



La catedral tomista de la participación

Cipriano Sánchez García, L. C.



Anáhuac
México

LA CATEDRAL TOMISTA DE LA PARTICIPACIÓN

CIPRIANO SÁNCHEZ GARCÍA, L. C.



La catedral tomista de la participación / Cipriano Sánchez García
L. C. — Primera edición. – Huixquilucan, Estado de México : Universidad
Anáhuac México, 2020.

80 páginas

Bibliografía: páginas 67-79

ISBN 978-607-8566-45-7

1. Tomás de Aquino, Santo, 1225?-1274 — Crítica e interpretación. 2.
Participación (Filosofía). 3. Metafísica. 4. Verdad.

LC B765 .T54

S35

2020

Dewey 189.4

S35

2020

Primera edición, 2020

ISBN: 978-607-8566-45-7

La presente edición digital de la obra
La catedral tomista de la participación
le pertenece al editor mediante licencia exclusiva.

El editor autoriza el acceso a la totalidad de la obra para su consulta, reproducción, almacenamiento digital en cualquier dispositivo e impresión para uso personal y privado y sin fines de lucro. Ninguna parte de la presente obra podrá ser alterada o modificada ni formar parte de nuevas obras, compilaciones o colecciones.

Queda prohibida su difusión y comunicación pública en plataforma digital alguna distinta a la cual se encuentra almacenada, sin permiso previo del editor.

Diseño de interiores y portada: VLA.Laboratorio Visual

Derechos reservados:

© 2020, Investigaciones y Estudios Superiores SC

Universidad Anáhuac México Norte

Av. Universidad Anáhuac 46, Col. Lomas Anáhuac

Huixquilucan, Estado de México, C.P. 52786

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana.

Registro núm. 3407

C O N T E N I D O

| | |
|----|---|
| 5 | PRESENTACIÓN |
| 9 | INTRODUCCIÓN |
| 13 | PARTICIPACIÓN METAFÍSICA CONSTITUTIVA ESTÁTICA |
| 23 | PARTICIPACIÓN METAFÍSICA Y CAUSALIDAD DINÁMICA |
| 33 | MODOS DE PARTICIPACIÓN |
| 63 | CONCLUSIÓN |
| 67 | BIBLIOGRAFÍA |

PRESENTACIÓN

Pensar que en los tiempos que vivimos una reflexión sobre el pensamiento de Tomás de Aquino sobre la participación puede tener algún sentido, es atreverse a pensar que siempre hay algo más que descubrir no solo en el pensamiento de un filósofo y teólogo de la Edad Media, sino en la realidad misma de las cosas. Precisamente en una cultura que tiende a homogeneizar todo de modo arrasador, la participación se nos presenta como una clave de pensamiento que otorgando a cada uno de los seres su propio estatuto, los vincula en su cualidad más central. Recientemente pude consultar un escrito titulado “Quale metafisica oggi” del doctor Rafael Pascual,¹ en el que se planteaba la validez del modo de pensamiento que dio estructura a la racionalidad humana durante dos mil quinientos años.

Precisamente en un mundo que parece desdeñar todo lo que es estable, vuelve a ser necesario, como dice el doctor Pas-

¹ Rafael Pascual, “QUALE METAFISICA OGGI.” La persona: “ambito privilegiato per l’incontro con l’essere”. Atti della Giornata di studio organizzata il 23 marzo 2012 in occasione del 75.mo anniversario della Facoltà (2012). En https://www.academia.edu/43707927/QUALE_METAFISICA_OGGI

cual, encontrar los fundamentos que dan racionalidad a las realidades que nos rodean yendo más allá de los datos empíricos para llegar, en la búsqueda de la verdad, a un fundamento que dé sentido y sustento al fenómeno del que depende lo que es verdadero y en consecuencia lo que es bueno y lo que, como último trascendental, es bello, iluminando de este modo los senderos del hombre y de la mujer de hoy.

El trabajo que ahora presentamos, se origina en una tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia de México sobre la participación en el pensamiento de Tomás de Aquino. En ella se siguió un camino genético, abundando en los textos en que el pensador dominico profundizó en su visión sobre la participación, generando una síntesis genial entre el pensamiento clásico de Platón y Aristóteles y la búsqueda cristiana de racionalidad de la fe en el Dios uno y trino. Esta síntesis es la que da cuerpo a las reflexiones que siguen, y que en el trabajo original confluían en un diálogo con tres pensadores del siglo xx: Cornelio Fabro, Edith Stein y Karol Wojtyla, quienes a su vez generaban la misma dinámica de reflexión, síntesis y propuesta.

