no obstante queda indiscernido según la sola imagen de participación, según la que aparte de que por alto se pasa la cuestión acerca de la iniciativa en el participar, se suele tomar en cuenta nada más que el despliegue principal o causal, ajeno a la libertad, también porque ésta denota cierto carácter intrasferible según el que en definitiva se habría de entender a la persona

como ser más alto que el ser extramental como principiación o causalidad; y carácter libre del que por cierto sería imposible participar.

Con todo, en el platonismo que manejan los gnósticos por lo común se admite que la materia se opone a la difusión o emanación luciente del bien, de modo que se equipara con la tiniebla y el mal.

En cambio, en el platonismo asumido en el cristianismo la materia es creada por Dios, y si no aparte del universo físico, al menos como cierto caos primordial, según se sugiere al inicio del *Libro del Génesis*.

De otra parte, asumida la participación con el cometido de explicar la existencia de la criatura en dependencia respecto del Creador, de entrada comporta que la criatura sea de acuerdo con una *similitudo* de alguna divina idea o forma participada, y de suerte que en virtud de "lo que" se participa es instaurada la indicada *communicatio* o *communio* entre el participado, Dios Creador, y el participante, la criatura; e incluso si al en alguna medida atender a la actividad de la criatura, o que ella es, el participar aconteciera mediante un "actuoso" asimilarse (*assimilari*) a manera de *atingere*, mas tampoco como libre iniciativa, excepto cuando el hombre lo asume como cierto incentivo de su actuación.

c) Crítica a la participación desde el aristotelismo

Ahora bien, ir más allá de las ideas o, como Platón busca, más allá del ser como esencia (*epekéinas téēs ousías*), aun cuando con carácter de idea presuntamente inteligible por sí sola, y pasando así hasta el uno y el bien, resulta insuficiente para abandonar la índole de idea, de ordinario con carácter de intelectual objetivación, esto es, de misma y constante comprensión respecto de algún tema, esto es, al cabo según lo que Polo llama *presencia mental* como sola actualidad.

A su vez, así como nada puede participar de una persona en cuanto que tal, o de su libertad, tampoco cabe participar de un acto primario como tal; por eso la participación concierne apenas a las ideas como

formas o determinaciones, que es de seguro por lo que Aristóteles en filosofía descarta el valor explicativo de la participación, ya que él apunta a atribuir prioridad al acto sobre la forma.

No obstante, en el neoplatonismo se presume que el uno-bien es no sólo idea o forma simple sino en cierta medida acto o, al menos, potencia pura como poder sumo y así presunta libertad (así se interpreta a veces a Plotino); y poder del que o en el que se participa de acuerdo con cierta emanación que de ese uno-bien procedería, aun si ineludiblemente, de donde al cabo según necesidad (la presunta libertad es apenas la del sumo poder, mas en modo alguno de eludir la emanación); y de esa suerte la noción de bien se corresponde con la de difusión, aun si conlleva degradación de lo participado en los participantes, o de suerte que resulta ajena al amor según que donal, que más bien alza al propio nivel.

Por lo demás, Aristóteles también critica la participación platónica porque al igual que la imitación de modelos le parece sólo explicación metafórica de la actividad, pues al cabo las ideas son ineficientes o inefectivas, aparte de que postulan una dualidad de ámbitos (que el Estagirita no obstante mantiene según la distinción de lo celeste o supralunar y lo inferior); y sugiere que la presunta similitud entre por ejemplo la idea de hombre y el hombre exigiría a su vez otra idea (argumento del “tercer hombre”).

Paralelamente, aun si Platón presume explicar lo real sólo desde lo ideal, mientras que Aristóteles sin más lo actuoso, en ambos lo primario se restringe a lo principal, y si como acto, causal. Desde donde se presume entender incluso la libertad o la intelección y el amar —por lo demás sin discernirlo del querer—, según cierto principiar o causar, aunque sólo fuera mediante la *méthexis* o la *mímesis*; y esta reducción se mantiene en la filosofía posterior.

Y puesto que de esa manera la participación concerniría a la primaria principiación o incluso causalidad, paralelamente, en las ulteriores fases del platonismo, que son las atendidas por la incipiente comprensión

teológica cristiana, aun si apelando a nociones aristotélicas, tanto la distinción cuanto la pareja presunta comunidad o comunicación (*koinonía*) entre la criatura y el Creador que según la participación habría de resultar, viene por eso a ser explicada a través de cierta divina principiación o causalidad en cuanto al ser y a la esencia, y de modo que a la par comportaría la llamada "analogía del ser".

De todas maneras, la participación es insuficiente explicación para el sobrevenir de los actos como tales, pues pertinente apenas en la medida en que en ellos cabe discernir formas, o equipararlos con alguna.

Con lo que los actos, desde luego si primarios, y aun si se entienden como creados o con carácter de depender respecto de Dios, existen sólo imparticipados e imparticipantes, como en cierta medida se descubre respecto de la libertad, según la que existe la persona, pues equivalente al acto o actuosidad primaria superior a la principal o causal; y por más que los actos primarios sean no sólo los personales, sino también el acto de ser extramental, cuya esencia, indica Polo, es el universo físico, sin que le competa una causa formal única ni tampoco ninguna definitiva.

Porque precisamente Aristóteles descubre el acto distinguiendo el acto perfecto por lo pronto según el conocimiento, y de acuerdo con la actualidad con carácter, cabe así considerarla, de actuosidad en el fin; mientras que el imperfecto según el movimiento como ir siendo según formas en calidad de determinaciones mas apenas yendo hacia la forma final; a su vez, de esa suerte las determinaciones y formas (y no sólo ideas), en lugar de ser respecto de lo indeterminado ideal, la *díada*, o de lo indeterminado material o espacial, la *khóra*, son en acto así como en potencia, como acto imperfecto en cuanto que justo en potencia mientras a la par es acto, de donde no sólo respecto de la materia sino de acuerdo con la eficiencia, es decir, como concausalidad formal, eficiente y material, y al cesar el movimiento en acto sólo según concausalidad formal y material; o bien en acto como actualidad, pues el Estagirita nota que el inteligir es acto sin potencia, ya que de entrada culminadamente o en el

fin, justo como acto perfecto; desde donde asimismo lo uno se viene a tomar antes que como idea suprema, como acto puro, supraformal, libre de potencia, aun cuando, en el posterior platonismo, según Plotino, como libertad entendida con carácter de potencia pura o plena.

De manera que el Estagirita descubre, de un lado, el “en acto” de la esencia, también si entendida como forma, y ésta aun como idea, aunque sin que dicho “en acto” se haya de reducir a mera facticidad o efectividad —o, respecto de la posibilidad de ser, como contingencia—, pues, como luego señala santo Tomás, intrínsecamente distinguido el acto de acuerdo con dicha esencia o forma, que así es potencial; y, de otro lado, Aristóteles nota el acto intelectual por lo pronto como acto que sin cesar es finalizado sin por eso acabar (aunque por eso detenido o retenido, o sin tampoco enriquecerse como acto, que es lo por Polo *detectado* como límite mental).

Ahora bien, como sucede con las ideas según Platón, incluso en Aristóteles **las** esencias se comprenden sin ser desprendidas respecto de la constancia y mismidad de la actualidad según la índole del humano inteligir objetivante, es decir, según la actualidad, que a su vez **se** extrapola a las formas fuera del acto de al menos objetivamente inteligirlas.

No obstante, el Estagirita en alguna medida vislumbra que la esencia en cuanto que es en acto en modo alguno se restringe según la extrapolada actualidad, pues equivale a «ser lo que era»; pero, incluso así, tampoco logra desembarazarla, se sugiere, de la constancia, unicidad y mismidad propias de la idea como intelectual objetivación, que *eximen* a ese “ser lo que era” de ser de acuerdo con la intrínseca distinción dinámica o potencial correspondiente al “lo que era”; porque, en último término, la esencia por lo pronto extramental es antes que sin más en acto como actualidad, cabe sugerir desde la heurística continuación del planteamiento de santo Tomás que Polo propone, más bien el dinamismo o potencialidad del acto primario cifrado en cierto “avance”, y así actuoso

como “ir adelante” o “ir delante”, así que esencia dinámica o potencialmente de acuerdo con un intrínseco distinguirse ese “lo que era”, sin que se mantenga constante ni lo mismo, o, al cabo, se podría decir, desplegándose o evolucionando,.