Quizá podríamos decir que este trabajo es un modesto retrato de un gigante del pensamiento, que como en todo retrato, solo capta lo que en ese momento se ve, conscientes de que lo que lo fundamenta y el hacia donde se proyecta, siempre queda en la sombra, invitándonos a pensar que ninguna visión genial es estática e inmóvil, sino que siempre se

identifica como una etapa en el ansioso camino para seguir descubriendo la verdad.

Esta es siempre la tarea del ser humano que sabe que su historia es más un río que una piedra hierática. Por ello, al mismo tiempo, siempre se verá tentado a dejarse correr sin preguntarse hacia dónde corre y de dónde corre. Sin embargo, estas dos preguntas son las que han hecho que grandes pensadores de la humanidad miren más allá de la corriente y busquen orígenes y destinos más allá de los inmediatos recodos que a la vez ocultan y muestran.

Por todo lo dicho, Tomás, en su reflexión sobre la participación levanta una catedral, es decir un lugar que desde la tierra hace presente la trascendencia y que en sus elementos materiales siempre invita a mirar mas allá, al tiempo que expresa el más allá en las estructuras y las formas. Así, Tomás genera un dinamismo que al tiempo que sustenta una dependencia radical, defiende una distinción irreductible.

Necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non

posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse.²

Es el gran equilibrio, que permite a una piedra tener la posibilidad de parecer aire desde lo alto de una catedral.

² T. DE AQUINO, *S.Th*, I, q. 44, a. 1, c

INTRODUCCIÓN

La base de la doctrina del ser de Tomás de Aquino es una síntesis que no sólo contiene nociones aristotélicas de acto y potencia, y el método analógico, también incluye la concepción platónica de la participación. Para Santo Tomás «participar es como coger una parte, y por ello, cuando algo de modo particular recibe lo que otro pertenece de modo total se dice participar de aquello».¹

Tomás de Aquino funda su postura realista en el *ens-esse*, que permite responder a las objeciones contemporáneas que intentan nulificar lo real a través de la fragmentación de la realidad.

Al respecto, para Cornelio Fabro «un tomismo esencial trasciende cualquier sistema cerrado o figura histórica particular».² A la base está el argumento del Doctor angélico que

¹ T. DE AQUINO, *In De hebdom*, lect. 2.

² El texto continuará: «comprendiendo también la de Santo Tomás en los puntos en los que ésta está sometida a los límites de la cultura de su tiempo». C. FABRO; C. OCÁRIZ; VANSTEENKISTE; ALVIRA. *Tomás de Aquino, también hoy*. EUNSA, Pamplona 1990, 43.

dice que «*ens autem non dicit quidditatem, sed solum actum essendi*».³ Esta expresión no tiene consecuencias metafísicas sino solamente de expresión lógica, ya que el ente incluye siempre una *quiddidad*, de tal suerte que el ente dice la cosa (*quod*) como el acto de ser. Lo crucial está en que el *ens* no cierra las puertas para pensar que aquello que permite a un ente ser ente, sea el *esse* y no la *quiddidad*,⁴ así el «*ente se dice de aquello que tiene el esse*».⁵ Esto es, el *esse* no se limita a sacar fuera de la nada al ente, a simplemente realizar, «sino que el *esse* constituye integralmente toda la positividad que la esencia determina como un recipiente».⁶

A partir del análisis de los textos tomistas, debemos intentar retejer la visión que Tomás tiene de la participación. Para ello iremos recorriendo las diversas formas en que la participación surge de la visión tomista. Algo que llevaremos a cabo en tres momentos: el primero es la consideración de la participación como el elemento que estructura el ser de los diversos entes, la que se genera por la triple relación entre materia y forma, sustancia y accidente, potencia y acto. En segundo lugar, tenemos

³ *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 2, ad. 2.

⁴ Esto permite que la metafísica tomista gire en tono a la pregunta: ¿qué es el *esse* del ente?

Cf. A. CONTAT, «L'étant, l'esse et la participation selon Cornelio Fabro», *Revue Thomiste*, No. 111 (2011), 357-402.

⁵ T. DE AQUINO, *Sententia super Metaphysicam*, Lib. XII, lect. 1.

⁶ Cf. CH. FERRARO, «La interpretación del *esse* en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro»..., 15.

que analizar las implicaciones que tiene el dinamismo de la causalidad en la participación tanto predicamental, que considera las cuatro causas (materia, forma, agente y fin), como la trascendental que es unificada en la eminencia de Dios como causa eficiente, final y ejemplar de todo lo creado. Posteriormente, nos dedicaremos a reflexionar sobre el sentido de la predicación entre Dios y las creaturas y en segundo lugar entre el nombre de una perfección que tiene un ente y el modo de poseerla del mismo. Para concluir analizaremos los modos de participación que nos deja la reflexión tomista: por composición, semejanza y asimilación.