De ese modo, cabe sugerir, tanto Platón cuanto Aristóteles continúan el hallazgo de Anaximandro acerca de lo carente de determinación, mas por ésta exigido en la pluralidad y diversidad que le competen, pero el Estagirita aun si por la línea de Heráclito, que entiende el ser, por lo pronto el ser según la *phúsis*, como devenir, y antes que por la línea de Parménides, seguida por Platón, que entiende el ser como uno, en coincidencia con el inteligir, esto es, como noción intelectual, por lo pronto como idea, y al cabo según la “objetualidad” u objetividad, esto es, según constancia y mismidad.

Por consiguiente, la aristotélica prosecución del platonismo se cifra antes que en desde el *tópos* celeste trasponer las ideas a la *khóra* tomada como materia, que eso en alguna medida es lo que llevaría a cabo el platónico demiurgo, más bien en postular que las ideas, las formas, existen solamente como actos o en acto, aunque asimismo en potencia; y, además, en cuanto que para Aristóteles el acto es no sólo la causa eficiente según concausalidad con la causa formal y la material, como en el movimiento según que es acto imperfecto o sólo en vía hacia al fin, sino de entrada como en el inteligir, que es acto perfecto, o actuoso en la culminación.

Con todo, valga insistir, el Estagirita en modo alguno abandona o *desupone* la constancia y mismidad de las formas según que correspondientes a las ideas en tanto que se presuponen objetivadas de acuerdo con el humano inteligir como *presencia mental* según actualidad.

Y, en último término, de acuerdo con la idea de participación, mantenida por los posteriores platónicos, y puesto que se participa apenas de formas o determinaciones como ideas, nada más se participa que de cierta extrapolada noción, al cabo objetivada, equiparable con un plexo de

formas tomadas a manera de “notas” (o contenidos notados), y según actualidad constante y misma, cuya distinción y conexión, por lo demás, es tan sólo implícita, y en cuanto que, al participar, el participante tomaría parte de esas notas (o parte de una nota o de varias de ellas), o bien toma esas notas, una o varias, de modo distinto, al cabo parcial, a como son en el plexo formal del que se participa.

Sin embargo, al entender la causa formal física como causa distintiva o “distinguente”, y en concausalidad con las otras causas según las que Aristóteles entiende la noción de *phúsis*, se evita tomarla en calidad de supuesta y extrapolada forma objetivamente pensada, o según actualidad; y objetivación que sería de exclusiva índole mental, también si en la producción se toma con carácter de modelo o ejemplar; mientras a la par que en el cosmos se elude la repetición o reiteración de lo distintivo, en la que estribaría lo igual.

Y aunque todavía en el aristotelismo la causa material se equipara con la indeterminación, en último término, ideal, aun si como otredad espacio-temporal, cabe entenderla, según indica Polo, como causa estrictamente física, mas equiparable con cierto *favor* divino según el que el orden cósmico procede según *retraso temporal*, sin sobrevenir por así decir “de una vez”, o sin atropellarse o acumularse la diversidad distintiva equivalente a la causa formal, de acuerdo sin más con la causa final; correlativamente, el orden cósmico que compete a la causa final tampoco es equiparable con una forma complexiva y abarcante, sino, cabe sugerir, con la causa de que ninguna distintiva ordenación formal sea definitiva, o de suerte que cualquier orden es a su vez ordenable.

Además, aun cuando las causas formales físicas, de suerte que a-ejemplares, desde luego evitan la mera repetición, no obstante, varían en concausalidad con la causa final, pues con la eficiente concausan con el *antes temporal* equivalente a la causa material, por lo pronto en las naturalezas intracósmicas en evolución.

d) Crítica a la presunta participación del ser como acto en santo Tomás en vista del neoplatonismo

Así pues, en vista de que la participación es inviable respecto de actos como tales, o sin reducirlos a formas, participar de manera diversa el ser en cuanto que acto, que es como se presume que sobreviene la participación del ser tal como la asume santo Tomás de Aquino, y antes que sin más del uno o de las ideas, es atendible más bien que en cuanto al ser como tal, en último término en cuanto a las esencias según las que se distinguen las criaturas respecto del Creador, y que entonces se toman como formas de ser y según actualidad; o bien cabe, según más o menos, participar la esencia, si bien tomada como forma actual, lo que valdría para los individuos de una naturaleza, así que equiparando esencia y naturaleza, y tomándolas asimismo como formas, cuyo más o menos se debería a la materia.

Desde donde se ha pretendido arbitrar cierto participar el ser de acuerdo con un más o menos “esenciar” según dicho ser, o según la presunta “intensidad” de ser, tomando como forma antes que sólo la esencia, el ser, a saber, como una *forma formarum* o como la actualidad de las formas cualesquiera ³⁷; y tal sería la participación del ser llamada “trascendental”; mientras que la presunta participación respecto de las esencias por parte de los individuos, sería la llamada “predicamental”.

Sin embargo, en la medida en que las formas, aun si equiparadas con actos, se toman sólo según actualidad, resulta inviable, cabe sugerir, la noción de grados o de “intensidad” en cuanto a la participación del ser tomado a la par como la forma formalísima según la que son actuales las demás, y al cabo porque la actualidad estriba sin más en constancia y mismidad de la forma o determinación.

³⁷. De ese modo se ha propuesto, sobre todo a partir de C. Fabro (en *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*), interpretar el planteamiento de santo Tomás de Aquino en torno a la participación.

Desde donde, por una parte, antes que cada criatura participar del Ser divino de acuerdo con una distinción de esencias tomadas en último término como cierta restricción o límite del ser en plenitud tal como compete a Dios según la Identidad de Esencia y Acto de ser, a lo sumo participaría del ser que ella es, y que Dios concede o bien dona que sea, creándolo, como han indicado diversos intérpretes del planteamiento de santo Tomás³⁸; y de ese modo se participaría incluso de la esencia de ese acto de ser creado, en cuanto que la criatura va siendo su ser, es decir, ese ser suyo de acuerdo con distinciones, y de modo que nunca acabada ni definitivamente lo cumple; y, por otra parte, en lugar de que la esencia del creado acto de ser se haya de equiparar con una forma de ser según actualidad, el ser presuntamente participado, al que más bien Dios concede o bien dona que sea, y sin que lo haya de tomar ni de Él ni de nada distinto, es acto de ser justamente creado, es decir, un acto primario, distinto de los otros actos de ser creados, y de entrada distinto, señala Polo, el personal del extramental; y a su vez distinción de la que se sigue la de las esencias en cuanto que son el distinguirse real de esos actos de ser, con lo que sin que sea preciso apelarse a ningún tipo de participación.

Con lo que ni siquiera sería viable postular cierta participación en cuanto a los actos en lo concerniente la forma o determinación que les compete al ser inteligidos, pues sin que en modo alguno sea viable como tales formas según actualidad transferirlos o extrapolarlos fuera del inteligirlos, ni transferir la actividad o actuosidad de un acto a otro, mucho menos si primario, o como acto de ser, según la noción de santo Tomás.

Por su parte, en el neoplatonismo se presume resolver la cuestión de la compatibilidad entre lo uno y lo plural asociando la imagen de participación con la idea de emanación a partir del uno-bien, pero entendida como sola difusión según la a su vez imagen de esférica

³⁸. Según se anotó, de tal manera sugieren interpretar la participación en santo Tomás Incierte, Llano y Brock.

expansión de, por ejemplo, la luz, con lo que al cabo según necesidad física.

Porque los neoplatónicos, cabe de este modo glosar su postura, asumen a la par el planteamiento aristotélico entendiendo que la participación comportaría cierta potencia en acto (o por así decir “activada”), sin al parecer admitir el acto puro, o superior a cualquier potencia, pues al como Platón conceder prelación a lo ideal, el acto supremo también sería de índole meramente formal, aun si con carácter de pura simplicidad, o según el uno, y que como acto potente se reduciría a ser emanativo desde esa forma simple según lo uno y mismo; con lo que apenas difusivo, y según degradación, según la máxima: *bonum diffusivum sui*.

Y de esa suerte, a través de una difusión por lo demás imaginada como esférica, pues se presupone la suma perfección de lo circular, se daría cabida a otros “unos”, aunque distintos sólo en calidad de formas distintas, mas inferiores, aunque a su vez emanativas por ser potentes en acto, o difusivas; por lo pronto, emanaría el *noûs*, correlativo con el ser, y la *psukhée*, pero de manera que en la *reditio* al llegar a la materia, tendría que reasumirlos, “reabsorberlos”.

Por su parte, en Plotino la luz es no sólo física sino equiparable con la transparencia según la que las ideas, y en su origen o fuente, el uno, en modo alguno estorban a la intelección; según lo que las ideas se inteligirían entre ellas y ellas mismas en las otras.

Así que en el neoplatonismo el ser es no menos emanado a partir del uno, carente sin más de intrínseca distinción, admitida en cambio por el ser; y uno al que cabría reconducir por cierto el bien, que de esa suerte es considerado como “super-ser”.

Pues dicha emanativa difusión en modo alguno sería indefinida, pues la perfección de lo circular exige términos; por eso, al arribar la plural emanación al extremo de la postulada esfera, se detendría (*monée*) para

que a los últimos unos-otros participados cupiera regresar hacia el uno simplemente uno o uno-mismo.

Dicho extremo de la emanación difusiva sería la materia, y en lugar de como indeterminación formal carente de unidad, que es lo concerniente, cabe sugerir, a la platónica díada, ni como indeterminación espacial concerniente a la *khóra*, más bien como mero término o agotamiento de la emanación (y de la transparencia o luz respecto de la intelección) en tanto que acto, o como final de su potencia en tanto que poder difusivo.

Sin embargo, al como en santo Tomás asumir la propuesta de los neoplatónicos, en la filosofía y teología cristianas se rechaza la emanación al menos en tanto que necesaria o sin que admita alternativa, pues ellos la habrían de seguro arbitrado para contraponerla a la bíblicamente revelada creación del entero universo por parte de Dios; así que de acuerdo con el neoplatonismo la emanación procedería según necesidad, incluso tomado el uno como libre según sumo poder u omnipotencia, pero sólo difusiva.

Por su parte, sin cabida en la teología cristiana para una difusiva emanación, que sería libre apenas en tanto que dispositiva de acuerdo con un supremo poder emanativo, aunque ineludible o ineluctable, y así necesaria, a partir al menos de san Agustín se postulan las distintas formas como ideas en la Mente divina, pues se equipara a Dios con el uno, pero tanto más que bueno según que difusivo, amoroso, de suerte que esas ideas serían en el Verbo divino manifestadas y dispuestas a manera de formas ejemplares respecto de las criaturas, para que, por cierto bajo la Inspiración y Favor que es el Espíritu Santo, viniera Dios a concederles ser como existencia, a través de un presunto acto divino que se suele entender a manera de eficiente producción, pero sin presuponer la materia, pues ésta sería, siguiendo a santo Tomás, con-creada, no menos con la duración según tiempos en la esencia extramental.

A su vez, y a partir de la crítica de Aristóteles a Platón, las ideas en cuanto que esencias equiparadas con formas pueden existir sólo si en acto ya sea en el cosmos, como causas formales concausales con las otras causas, ya en la intelección, en el *noûs*, al en acto ser inteligidas; desde donde asimismo, se postula, en Dios según que por Él inteligidas; con lo que ni siquiera el uno podría existir sin ser el Acto puro o pleno, por lo que a la par como pura libertad más aun que difusiva; y tampoco existiría sin a la par ser *noûs*.

Comoquiera que sea, en la tomasiana comprensión teológica del distinguirse real de la criatura respecto del Creador se apela a la platónica participación por parte del universo visible y corporal, o de la *phúsis*, respecto de una presunta *hyper-phúsis* ideal, por muchos Padres de la Iglesia —y de manera clara en san Agustín— traspuesta al Inteligir divino; pero se apela también a la aristotélica causalidad como *phúsis* plural según la que, cabe sugerir, se distribuye cierto acto primordial, aun si entendido apenas como carácter de “en acto” y en modo alguno sin más en potencia, e incluso habiendo indicado el Estagirita que el acto intelectual es superior al físico ³⁹, y que Dios es acto intelectual supra-físico, intelectual exclusivamente como inteligir el inteligir ⁴⁰.

Desde donde en la tardía teología medieval y posterior se viene a mantener, más o menos eclécticamente, que Dios es extrínseca causa eficiente y final de la entera creación, con lo que sólo cuasi-formal según la ejemplaridad de las ideas de acuerdo con una presunta participación, y con lo corporal equiparando el universo físico en tanto que extramental.

De esa suerte la participación concerniría por lo pronto a las formas o determinaciones en tanto que preasumidas como *eídee* o ideas en la Mente de Dios, y que vienen a existir presuntamente “fuera” de esa Mente con carácter al menos de física causa formal, es decir, de *phúsis* según la causa distintiva o “distinguyente”, en concausalidad desde luego con la

³⁹. Cf. Aristóteles, *Metafísica* IX 6 1048b 18-35.

⁴⁰. Cf. Aristóteles, *Metafísica* XII 9 1074b 33-35.

causa material, pero también con la eficiente, y en tanto que ordenada según la causa final, que, Aristóteles no menos que Platón entiende con carácter circular; y causa eficiente que se habría de subordinar a una presunta Causa eficiente primera y Última Causa final; aunque asimismo habrían de existir ideas divinas respecto de la plural criatura espiritual.

Al cabo, la cristianización del medio-platonismo iniciada por los teólogos pre-nicenos y posteriores, se consolida según la noción de ideas ejemplares en el Verbo divino destacada luego por san Agustín, influido a su vez por Plotino, iniciador del neoplatonismo.

Aunque una diversa cristianización del neoplatonismo, a partir más de Proclo que de Plotino, depende sobre todo de Dionisio pseudo-areopagita, que en lugar de entender la participación como emanación, la equipara con la creación a manera de libre iluminación imaterial a partir del Uno-Bien (Dios), y que suscitaría, creándolas, luces inferiores, a su vez iluminantes, pero en modo alguno suscitantes, lo que sería exclusivo de Dios Creador.

No obstante, esa emanación de luces espirituales es asimismo entendida como causalidad en la medida en que los neoplatónicos admiten asimismo nociones aristotélicas.

Por su parte, santo Tomás de Aquino recoge ambas tradiciones de platonismo, también presumiendo la compatibilidad con ellas del aristotelismo; de ahí que la participación encuentre en el Aquinate un alto y conciliador exponente.

Ahora bien, si al uno, según propone santo Tomás, y al menos como mismo, se reconduce el ser, esto es, como el presuntamente subsistente único mismo ser, *Ipsum esse subsistens*, ese uno es justo el ser, el ser "mismo", el ser sin más, de donde su esencia es sola y plenamente ser, y equivale al ser "por esencia", es decir, a Dios.

De donde a menudo se toma el *Ipsum esse subsistens* como supuesto supremo Ente, pues con carácter de subsistente, de modo que como presunto sujeto; mientras que los demás supuestos entes

subsistirían sin que su ser fuese subsistente, o sin que fueran dicho ser, su mismo ser o sin más su ser, del que no sólo según la medida o determinación de la esencia participarían, pues también de ésta, y de modo que en lugar de ser por esencia, serían por participación; y participación que paralelamente se equipara con la presunta causalidad creadora, o trascendental, mientras que la de las formas en la materia con una causalidad categorial o predicamental ⁴¹.

A su vez, entre los tomistas se suele admitir, valga reiterarlo, una doble participación, que trasluce la en Platón asimismo doble de, por un lado, las ideas en el uno-bien, y, por otro, de las entidades materiales y sensibles en las ideas, o el participarse de las ideas en la materia; desde donde se arbitra, cabe sugerir, la distinción entre presunta participación trascendental del ser según las distintas esencias, y predicamental de las distintas esencias según los individuos.

De otro lado, la participación del *esse* tomado, ya que en modo alguno como nudo “hecho” de existir (según a veces se ha entendido), al menos como actualidad de las formas, y en particular del plexo formal que equivaldría a la esencia según la que dicho *esse* sería participado, así que tomado como la *constante mismidad* de tal plexo de formas, habría de sobrevenir según niveles o grados de necesidad o bien de contingencia, y al cabo de acuerdo con la duración temporal, pues por más o menos tiempo si con posibilidad de dejar de ser. Y esta diferencia permite la tercera vía de santo Tomás para demostrar la existencia de Dios como Ser por entero necesario.