PARTICIPACIÓN METAFÍSICA CONSTITUTIVA ESTÁTICA

La doctrina tomista de la participación mantiene una estrecha relación con el principio de la composición real del ente y el acto de ser. Dentro de la participación metafísica, una modalidad es: la participación constitutiva estática (materia-forma, sustancia-accidente, potencia y acto).

LA PARTICIPACIÓN QUE LLEVAN A CABO LA MATERIA Y LA FORMA

Para Aristóteles la realidad física comporta sus propios principios intrínsecos de transmutación, de tal forma que a través de la noción de causalidad se explica el vínculo que une lo real en su devenir múltiple y permanente. Se trata de una causalidad exclusivamente horizontal a diferencia de la causalidad platónica que es radicalmente vertical. Recordemos que para Platón solo los inteligibles son causas, en tanto que el mundo material mantiene un estatus de receptividad. En la metafísica aristotélica, en cambio, el vínculo es dado por la forma sustancial, acto inmanente de lo individual. Para el realismo aristotélico sólo lo que está en acto puede actuar. En la cosa, la forma sustancial es el acto primero, la acción es acto segundo y derivado.

Toda realidad natural es en su ser el resultado de la síntesis de materia y forma, pero el elemento determinante y constitutivo de la naturaleza específica es la forma, que atrae la materia *específica* en su naturaleza propia.¹

Ahora bien, la metafísica tomista remite a considerar la “analogía de proporcionalidad”, porque permite definir a los seres (la creatura y el Creador, los accidentes y la sustancia) desde la dimensión estática, es decir, según el respectivo contenido de realidad que poseen *in facto esse*. En la concepción tomista de lo real, la estructura propia de la creatura es la de un ser por participación, mientras que la de Dios es la del *esse per essentiam* o *esse subsistens*. La creatura es ser por participación en dos aspectos: en el orden transcendental, estando compuesta por esencia y *esse*, y por naturaleza y subsistencia; en el orden predicamental, estando compuesta por sustancia y accidentes (eventualmente también por materia y forma). Ahora bien, para entender la analogía de proporcionalidad es necesario remitirse a la analogía de atribución, la cual a su vez funciona como base con respecto a la analogía de proporcionalidad, puesto que capta y expresa el ser de lo que es en su origen mismo, como acto participado del Acto no participado. Así, se podría decir que la analogía de proporcionalidad supone la analogía de atribución, y se funda en ella.

¹ Cf. *Metaph.*, VII, 7, 1032b 1s.

El orden estático es expresado por la composición de esencia y *ese*; el orden dinámico es expresado por la creación, particularmente la “diferencia total” de la creatura con respecto al Creador. Estos dos aspectos son formulados por Santo Tomás mediante la noción de participación, que constituye así también la base última para el aspecto semántico de la analogía.

El estatuto ontológico último del ser finito, en relación con la Causa Primera, tanto en el aspecto estático como en el aspecto dinámico, es la noción de participación.² Como se sabe, el *esse* divino posee la supremacía ontológica respecto a todos los demás actos y formas predicamentales. El *esse divino* es, entre todos los actos y formas, el único que puede existir solo y separado, sólo el *esse* divino por esencia es por sí mismo, identidad perfecta del ser consigo mismo; como refiere Tomás de Aquino, no hay posibilidad de que creatura alguna reciba la perfección según el modo en el que ésta se halla en Dios.³ Es la noción de participación la que permite comprender la *reducción al uno* de lo diverso en lo Idéntico, de lo múltiple en lo Uno, salvándose las características propias de los miembros de la relación.

Existe un principio de proporción que rige la estructura de la materia y la forma, debido a que la materia se encuentra en

² Cf. *S. Th.*, I, q. 4, a. 3, ad 3.

³ Cf. *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, sol.

una posición en la que puede ser perfeccionada por la forma.⁴ En la metafísica tomista el principio de la proporción o de igualdad de razones, domina todo el ámbito lógico-semántico predicamental y transcendental, en la descripción del ser y del conocer.

La síntesis tomista comprende el binomio ser por esencia (*esse*) y el ser por participación (*ens*), la cual se comprende a partir de la metafísica de las causas y sobre la base del binomio acto y potencia. De esta forma el principio de dependencia incluido en la noción de participación es real y total, es decir, no sólo comporta un aspecto formal (la inclusión de los géneros inferiores en lo superiores), sino que es una derivación real del acto participado con respecto al acto por esencia, lo cual atañe al acto y a la potencia, es decir a la materia y a la forma, a la esencia y al *esse*.