A su vez, la presunta participación del *esse* según grados o distinta intensidad en cuanto a las perfecciones puras con las que el ser se convierte, por lo pronto unidad, verdad, bien y belleza, o trascendentales del ser (también extramental), da cabida a la cuarta vía, que demuestra a Dios como Ser perfectísimo.

⁴¹. Así también lo propone Fabro en *Participación y causalidad según santo Tomás de Aquino*.

De ese modo según no sólo la cuarta sino también la tercera de las vías del Aquinate cabe postular cierta participación del *esse*, y entendido como incluyendo las perfecciones formales cualesquiera, o como Esencia plena, por superar a cualquier otra en tanto que la abarcaría (y más bien que infinita, pues ninguna forma cabe añadirle sin que de antemano le pertenezca); y Esencia que a la par sería necesariamente actual, según la tercera vía, así como perfectísima según la cuarta.

Con lo que los participantes serían los supuestos entes según las distintas esencias carentes de plenitud de ser, y cuyo “siendo” sería o bien necesario (al menos evieterno, sin posibilidad de no ser) o bien contingente (temporal o con posibilidad de no ser); y supuestos entes según esencias o bien sin materia y movimiento, como espíritus puros, o bien con materia y movimiento, o naturalezas intracósmicas. Y de tal modo la participación asimismo se correspondería con la por santo Tomás considerada analogía del ser, aun si suponiendo entidades según la índole de sujetos.

A la par, esa jerarquía de entes según distintas esencias comporta orden, y que según el Aquinate exigen ser causados y puestos si no en movimiento, en acto, en lo que se atiende a las otras tres vías demostrativas de la existencia de Dios, la quinta y las primeras dos respectivamente. Y de este modo la participación no menos se habría de corresponder con una inteligente presunta causalidad primera, en virtud de la que sería comprendido el orden como armonía de la complejidad del universo creado.

Desde donde en el planteamiento de santo Tomás el *esse* asimismo se puede equiparar con la suma perfección separada que sería equivalente a Dios como supuesto Ente supremo, y de la que participarían los también supuestos entes creados si, siendo por lo pronto tomada como cierta forma, a la par es considerada en calidad de acto o al menos como la “forma” de ser “en acto” las demás formas; aunque incluso entonces, aun siendo acto y más todavía que “en acto”, al asimismo ser forma, si bien

suprema, el *esse* a su vez se habría de equiparar con el uno, y, como acto, no menos con el bien, para comunicar el ser; así como con la verdad, pues no sólo inteligible como en Platón, sino también, según Aristóteles, intelectual.

En último término, bajo la perspectiva de la participación, el carácter del acto, y más todavía del acto de ser, resulta indiscernible de cierta índole formal y al cabo ideal, pues a la manera de las ideas o esencias (*eídee*) cualesquiera y de los números, que no menos son formas, como Platón aporéticamente nota.

De ahí que Santo Tomás entienda el *esse* como la más alta forma, y a su vez como el más alto acto en la medida en que, siguiendo asimismo a Aristóteles, entiende el *esse ut actus* o *actus essendi* al menos en calidad de actualidad de las formas cualesquiera, pues, según el Estagirita, sin que las formas fuesen en acto, por lo pronto actuales, sin más crecerían de ser como existir.

Al cabo, es inevitable que para que el ser pudiese venir a ser participado, también como acto primario o de ser, se hubiera de equiparar con cierta forma formalísima, por ejemplo como actualidad de las formas según propone santo Tomás, o como su unidad en el platonismo, y de la que a su vez cabe participación; y es inevitable en la medida en que se supone un sujeto respecto del ser, el ente, que lo sería no menos respecto de la esencia, la que a su vez se suele tomar si no como sujeto, como límite coartante o restrictivo del ser como primaria perfección pura; y de este modo, incluso el presunto ente espiritual de acuerdo con su esencia sujetaría el ser, restringiendo la completa perfección de éste, pues desde luego el supuesto ente físico, como sería el cuerpo del hombre, aunque de entrada las sustancias naturales, restringen el ser según la esencia en cuanto que forma sustancial, de acuerdo con la materia también con carácter de sujeto.

Sin embargo, la noción de sujeto es una ilegítima extrapolación del inteligir objetivante, y de carácter lógico-lingüístico, a los actos primarios o

de ser, de acuerdo por lo pronto con la atribución a éstos de formas o de actos formalmente tomados.

e) Exclusión del supuesto sujeto en la noción de ente según el abandono del peculiar límite del acto como actualidad o límite mental

Sin embargo, según se averigua a través del por Polo propuesto método filosófico de abandono del límite mental, es decir, abandono del peculiar límite del acto según actualidad, y que en gran medida es una heurística continuación de la tomasiana averiguación acerca de la distinción real en la criatura de esencia potencial y acto de ser, según la que a su vez la criatura se distingue realmente de Dios; de acuerdo con el abandono del límite mental se accede al ser como acto primario, acto de ser, que de ninguna manera, mucho menos si estriba en libertad, admite sujeción, y que como creado acto primario es actuosamente distinto de otros por distintamente carecer de identidad, es decir, por distintamente distinguirse respecto de Dios, que es la *originaria* Identidad de Ser como Acto cuyo Esenciar es simplicísimo y pleno; de donde las esencias de los actos de ser creados en lugar de sujetos recipientes y coartantes de la asimismo presunta formalísima perfección de ser, son el intrínseco distinguirse real de la primaria actuosidad en la que esos actos de ser estriban en tanto que distintos respecto de Dios.

Y de esa manera, aun cuando según Aristóteles el acto como actualidad es perfecto con respecto al movimiento como acto imperfecto, y averiguación que de seguro es la inicial del Estagirita en torno a la noción de acto, no obstante, de acuerdo con el abandono del límite mental, equiparable éste con el límite del acto en tanto que apenas es actualidad, el acto perfecto justo como sola actualidad es o bien inferior o bien meramente distinto respecto de los actos primarios o de ser, los que, mas aún que los actos como actividades o como acciones, son

irreducibles a forma o, al menos, a una única forma, pues de ninguna manera se restringen según la actualidad.

En consecuencia, el separado *Esse purum*, que santo Tomás equipara con Dios como *Esse ipsum subsistens*, en lugar de una actualidad pura, o separada, en calidad de forma de formas, más bien es, se sugiere, un Acto de ser pleno, así que no sólo “puro” o sin potencia, pues también el acto perfecto es puro como acto superior al que conlleva potencia intrínseca, que es el movimiento físico; y Acto de ser pleno, de donde según Identidad con la Esencia, así que originario, a la par que *inalcanzable* e *inabarcable*, pues Acto de ser cuyo “Esenciar” es simple y plenamente ser; mientras que los demás actos de ser “esencian” distinguiéndose realmente, careciendo así de identidad, de plenitud y de originariedad; o “esenciando” antes que solamente como ser, por lo pronto de acuerdo con un distinguirse real del ser, de donde asimismo según tener o haber, y según actuar, y por eso según potencialidad o dinamismo, aun si más alto o al menos distinguible respecto del dinamismo del acto imperfecto.

Y de tal suerte, aun cuando la actuosidad de esos actos de ser carentes de identidad sólo a ellos compete, a la par carecen de la que cabe llamar “iniciativa” de “venir a ser”, pues en modo alguno por así decir se “auto-aportan”, de suerte que son creados, es decir, son una completa y exclusiva dependencia de la soberana Iniciativa divina, aun cuando son según suficiencia, o se bastan para ir siendo, pues su actuosidad corre por cuenta de ellos sin que tenga que ser subsidiada por la del Ser divino.

Por su parte, asimismo en la filosofía y teología medievales, mas pre-modernas, sobre todo de índole mística, y siguiendo en último término la inspiración neoplatónica se presume cierta comunidad de Dios y la criatura, y antes que respecto de la elevación, según la sola creación, de acuerdo con la noción de *puritas essendi*, como pura en cierta manera “formalidad” de ser, que al de alguna manera ser participada en las

criaturas, por cierto sin dicha pureza formal, equivaldría a cierto ser Dios en ellas o ellas en Dios.

De ese modo se prosigue, dentro de una comprensión cristiana, a partir de Dionisio pseudo-areopagita, el platonismo sobre todo de Proclo, aunque sin admitir que las criaturas por emanación procedan del uno primero. Las vicisitudes de tal planteamiento se notan, entre otros, en el Maestro Eckhart y en los místicos turingios, así como en Nicolás de Cusa.

Por su parte, la interpretación eckhartiana de la noción de *puritas essendi* mediante la noción de diferencia diferente de cualquier diferencia, según la que es entendido el divino Verbo o Logos, y asimilada luego a una doble negación o bien a un puro vacío de determinación, inspira los planteamientos dialécticos de la moderna filosofía idealista, influyendo en Hegel así como tiempo después en Heidegger, entre otros.

Aunque de otra manera entiende la noción de *puritas essendi* el beato Juan Duns Escoto, contemporáneo de Eckhart, pues la reduce, cabe sugerir, a la de *ens commune* en tanto que unívocamente tomado, y que sería común al Ente infinito y al finito. Y de tal modo al cabo se sostiene en lugar por cierto de que la criatura sea Dios o que Dios sea la criatura, más bien que tanto Dios cuanto la criatura son de acuerdo con una “naturaleza común” que es justamente esa puridad del ser sin ninguna añadidura, ni siquiera la de ser infinito ni finito.

Así pues, si, como cabe en atención al abandono del límite mental, es decir, evitando la intelección humana el atenimiento a la mera objetivación de lo inteligido, se excluye o deja de lado la noción de ente en cuanto que conlleva la índole de sujeto o de *subsistens*, correspondiente a la suposición de lo objetivado según el inteligir objetivante, es decir, al supuesto o *suppositum*, mas extrapolado fuera del inteligir justo *supositivo*; si se deja de lado la noción de ente, queda — existe, por lo demás diversamente— el ser como acto, en lugar de apenas “en acto”, y de suerte que, sin suponerlos, se inteligen distintos actos de ser; por lo pronto, *advirtiéndolo*, un acto de ser apenas causal o principal,

o en calidad de mera "incipiación", y sólo de ese modo carente de identidad o según distinguirse real dinámico o potencial, de donde como sola dependencia respecto del Acto de ser pleno y simplicísimo o según *originaria Identidad*; pero a la par se entiende, *alcanzándolo*, un acto de ser superior al sólo causal o principal en cuanto que de intrínseca dualidad como avance o acto, o según el carácter de *además*, y que no menos se distingue real e intrínsecamente según potencia o dinamismo en cuanto que libremente *dispositivo* al *manifestar* su ampliable intimidad; acto primario mas intrínsecamente dual que a su vez permite acceder al Origen idéntico como *inabarcable* Intimidad e *inalcanzable* Libertad soberana, y que es Dios como Padre, de Quien ese acto de ser con carácter de persona depende todavía más que el acto primario apenas causal o principal, y que, al cabo, al depender enteramente como persona equivale a ser hijo.

De esa suerte, al dejar de lado o abandonar la objetivación tanto respecto de la existencia a-personal, ciertamente primaria, mas solamente principal o causal, sin intimidad y sin libertad, cuanto respecto de la personal como primariamente actuosa libertad íntima o intimidad libre, dualmente se accede a Dios en calidad de *Origen*, y se averigua que por carecer de identidad, tanto el ser principal cuanto el ser *además* son sin más un depender respecto de ese Origen, según lo que son creados, criaturas, y sin necesidad de apelar a la participación según esencias equiparadas en último término con "medidas" de ser o, en Dios, con el Ser sin medida.

Así que al abandonar la noción de ente equiparado con una esencia supuesta y extrapolada como existiendo o siendo fuera del inteligir objetivante, queda solamente el acto de ser, que es lo primario, en lugar de una supuesta esencia o bien solamente pensada o bien además existente, y en o de la que por lo pronto si es esencialmente ser, o ser por esencia, diversamente se participaría, y de manera que las distintas esencias participarían de esa esencia que sola y plenamente es ser,

puritas essendi, como distintas o maneras de ser según medida (no sin más modos de la esencia).

Con lo que la comprensión de la distinción real de criatura y Creador en vista de la participación en último término se reconduce a la investigación platónica en la que el uno y las ideas se postulan como esencias absolutas, mientras se busca no sólo cómo de ellas participa lo material y sensible sino, más aún, cómo esas diferentes ideas participan respecto de una idea primordial, al cabo, el uno-ser-bien-verdad, y que es como comunican entre ellas; porque de ese modo acaecería tanto la presunta participación de los individuos de una naturaleza o esencia respecto de ésta, cuanto la, más presunta todavía, participación de las distintas esencias respecto del Ser como Esencia suprema, que sería al cabo el uno, la Identidad originaria.

En último término, abandonar el supuesto ente para sin más quedarse con actos de ser es abandonar esencias como ideas absolutas: *essentiae tantum*; abandonar el mundo de las ideas incluso si se extrapola ese mundo en la mente divina, y eludir el ejemplarismo como participación.

Al respecto, Nietzsche, quien se propuso eliminar el mundo de las ideas, sólo supo voluntariosamente transmutarlas en lugar de abandonarlas de acuerdo con un alzamiento de la intelección.

f) Distinción real de la criatura respecto de Dios y de las criaturas entre ellas por distintamente carecer de identidad, de donde por distintamente ser según el “distinguirse real” de nivel esencial

A la par, de esa manera, según el abandono del límite mental, sin a la noción de ente atenerse, se entiende a Dios antes que por analogía de la criatura con Él, y menos si la analogía se toma como un proceso de índole lógica por ser conectivo de objetuales nociones previamente obtenidas, más bien al entender la criatura justo como exclusiva dependencia respecto

de Dios, aunque sin ser nada en y de Él; y así, en lugar de la criatura ser análoga respecto de Dios, sin más es distinta de Él por su condición de acto de ser carente de identidad, de donde según que su esencia equivale a un intrínseco distinguirse real potencial o dinámico de esa primaria actuosidad.

De modo que se entiende al Creador al entender la criatura como de Él dependiente por ella carecer de identidad, con lo que según distinción real, pues si es un de Dios depender, nada de lo que en la criatura es su ser, aun si carente de identidad y según distinción real, ha de faltar en Dios, desde luego sin que Él carezca de Identidad ni admita dicha distinción. Por eso, más que parecerse a Dios, la criatura se distingue de Él, y, se sugiere, máximamente; pero justo de ese modo permite conocerlo, mas en lugar de por analogía, se sugiere, por “anagogia”.

Y de esa suerte la criatura se entiende antes que según cierta participación respecto de Dios, más bien como pura y exclusiva dependencia respecto de Él, pero sin que la criatura nada tome de Dios, ni por cierto de ninguna otra criatura.

Pues aun cuando la noción de presunta participación es reconducible a la de analogía, ya que el participante participa de lo que de manera superior y plena es aquello que es participado, aun así, por éste ser el primero en ser participado, en modo alguno participa, con lo que Dios sería “imparticipante”, de donde seguramente asimismo imparticipado, ya que si bien Él “tiene”, o, mejor, es cuanto la criatura es, pues nada de la criatura le falta, aun así, al Dios ser eso sin distinción real, en nada el Ser divino es similar al ser de la criatura, ni ésta a Él, sin que eso obste para que ella antes que parecerse a Dios, y en la medida en que su ser comporta un en cierto modo “conato” de ir colmándose de siempre mayor perfección, más bien estribe en ser a Él asimilándose, o como acercándose a, si cupiera, llegar hasta la Divinidad, e incluso hasta como tocarla (*attingere*), o más aún a comunicar con y en Ella; y sólo de esta manera la criatura se asimila o “asemeja” a Dios, sin nada de Él tomar, sin proceder

de Dios como emanando de Él, ni, menos, siendo en Dios, ni como parte de Él.

Y así, puesto que nada de Dios “se extiende” hasta la criatura para que ella sea, crearla Dios equivale sin más a que ella sea una completa y exclusiva dependencia respecto de Él, y de modo que, siendo enteramente distinta de Dios, Él favorece que ella se le asimile.

A su vez, de esa manera Dios para nada es “absoluta o totalmente otro”, ni por completo distinto respecto de la criatura, sino que ésta, aun siendo un completo y con exclusividad de Él depender, a la par de Él máximamente se distingue —antes que absoluta o totalmente—, es decir, mucho más que de cualquier otra criatura, al ser careciendo de identidad, de donde según distinción real, y distinta en las distintas criaturas; y respecto de Dios distinguiéndose todavía más, señala Polo, mientras superior es su ser (a su vez, mientras más alta es la criatura, menos se ha de distinguir respecto de la nada).