LA PARTICIPACIÓN QUE SE DA ENTRE LA SUSTANCIA Y LOS ACCIDENTES

El problema del *esse* abarca dos planos de referencias: el plano predicamental de la sustancia y los accidentes, y el plano transcendental de la creatura frente a Dios. Ambos están estructurados a partir de la analogía, es decir, comprenden la relación

⁴ Cf. *Ibíd.*, d. 1, a. 1, ad 3.

de dependencia de los accidentes con respecto a la sustancia, como el de las creaturas con respecto a Dios.

El plano predicamental implica la analogía entre sustancia y accidentes. La sustancia constituye el *ens* principal y el accidente la de *ens* secundario o derivado. En el ámbito estrictamente metafísico, ello significa que sólo la sustancia tiene el *esse* como *actus essendi*, mientras que el accidente posee únicamente el *esse essentiae*,⁵ con dependencia de la sustancia con la cual se relaciona. Se observa de forma evidente el carácter primordial y fundamental respecto *ad unum*.

Así, en la analogía correspondiente al plano predicamental, se encuentran unidos el binomio sustancia-accidente, el del acto-potencia, que pueden alcanzar el plano trascendental en cuanto Dios es el acto puro, y la creatura, por su parte, es potencia pasiva pues todo lo recibe del Creador. El binomio sustancia y accidentes es tomado como relación constitutiva fundamental de los seres finitos.

Esta forma de analogía se encuentra inspirada en la metafísica aristotélica, la inspiración se manifiesta a través del binomio acto-potencia, pero también por la referencia al principio *ad unum* y por la relación *secundum prius et posterius*.

⁵ El término *esse essentiae* está tomado de: Cf. C. FABRO. "L'obscurcissement de l'«esse» dans l'école thomiste", en *Revue Thomiste*, 58 (1958), 445.

Ahora bien, la participación entendida como “composición predicamental”, tiene como fundamento las perfecciones genéricas y específicas consideradas en su ámbito como “totalidades intensivas” del ser, especialmente los géneros con respecto a las especies y éstas con respecto a los individuos. Si bien tanto el género como la especie expresan el orden lógico-formal — una formalidad indivisible e idéntica—, no obstante, en el orden real, las diversas especies de un género son, entre sí, unas más perfectas que las otras, y del mismo modo los individuos son unos más perfectos que otros dentro de los límites de la misma especie. En el ámbito formal estricto, la participación se oculta, por así decirlo, en la constitución de la especie, según el principio aristotélico de que:

Cada sustancia es una entelequia y cierta naturaleza, y así como el número no admite el más ni el menos, tampoco la sustancia en cuanto se ajusta a la especie, y si alguna la admite, será la que implica materia.⁶

Así, la participación que va del género a la especie podría ser llamada primaria, y la que va de la especie a los individuos, participación predicamental secundaria. En ambos casos se trata de una verdadera participación, que en cada caso apela a una composición propia. La división del género en sus especies

⁶ *Metaph.*, VIII, 3, 1044 a 9. Por otro lado, Tomás de Aquino sostiene, “Ocupar lugar es estar delimitado y contenido en el lugar”. *S. Th.*, I-II, q. 52, a. 1.

resulta de la composición de esencia y *esse* en el orden trascendental. La participación predicamental se plantea, pues, con respecto al *modo de ser* o al *modo de poseer* cierta formalidad, y no con respecto a la formalidad misma, que es lo que es y consiste *in indivisibili*.

Las formalidades (géneros y especies) no existen en sí sino sólo en sus participaciones concretas respectivas, en las cuales hay modo y grados de perfección. Se trata de una auténtica participación que nace de la relación implícita con el ser, es decir, precisamente en cuanto las especies son consideradas como *modos de ser* del género, y los individuos como *modos de ser* en la especie.

La participación predicamental estática es, pues, la repercusión de la *diremption*⁷ en el orden formal, la cual remite a la participación trascendental como fundamento metafísico. La *diremption* de la especie en los individuos remite a la composición materia y forma, propia de las sustancias corpóreas. Asimismo, la composición predicamental de materia y forma, e incluso más generalmente la de sustancia y accidentes, suponen la composición trascendental de esencia y *esse*. Hay, pues, una doble *diremption*, una doble participación y una doble composición.⁸

⁷ El significado de *diremption* es el de separación o disyunción que en este caso es la separación trascendental entre el ser divino y el ser creado.

⁸ Cf. *In I Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 44.