De suerte que Dios en cierto modo admite —concede o bien dona— la dependencia que la criatura es respecto de Él, en lo que justamente estriba la creación, más bien que en una actividad o acto divino que fuese distinto del Acto de ser que Él es en Identidad con la Esencia; y dependencia según la que Dios de ninguna manera recaba absolutez, ni total ni completa distinción, sino a lo sumo “máxima”; y más bien vinculación, ligamen al menos de la criatura con Él.

Así que Dios admite y acepta que la criatura quede como con Él vinculada, al a la par abarcar la entera creación; y más aún, acepta que según la elevación ella en Él venga a ser admitida, pues al por Amor misericordioso crear, en cierta manera queda como “atrapado” por “lazos” de amor, es decir, según el de Él depender la criatura por Él favorecida, por más que de Él máximamente se distinga.

De ahí también que por lo pronto la causalidad o principiación sea o exista como criatura extramental, sin que corresponda a Dios, o sin que Él sea causa ni principio, al menos propiamente dichos; y equivale tan sólo a

la dependencia respecto de Dios que es el ser extramental. Mientras que la criatura personal es dependencia según intrínseca dualidad primaria, de donde según libertad como ser, y así filial respecto de Dios; y dependencia que por ser en libertad, pues sólo de esa manera es filial, puede ser por la criatura personal rehusada.

En último término, a la vista del ser creado, Dios es un *inalcanzable* e *inabarcable* "sobrepasarlo", o trascenderlo, así que sin cabida para que la criatura, ni siquiera tan sólo en la *amplitud trascendental*, o como acto de ser, pueda ser de acuerdo con una participación del Ser divino, ni por Él principiada o causada.

Lo que de ninguna manera obsta para entender la criatura como una plural y jerárquica asimilación a Dios; porque si en modo alguno cabe participación ni comunión (*methéxis* o "*cum-habitud*", *koinonía* o *communicatio*) entre la criatura y la nada, mucho menos participación o comunión entre la criatura y Dios, pues la criatura más se distingue de Dios que de la nada, y al cabo sólo la extramental; a lo sumo cierta comunidad en la medida en que nada de la criatura falta en Dios, pero en Él siendo según Identidad, de donde según "máxima distinción".

Por su parte, la *koinonía* que, al decir de san Pedro en la *Segunda carta*, según la elevación cabe con la Divinidad, nombrada como *Phúsis* divina ⁴², es, se sugiere, antes que una participación, el ser la criatura personal admitida en la divina Intimidad de Dios Padre, en Cristo, y por el Espíritu Santo.

Así pues, analogía cabe entre dos inteligidas nociones, y justo objetivamente, en lugar de entre una inteligida y otra por inteligir; no obstante, al sentar analogía entre dos nociones, de modo que lo en una inteligido es a la par inteligido en la otra, aunque con diferencia por ejemplo de nivel, cabe postular que lo inteligido en ambas existirá sin restricción fuera de ellas; y de este modo se habla de analogía de atribución extrínseca como prueba de la existencia de Dios.

⁴². Cf. San Pedro, *Segunda carta* 1,4.

Con todo, tampoco por eso cabe dar por inteligido el modo como las nociones analogadas dependen de aquella a la que se atribuye la irrestricta perfección, ya que, se sugiere, ni de ella toman parte o participan, ni por ella habrían de ser principiadas o causadas, pues, por un lado, principiar o causar en modo alguno es libre, y de Dios dependen las criaturas, también las principales, según entera Libertad; por otro lado, de que en Dios en modo alguno falte lo que se entiende en las criaturas es inviable averiguar cómo eso existe en Dios, ni cómo viene a ser en lo creado.

Así, que Dios sea Creador de la criatura, ni siquiera de la que es causa o causal, principio o principal, para nada equivale a que Él sea causa ni principio, ni siquiera estrictamente primero como tal causa o principio, pues de ninguna manera serlo es perfección pura, ya que conlleva si no inicio temporal, el ser comienzo *persistente*, esto es, incesante e insecuto, o principiación que va adelante con carácter de *movimiento trascendental*.

Al cabo, sin participar en o del Ser que Dios es, de un lado la criatura extramental es, o de otro lado la mental o personal *co-es* o *co-existe* intrínsecamente o como primario *además*, en lugar de como sola principiación o causalidad; y sin tampoco participar las criaturas en o del acto de ser que son, o ni siquiera de la esencia que les corresponde; más bien, cada criatura es sin más o simplemente en calidad de pura y exclusiva dependencia respecto de Dios; y sólo de este modo le compete por así decir “insurgir” o “alzarse” siendo; mientras que por carecer de identidad, que es por lo que es un depender respecto de Dios, la criatura comporta el distinguirse real intrínseco que es su “esenciar”, y distinto según la distinción de ser extramental y ser personal.

De todas maneras, en tal medida se entiende que las distinciones reales de acuerdo con las que las criaturas son realmente distintas en tanto que son distintas dependencias respecto de Dios, en Él de ninguna manera comportan distinción real.

De ese modo, que la criatura sea creada como sola dependencia respecto del Creador equivale en lugar de a que el Creador tuviera que actuar, aparte de ser, para crear la criatura, y de tal modo quedase en alguna medida vinculado con ella, o al menos ella se relacionara con Él; y tampoco a que el depender haya de ser cierta tercera realidad que uniera a la criatura con el Creador, y que asimismo hubiese de ser creada (se daría lugar a un proceso indefinido); en lugar de a eso, más bien equivale a que ser la criatura estriba justamente, y de manera realmente distinta de otras, en depender completa y exclusivamente de Dios y siendo nada más que esa dependencia; al cabo, depender respecto de Dios es ser criatura.

De manera que las realmente distintas criaturas en tanto que son distintas dependencias respecto de Dios comportan que el acto de ser creado que es cada una de ellas por así decir “esencie” no sólo “viniendo a ser” y a su vez como “yendo a ser”, sino a la par de acuerdo con un distinto distinguirse real intrínseco según el que de ese ser es distinta realmente la esencia, es decir, siendo la esencia de la criatura ese distinguirse real, potencial y dinámico, respecto del ser que ella es como acto de ser creado y así como dependencia de Dios, pues como tal carente de identidad.

En esa medida resulta insuficiente, si no inadecuada o al menos superflua, la explicación del distinguirse real de la criatura respecto de Dios mediante las nociones de participación y de analogía, en las que al cabo se presupone a Dios inteligido por la criatura, y de ordinario objetivamente, extrapolándolo aparte de esa intelección, y de suerte que sobre todo se equipara con un ente, aun si supremo al comportar Identidad de Esencia y Ser, o como *ens simplicissimum*.

Y de esa suerte, aun cuando las criaturas se pueden entender —y objetivamente— como entes, o suponiendo su esencia incluso sin acto de ser, y al abandonar la noción de ente según acto como actualidad cabe entender que equivalen a dependencia respecto de Dios, aun así, Dios sólo

por Él es cabalmente inteligido, e incluso sin que según ese inteligir sin más se entienda la criatura, pues por lo demás, se sugiere, la divina Intelección de lo creable y creado acontece en el divino Verbo según que, a la par se conjetura, *in principio* en Cristo se abrevia y como abaja a ser humano por lo pronto según dicho inteligir; a su vez, ninguna criatura entiende a Dios directamente, sin entenderse como criatura y sin entender otras criaturas, pero más aún que por analogía, asimismo se sugiere, por cierta analogía en cuanto que lo inteligido en la criatura en modo alguno falta en Dios, si bien de manera "máximamente distinta".

Así pues, los actos primarios o de ser distintamente carentes de identidad, y según lo que son de acuerdo con un distinto distinguirse real intrínseco como esencia potencial, son realmente distintos respecto de Dios, pero en modo alguno independientes de Él, puesto que, al revés, de esa suerte equivalen a completa y exclusiva dependencia respecto de Dios, es decir, a que son creados, pero sin que crear haya de ser una actividad realmente distinta de la que Él es como Origen según Identidad, a saber, Acto de ser según Plenitud en pura Simplicidad, o cuya Esencia es en Identidad con el Ser, y sin que tampoco el ser que es la criatura sea una suerte de participación en el Ser divino o de Él.

A su vez, en vista de que el ser creado es suficiente para ser; y para ser de acuerdo con cierto "ir adelante" o "delante" no sólo como iniciación o causalidad sino más aún como intrínseca dualidad primaria o según el carácter de *además*, aunque sin en modo alguno ser suficiente para "tomar la iniciativa" de ser o de "venir a ser", por eso, en lugar de ningún tipo de participación por parte del ser de la criatura en o del Ser divino, basta, se sugiere, que Dios conceda o bien done un completo y exclusivo depender del ser creado respecto de Él como Ser que plenamente es, es decir, un depender del ser que, por "ir siendo" según un distinto carecer de identidad, de donde según un distinto intrínseco distinguirse real potencial o dinámico, carece no sólo de identidad sino a la par de iniciativa para ser o para venir a ser.

De modo que en lo concerniente al ser es inviable cualquier clase de participación, ya que ser es sin más acto en lugar de forma, incluso si se toma con carácter de mera actualidad, o apenas de "ser en acto" respecto de las distintas esencias tomadas así como formas; al cabo, ser es acto primario, "actuosidad" primera, por así decir "intransferible", pues cada criatura es de acuerdo con el ser suyo, o que ella es, sin que el ser como acto primario le sea transferido o participado de otro ser primario o acto de ser, ni siquiera si supremo.

Pero aun así, ninguna criatura "toma la iniciativa" de ser, en lo que depende sola y exclusivamente de Dios, por cuya por así llamarla "Iniciativa" son las criaturas según el ser de ellas, que Dios en modo alguno saca del Ser que Él es, ni de ningún otro ser, y ni siquiera de la nada, pues de la nada nada cabe sacar; desde donde, al cabo, ser *ex nihilo* equivale a ser nada más que como principiación o causalidad sin dar cabida a nada precedente ni consecuente, por depender nada más que de Dios.

g) Inadecuada comprensión del distinguirse real de la criatura respecto de Dios según la imagen de participación

Así que al carecer de identidad la criatura comporta un intrínseco distinguirse real, desde donde ser Dios equivale, en glosa a santo Tomás, a que la Esencia y el Acto de ser son idénticos o en Identidad real (antes que lógica), de modo que la Esencia de Dios es plenitud de Ser, y Éste es pleno "Esenciar", ser plenamente o ser de acuerdo con la *Máxima amplitud* del ser, y en Simplicidad, lo que sólo a Él como Origen compete.

Desde donde, según el Aquinate, las criaturas participarían del Ser divino en la medida en que el ser que cada una es, ni es plenamente, ni la criatura es plenamente el ser que es, por carecer de identidad, de donde por consiguientemente admitir un intrínseco distinguirse real equivalente a su esencia.

Ahora bien, la noción de Ser cuya Esencia es plenamente ser, es por santo Tomás formulada como *Ipsum esse subsistens*, en lo que se introduce no sólo la idea de sujeto según la de subsistencia (sujeto que es ser), sino también la de mismidad (sujeto que es el mismo ser, mismamente ser), pero sin que en modo alguno la mismidad concierna a la divina Identidad, y, si cabe, menos que a cualquier otro ser o esencia que sean inidénticos, pues de manera que el Ser pleno de Dios excluye ser constantemente lo mismo, desde luego sin cambiar (por su parte, en vista de que cambiar equivale a supuestamente pasar de una mismidad a otra, tampoco es real, sino la objetivada contrapartida del movimiento).

Y de ese modo, atribuir a Dios el Ser como mismidad de manera absoluta lo encierra en soledad, como si fuera el único al que propiamente compete ser, y de suerte que sin entera propiedad la criatura comportaría ser, o, incluso, como entendió el Maestro Eckhart, equivaldría a no ser; también de ahí que santo Tomás apelara a la participación, e incluso que algunos tomistas propongan entender la citada fórmula eludiendo el totalizante monismo que podría conllevar; porque si las criaturas participan de o en el ser que Dios es, el Ser de Dios y el de las criaturas integrarían una totalidad de ser de algún modo más amplia que el propio Dios.

Así, algunos tomistas proponen entender el *Ipsum esse (subsistens)* como *Ipsum suum esse*: "su mismo ser", "el mismo ser suyo (de Dios)" ⁴³; Dios es *ipsum suum Esse (subsistens)* en cuanto que sólo Él es —plenamente— su mismo ser. Aunque también por eso a veces incluso se desatiende en Dios la noción de Esencia ⁴⁴.

Con lo que desde luego se evita entender la participación de las criaturas según el ser como si participaran de o en el *Esse* divino, pero de entrada se evita entenderla de acuerdo con cierto *esse commune*; y de

⁴³. Acabados de mencionar, Inciarte y Llano, así como Brock; y es fórmula que Santo Tomás emplea en los citados lugares (*Cuestiones disputadas sobre la potencia de Dios* q.7 a.2 ad 4; *Suma contra los gentiles* II 52).

⁴⁴. Como en cierta medida según la interpretación de Fabro.

ninguna manera común a Dios y a las criaturas, lo que comportaría si no panteísmo, cierto "panenteísmo"; más bien, cada criatura participa en su propio *esse*, según que ninguna es entera o plenamente el ser suyo; y tampoco Dios sería la "totalidad" del ser, puesto que las criaturas nada le añaden, aparte de que son máximamente distintas respecto de Dios.

Por lo demás, Dios es la Identidad del Ser, o de modo que su Esencia es su Ser, a saber, Ser en Plenitud y según cabal Simplicidad; pero de ninguna manera un "mismo" ser, ni tampoco "su mismo" ser; Dios ni siquiera es el "solo" ser, ni "solamente" es, aun si desde luego es por completo o en plenitud; y tampoco tan sólo el ser "suyo", como si el Ser divino hubiese de recabar distinción respecto del de las criaturas, ya que más bien son éstas las que se distinguen de Dios, en modo alguno Él de ellas.

Sin embargo, ni siquiera con esa explicación se aclara de qué manera la criatura participaría del *esse*, por más que participara según su esencia, y solamente del ser "suyo"; pero que sería *esse* aun siendo sin más el suyo, igual que es *Esse* el Suyo de Dios; a la par que el *esse* de la criatura o que ella es, por presuntamente ser participado, se entiende según constante mismidad o apenas según actualidad, no menos que el de Dios; y a manera de actualidad de las diversas presuntas formas según las que en las criaturas se distinguiría la correspondiente esencia, y que en Dios sería en Identidad de Esencia y Ser; y ya que la noción de participación exige que lo participado sea al cabo una forma, por más que si hubiera de ser el *esse*, como más actual que cualquier otra forma; con lo que Dios sería una actualidad formal plena y simplicísima, y por eso absolutamente separada, trascendente, aun si de alguna manera participada.

Mas aparte de que de esa manera se recae en la noción común de ser como *actualitas omnium formarum*, también parece inadmisibile que la Plenitud divina hubiera de ser por completo ajena a la indudable carencia

de identidad de lo creado, como si por sin más ser distinta, la criatura fuese separada respecto de Dios o Él de ella.

A su vez, el ser de cualquier criatura —o el de “todas”, si cupiera totalizarlas (lo que apenas resulta postulable)— nada añade al ser de Dios, por lo que, para de alguna manera indicarlo, el ser creado a Dios en modo alguno le queda ni “fuera” ni desde luego tampoco “dentro”, a no ser elevado a ser admitido en la divina Intimidad.

Con lo que la creación más bien equivale, se sugiere, a cierta condescendencia de Dios, que admite y acepta —y en tal sentido “deja”— que exista o sea creado, lo inferior a Él, sin que tenga Él que producir ni hacer “nada”, pues el ser creado es una primaria actividad suficiente. Desde donde, aún más inefable condescendencia es que Dios eleve la criatura hasta el nivel de su inalcanzable Altura, o le dé cabida en su inabarcable Intimidad.

Y de esa suerte, ya que es viable, se insinuó, un plural acceso al ser en la medida en que en congruencia con el método de abandono del límite mental se accede a distintos actos de ser creados y a la esencia de cada uno como distinto dinámico o potencial distinguirse real inherente a la correspondiente actuosidad primaria, de entrada distinta respecto de Dios por distintamente carecer de identidad, asimismo cabe una vía plural de acceso intelectual a Dios.