LA PARTICIPACIÓN QUE SE LLEVA A CABO EN LA POTENCIA Y EL ACTO

En el orden de lo real, la primera división es la de potencia y el acto. Lo que existe o es acto puro o está compuesto de potencia y acto, como principios primeros e intrínsecos. En este caso se trata de una potencia pasiva y una potencia activa que es propiamente un acto. Es decir, hay un acto puro que es Dios, ser por esencia, y que en consecuencia ese Ser se distingue realmente de todos los demás seres que han sido creados por Él. La creatura es al mismo tiempo diferente de Dios, no solo porque es finita sino porque su *esse* es recibido en su esencia finita como acto en su propia potencia, y, por consiguiente, es realmente distinto de la esencia, mientras que en Dios el *esse* se identifica con la esencia. En cuanto acto y perfección de su potencia, el *esse* precede y trasciende la forma y la esencia. El Acto Primero en toda su plenitud esencial le corresponde la determinación suprema: Dios (*Esse ipsum, Esse subsistens*).

Ahora bien, considerando las creaturas, éstas poseen una composición real de potencia y acto, como principios intrínsecos y constitutivos. Esta composición es real como los son los dos principios constitutivos de la misma cosa. Se trata de principios reales y distintos en sí, en consecuencia, es necesaria su distinción conceptual.

La realidad de esta distinción no es idéntica a la distinción entre cosas completas, más bien la distinción comporta dos mo-

dalidades de la composición real de potencia y acto. La primera tiene que ver en el caso de la potencia en cuestión y su acto correspondiente son de suyo “separables”.⁹ La segunda versa sobre la imposibilidad de separación del acto y la potencia. De tal forma que la estructura de los entes finitos implica la composición de esencia y ser, cuyos elementos son creados inseparables. Esta estructura está presente tanto en los entes corporales como espirituales. Como hemos visto, la síntesis tomista incluye la composición (y distinción) de *quod est* y *esse*, de forma y *esse*, de *essentia* y *esse*. El *esse* es el acto del ser en cuanto principio de consistencia y de subsistencia como acto de la esencia, que es en consecuencia, su “potencia”, su capacidad real, su naturaleza material o espiritual. En cuanto “potencia”, su capacidad real, su naturaleza material o espiritual.

Una segunda composición es la de la sustancia y accidentes en la que no se da de modo necesario la unión. La tercera composición se trata de la materia prima y forma sustancial, cuyos elementos son separables en algunas condiciones. Esta estructura no es propia de entes espirituales puros, sino sólo en los corporales, según distintos grados.

De manera que el binomio: ser (*esse*) por esencia, y ser (*ens*) por participación, se interpreta mediante la metafísica de las causas y sobre la base del binomio acto y potencia. En conse-

⁹ Cf. *Metaph.*, IX, 1046, b 2.

cuencia, tal como ya se ha establecido, el principio de dependencia incluido en la noción de participación es real y total, en tanto que es una derivación real del acto participado con respecto al acto por esencia, que atañe al mismo tiempo al acto y a la potencia, es decir, a la materia y a la forma, a la esencia y al *esse*. De esta manera, se produce un encuentro de inmanencia y trascendencia, de consistencia y dependencia. El punto de encuentro es la metafísica de la creación.

Así el concepto de participación comprende la división de lo real, esto es, en ser por esencia y ser por participación. Ahora bien, desde el rigor metafísico es más universal la anterior división que la división entre acto y potencia, dado que la segunda división solo aplica para los seres finitos.

PARTICIPACIÓN METAFÍSICA Y CAUSALIDAD DINÁMICA

En la metafísica de Tomás de Aquino el concepto de participación desempeña un papel de extraordinaria importancia. Por ello, desde un punto de vista sistemático debe ser considerado como el fundamento ontológico y el principio que da unidad a su metafísica. Dentro de la participación metafísica, a su vez, se delinea la modalidad de la participación dinámica (causa-efecto).

EL MATIZ CAUSAL DE LA PARTICIPACIÓN TOMISTA

Es importante destacar que un aspecto esencial de la participación tomista es su matiz causal: la causalidad y la participación están correlacionadas, como si el modo más perfecto de causar fuese el participar por medio de la creación.¹

¹ «Crear es causar el ser. De modo que si cada cosa es capaz de ser causa en la medida exacta en que es ser, Dios, que es el Ser, debe poder causar el ser, y aún ha de ser el único en poderlo hacer. Todo ser contingente debe su contingencia al hecho de que no es sino una participación del ser; tiene su ser, pero no lo es en el sentido único en que Dios es el suyo. Por eso los seres contingentes sólo son causas segundas como no son

Cornelio Fabro sostiene que «la partecipazione tomista è, ed insieme non è, la partecipazione Platónica, come la causalità tomista è, e insieme non è, la causalità aristotelica».² Para Santo Tomás, la participación expresa tanto la dependencia esencial del participante respecto al participado, como la excedencia metafísica absoluta de aquel que participa lo que es respecto a aquel cuyo ser depende de la participación del Otro. Como sostiene Étienne Gilson, Dios no es solamente causa de la forma que revisten las cosas:

Sino del *esse* mismo en virtud del cual éstas existen, de suerte que dejar de depender de su causa un solo instante, sería para ellas dejar de existir. Sería contradictorio que Dios formase creaturas capaces de arreglárselas sin Él. Para que una creatura fuera capaz de subsistir un solo instante sin el concurso divino sería preciso que fuera Dios. Así, pues, el primer efecto de la providencia ejercida por Dios sobre las cosas es la influencia inmediata y permanente por la que asegura su conservación. Esta influencia no es, en cierta medida, más que la continuación creadora, y toda interrupción de la creación

sino seres segundos». E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Emecé, Buenos Aires, 1952, 97.

² C. FABRO, *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Áquino*, in *Opere Complete*, vol. 3. Editrice del Verbo Incarnato, Roma 2005, 143.

continuada, por la cual Dios sostiene las cosas en el ser, las devolvería instantáneamente a la nada.³

CAUSALIDAD PREDICAMENTAL

El problema de la semántica del *esse* implica un doble plano de referencias, esto es, el plano predicamental de la sustancia y accidentes, y el plano trascendental de la creatura frente a Dios. En ambos sentidos se trata de la estructura metafísica de la analogía: la relación de dependencia de los accidentes respecto a la sustancia como la que corresponde a las creaturas en referencia a Dios. En la analogía del plano predicamental se encuentran unidos además del binomio sustancia-accidentes el del acto-potencia, los cuales pueden relacionarse al plano trascendental en tanto que Dios es el acto puro, y la creatura es potencia activa.

La participación en tanto “composición predicamental”, posee como fundamento las perfecciones genéricas y específicas consideradas en su ámbito como “totalidades intensivas” del ser, especialmente los géneros con respecto a las especies, y éstas con respecto a los individuos. Si bien, como se ha mencionado, tanto el género como la especie expresan el or-

³ E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona, 1989, 331.

den lógico-formal —formalidad indivisible e idéntica—, sin embargo, en el orden real las diversas especies de un género son entre sí unas más perfectas que otras, y lo mismo, algunos individuos más perfectos que otros en la misma especie.⁴

Así tenemos que existe una diferencia entre ambos planos de la participación predicamental (el real y el lógico).⁵ La participación predicamental estática corresponde a la *diremp-tion* en el orden formal, además remite a la participación transcendental como fundamento metafísico. Asimismo, la composición predicamental de material y forma como la de sustancia y accidentes, suponen la composición transcendental de esencia y *esse*.

CAUSALIDAD TRASCENDENTAL

Como se ha dicho, la noción de participación implica la composición transcendental de esencia y *esse* (*actus essendi*) que es característica del tomismo. Esta noción establece la “diferencia” ontológica radical del *esse* con respecto a lo que es y la diferencia metafísica entre Creador y creatura. En el plano transcendental Dios es el *esse* per *essentiam* o *esse subsistens*, el *esse ipsum*. En la argumentación tomista el *esse* per *essen-*

⁴ Cf. *Metaph.*, VIII, 3, 1044, a. 9.

⁵ Cf. T. DE AQUINO, *In De Hebdomadibus*, lect. 3.

tiam se concentra la plenitud de la perfección en la simplicidad absoluta, es decir, es el ser el que queda establecido en el orden transcendental.

La analogía, tal como se revela a la luz de la noción de participación, permite priorizar la dependencia nocional fundada en la dependencia real, y en el establecimiento de la presencia intrínseca causal trascendental de la Causa Primera en las creaturas participantes. La diferencia entre la participación predicamental unívoca, que en cuanto tal no está fundada en la dependencia causal directa, y la participación transcendental, supone el salto infinito de la dependencia total en la causalidad y por consiguiente también en la predicación del *esse*.⁶ Esto es, la dependencia total del primer miembro (el accidente, la creatura), frente al otro (la sustancia, Dios) en su respectivo orden. La dependencia real expresa el contenido metafísico de la analogía; no se trata de una simple propiedad expuesta de manera lógica-formal. Cada ser es lo debido a los elementos de su definición propia, pero cualquiera sea su realidad por participación, cada ser que existe posee, además de su esencia, también el *esse*, pero no lo posee por sí mismo, sino por participación. La relación de analogía por dependencia con respecto al ser por esencia pertenece, pues, necesariamente a la realidad finita en cuanto ser por participación con respecto al *esse* como tal.