Pues el acceso a Dios a través de las criaturas es asequible según que en lugar de Dios distinguirse respecto del ser de las criaturas, más bien son ellas un distinguirse real respecto de Él, con lo que antes que participar de o en el Ser divino, de Dios sin más y por entero dependen —ser y esencia—, ya que el *esse* creado carece de identidad, por lo que a su vez comporta un intrínseco distinguirse real con carácter de esencia dinámica o potencial; al cabo, las criaturas en modo alguno son participando en o del ser de Dios, sino que se distinguen realmente respecto de Él como completo y exclusivo depender respecto del divino Ser, y distintamente la criatura personal y la extramental.

De modo que apenas sería plausible cierto según la Gracia o la Gloria “tomar parte” en la Intimidad del Ser divino, en virtud de que Dios Padre, en el Hijo y por el Espíritu Santo, a la criatura personal dona la entrada en la paterna Intimidad, es decir, en el “seno” de la originaria Identidad (y eso, se sugiere, sería lo indicado por san Pedro en la *Segunda carta*).

Asimismo por eso al según la elevación ser las criaturas admitidas en la Intimidad divina de acuerdo con la Gracia y definitivamente según la Gloria, vienen a ser lo que son de manera plena y aun por así decir “super-plena”; con lo que en modo alguno como si respecto de ellas Dios fuera total o absolutamente “otro” en cuanto al ser, lo que cerraría el intelectual y amoroso acceso a Dios al acceder al ser y a la esencia según los que son las criaturas, e impediría la elevación; más bien las criaturas comportan ser carente de identidad, de donde de acuerdo con un distinguirse real equivalente a su esencia potencial o dinámica, y que de alguna manera puede ser alzado hasta la divina Identidad, según lo que, sugiere Polo, la distinción real de nivel esencial sería a la par elevada al nivel del creado acto de ser.

Comoquiera que sea, de esa suerte cabe en alguna medida inteligir a Dios por lo pronto como Identidad según el Ser y la Esencia, esto es, como ser respecto del que las criaturas son “máximamente distintas” en tanto que son no sólo de acuerdo con distinción real, sino de entrada carentes de Identidad como acto de ser; pero sin que Él sea enteramente ajeno a ellas, pues cuanto el ser creado es, aun si inidéntico, de ninguna manera falta en la Identidad divina, por cierto de acuerdo con esa Identidad.

Y cabe acceder al Ser y a la Esencia divina como Identidad desde luego sin atravesar o como “pervadir” tal Identidad; esto es, no sólo sin abarcarla, sino más aún sin alcanzarla; de donde se accede a Ella, pero sin que tampoco por eso sin más sea asequible quedar admitido dentro, es decir, en su Intimidad; dicho de otra manera, en modo alguno se accede

al “dentro” de la Identidad, a la divina Intimidad paterna, lo que justamente dona Dios según la elevación.

Con lo que Dios es “el” Ser de manera máxima —Máxima amplitud trascendental—, de la que la criatura es máximamente distinta; por lo que para la intelección humana, si bien de alguna manera inteligible, inabarcable, inalcanzable, inapresable, inagotable, incircunscriptible, indescriptible, inefable, inexpresable.

Así pues, en modo alguno Dios se reduce a ser *ipsum suum Esse*: ni *ipsum*, ni *suum*; sino que su *Essentia* es sin más *Esse*, por así decir, *simpliciter Esse*, pero a la par, *plene*; de manera que ningún *esse* creado le resulta por entero distinto, otro, ajeno: *alium*, *alienum*.

Ni desde luego tampoco Dios es el *esse* de las criaturas, ni siquiera en ellas otorgando que justo participen del *Esse* que Él es; y sin que por eso al ser creadas sean las criaturas de alguna manera admitidas en el divino *Esse*; porque ellas son sin más distintas, máximamente distintas, respecto de Dios, aunque sin serlo de acuerdo con un *esse* que sea por completo ajeno a Él, o respecto del que el *Esse* divino sea enteramente “otro” o puramente distinto, sino más bien de acuerdo con un *esse* que comporta carencia de identidad, de donde distinción real intrínseca en calidad de *essentia*, y que por eso es realmente distinto del de Dios, pero que sirve de por así llamarlo “camino” o vía para inteligir que Dios es sin distinción real, esto es, como originaria Identidad; y, a la par, de manera que en modo alguno sea inviable la elevación.

De manera que al entender la creación y la elevación evitando que tanto Dios cuanto la criatura queden supuestos como presuntos sujetos u objetos, por al cabo ser tomados como extrapoladas objetivaciones intelectuales; y mucho menos si a manera de subsistentes términos de cierta relación de participar la criatura respecto del Creador; y tampoco como términos apenas de una relación de mutua semejanza (porque la criatura se puede tomar como un asimilarse a Dios, pero en modo alguno Él a ella), deja de ser plausible entender el distinguirse de la criatura

respecto de Dios de acuerdo con la idea de que a las criaturas Dios se comunica, o con la imagen de que Él es participado.

Y deja de ser plausible por lo pronto la participación, ya que con tal imagen se apela a una proporcional objetivación al cabo de nivel sensible, con carácter de cierta comparativa relación (*pro*) de partes (*portio*), que apenas como cierta metáfora se podría asumir respecto de la criatura y de Dios como Creador; o bien la participación se considera según la operación intelectual generalizante, en la que una idea general es parcialmente contenida en los particulares, de donde sólo de índole lógica, en cuanto que las nociones más generales sólo en parte son comunes respecto de las menos generales.

Con lo que de ningún modo basta que al Dios crear diese cabida, y menos por cierta presunta "actuación" Suya, a que la criatura participara en o del divino *Esse* idéntico con su *Essentia*, y por más que esa presunta participación del *Esse* divino fuese sin identidad con la divina *Essentia*, es decir, de acuerdo con un acto de ser carente de identidad, de donde con esencia realmente distinta respecto del *esse* creado.

Y de esa suerte tampoco en la elevación Dios "daría" a participar su Vida Íntima, mucho menos si, de manera paradójica, Dios se hubiera de dar a participar a través de cierta Gracia que a su vez fuese una "nueva" creación.

Y para nada sería admisible considerar que en la creación se participa de Dios según lo que en Él fuese "necesario", mientras que en la elevación según lo que en Él es libre, voluntario —así se indica en algún manual—, pues por lo pronto eso "necesario" de Dios sería su Libertad suprema mientras que "voluntario" su Amor misericordioso (al respecto es pertinente la en otro lugar sugerida distinción, desde luego en modo alguno disyuntiva, entre voluntariedad y amar) ⁴⁵.

Y de esa suerte ni al Dios crear ni al elevar de Él nada por decirlo así extrae o "saca" para ser comunicado, y ni siquiera como si concediera que

⁴⁵. También se alude a esa distinción en el capítulo sobre el actuar de Jesucristo.

fuese participado; porque al crear desde luego “dispensa” Él que la criatura sea; pero el creado ser, la actuosidad que de esa suerte irrumpe o “insurge” (y aun cuando surgiera sin necesidad de comienzo) es entera en y de la criatura, mas como completa y exclusiva dependencia respecto de Dios, o de suerte que dicho depender respecto de Él equivale sin más al ser creado, sin que le sea añadido, es decir, sin que la dependencia sea nada distinto de ser la criatura.

Y al elevar, Dios dispensa que, en su Hijo encarnado, y gracias al Espíritu Santo, así como según la “medida” de la Disposición del Padre, la criatura personal, y en la humana la cósmica, entre o, mejor, sea admitida, en la íntima Vida de Dios, si bien no menos según la medida de la libre —inteligente y amorosa— correspondencia de ella.

De modo que si Dios es entendido como el supremo Uno-Bien o, mejor, como el Ser en tanto que Identidad originaria, en modo alguno emana participativamente, se sugiere, sino que en virtud del Amor misericordioso, y según el carácter de Verbo, se abrevia y como abaja como Manifestación y Disposición del Padre, y así conoce lo creable, y lo crea sin nada tomar de su divino Ser, sino o bien concediendo que sea lo inferior y distinto, de entrada primario tan sólo de manera principal o causal, o bien donando que sea lo dualmente primario, y en cuyo distinguirse real, por lo pronto en el hombre, cabe discernir tanto cierto emanar en calidad de *suscitar*, cuanto cierto asumir el distinguirse real solo principal, elevándolo de naturaleza a esencia, pero antes que del cosmos, de la persona humana.