⁶ Cf. *De Pot.*, q. 3, a. 5, ad 1.

LA DIFERENCIA DE PREDICACIÓN ENTRE DIOS Y LAS CREATURAS

Cuando se mencionan las perfecciones puras y trascendentes, sólo pertenecen esencialmente a Dios, es decir, como acto propio de su ser, en contraste con las creaturas, así lo dice el texto: «Algunos nombres se predicán de Dios con toda propiedad; y estos, en cuanto a sus significados, están antes o primero en Dios que en las creaturas: como la bondad, la sabiduría [...].»⁷ Es importante señalar que santo Tomás de Aquino recupera la doctrina dionisiana de las “tres vías” para llegar a atribuirle una perfección pura a Dios (causalidad, por remoción, por eminencia), en la cual la predicación “por eminencia” señala que las perfecciones pertenecen a Dios «por esencia, mientras que las creaturas las poseen sólo por participación».⁸

La razón de esto estriba en que el ser de la creatura procede de otro. Por lo tanto, según esto, somos llevados o guiados a la causa de la que procedemos. Esta teoría forma parte central en la noción de participación en Tomás de Aquino. La teoría de la participación es afirmada desde el principio

⁷ “*Quaedam nomina dicuntur proprie de Deo, quae quantum ad significata per prius sunt in Deo quam in creaturis, ut bonitas, sapientia et huiusmodi; et horum diversitas non sumitur per respectum ad creaturas, sed potius e converso. Quia ex hoc quod ratio sapientiae et bonitatis differt in Deo, diversificatur in creaturis bonitas et sapientia non tantum ratione sed etiam.*” T. DE AQUINO, *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 3, ad 3.

⁸ Cf. DIONISIO, *De divinis nominibus*, Tutte le opere, Rusconi, Milano 1981, VII, 3.

de su trabajo intelectual, en la que se establece la diferencia entre Dios y las creaturas.

Sin embargo, la distinción entre las creaturas y Dios es infinita, y todas estas perfecciones no pueden afirmarse de Dios del mismo modo que de las creaturas. Las perfecciones que aplicamos a Dios y a las creaturas no han de entenderse en un sentido unívoco. El ser de las creaturas es recibido, derivado, dependiente y finito. Por tanto, los conceptos derivados de nuestra experiencia de las creaturas se predicán de forma no unívoca sino analógica cuando se aplican a Dios:

Quamvis non nominemus Deum nisi ex creaturis, non tamen semper nominamus ipsum ex perfectione quae est propria creature, secundum proprium modum participandi illam; sed etiam possumus nomen imponere ipsis perfectioni absolute, non concernendo aliquem modum significandi in ipso significato, quod este quasi objectum intellectus: quamvis oporteat in consignificato semper modum creaturae accipere ex parte ipsius intellectus, qui natus este ex rebus sensibilibus accipere convenientem intelligendi modum; et haec proprie dicuntur de Deo.⁹

⁹ *In I Sententiarum*, d. 22, q. 1, a. 2, ad 2.

DIALÉCTICA ENTRE EL NOMBRE DE LA PERFECCIÓN Y EL MODO DE POSEERLA

Con mayor precisión, la doctrina tomista establece una dialéctica entre el nombre de la perfección y el modo de poseerla. Esto es, algunos nombres expresan de manera muy imperfectamente las perfecciones que son procedentes exclusivamente de Dios, de la misma manera que la creatura imperfectamente participa de la perfección divina. El modo de imperfección está incluido en el mismo significado del nombre. Por ejemplo, Tomás de Aquino dice, el nombre “piedra”, que expresa una realidad material, no puede ser atribuido a Dios más que en un sentido metafórico. Sin embargo, señala con extrema precisión que «hay otros nombres que expresan perfecciones sin que incluya en su sentido algún modo de participación. Nombres como ser, bueno, viviente y similares. Tales nombres son dados a Dios en sentido propio».¹⁰

Por lo tanto, es fundamental la distinción trascendental, entre la perfección nombrada y el modo de significar. Para la doctrina del *esse* es importante asentar que, en el caso de las creaturas, el modo del *esse* y de las perfecciones en las mismas creaturas es la participación, además que es cosa acce-

¹⁰ «*Quaedam nomina significant ipsas perfectiones absolute, absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significationes; ut ens, bonum, vivens, et huiusmodi. Et talia proprie dicuntur de Deo*». S. Th., I, q. 13, a. 3, ad 1.

sible al intelecto limitado. En tanto que, en Dios, su modo es ser por esencia, o sin modalidad, esto es, según la separación absoluta, marcada por la diferencia ontológica que constituye la misma trascendencia divina. El intelecto humano es impotente en concebir directamente el modo propio del *esse* y de la perfección pura tal como es en Dios, dado que se trata de la misma esencia de Dios; aunque se pueda captar intelectualmente la perfección en sí misma, se escapa el modo del *esse* de Dios.

A Dios le conocemos a partir de las perfecciones que, procedentes de Él, están presentes en las creaturas. Tales perfecciones son más sublimes en Dios que en las creaturas. Nuestro entendimiento las aprehende tal como están en las creaturas; y tal como las aprehende, así las llama. Así, pues, en los nombres que se da a Dios hay que tener presente lo siguiente: Las mismas perfecciones expresadas, como bondad, vida y otros; y el modo de expresarlas.¹¹

¹¹ S. Th., I, q.13, a. 3. En el mismo sentido se encuentra: *"Quamvis omnis perfectio quae in creaturis exemplariter a Deo descendat, sicut principio prae habente in se unice omnium perfectiones, nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo este. Unde secundum modum recipiendi déficit a perfecta repraesentatione exemplaris... et ex hoc in nominibus est duo considerare: rem significatam et modum significandi. Considerandum es igitur quod cum nomina sin imposita a nobis, qui Deum non nisi a creaturis cognoscimus, Semper deficiunt a divina repraesentatione quantum ad modum significandi: quia significant divinas perfectiones per modum quo participantur in creaturis."* In I Sententiarum, d. 22, q. 1, a. 2, c.

MODOS DE PARTICIPACIÓN

El fundamento ontológico para abordar los modos de participación es la doctrina de Tomás de Aquino sobre analogía, con el fin de señalar sus alcances y límites para el conocimiento natural de Dios. Además, la noción de analogía es la clave de la vinculación y fundamentación con la noción metafísica de participación

CONSIDERACIONES PREVIAS

La metafísica tomista se fundamenta sobre el principio de derivación vertical a partir de la noción del ejemplarismo divino basado en la doctrina cristiana de la creación por la dependencia total del ser, que sostiene que toda formalidad creada se relaciona con la Idea divina respectiva, difiriendo por el modo de ser. La metafísica de la creación significa que tal principio de la derivación según la constitución propia de la esencia divina está fundamentado en virtud del *esse* que abarca todas las perfecciones y que las trasciende.

Ahora bien, existen dos formas de entender la semejanza: la formal y la creatural. La semejanza que se deriva del plano for-

mal destaca el aislamiento divino, mientras que la semejanza que corresponde a la relación con la creatura manifiesta una relación fundada en la causalidad, de la cual se deriva la posibilidad de la analogía.

LA ANALOGÍA COMO ELEMENTO CENTRAL EN LA CONCEPCIÓN DE LA PARTICIPACIÓN TOMISTA

El método propio de proceder de la metafísica tomista es el de la *reductio ad unum*; éste incluye la exposición analítica (las formas y modos de ser predicamental), además integra la síntesis conclusiva (el ser por participación y el ser por esencia). La doctrina de la *reductio ad unum* procede de la metafísica de Aristóteles: «la expresión ‘algo que es’ se dice de muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y una sola naturaleza y no por mera homonimia».¹ In *Metaphysicam*, Santo Tomás propone de manera categórica, para la multiplicidad de los sentidos del ser, la *resolutio ad unum* en el ámbito del ser real y no sólo en el orden lógico.² Para ello es central reflexionar sobre la analogía,³ ya que nos permite superar tanto la equivocidad

¹ *Metaph.*, IV, 2, 1003 a. 33.

² Cf. *Metaph.*, IV, 1, 536.

³ Forment destaca la centralidad de la analogía en la visión de Aristóteles y su repercusión en Tomás: “En ambas, la analogía su instrumento metódico, permite ascender hasta el conocimiento de Dios, pero quedando salvada la transcendencia divina respecto al conocimiento humano (...) Con la analogía se obtiene un cierto concepto de Dios, que, además, de análogo, es indirecto y limitado. Únicamente proporciona

como la univocidad y a través de los conceptos de proporcionalidad y semejanza. La participación requiere de la analogía de proporcionalidad y no solo de atribución debido a la importancia que tiene de cara al realismo tomista.

Se ha establecido, a partir de la doctrina tomista, que existe una doble semejanza de la creatura a Dios. La primera es según la correspondiente participación de una bondad divina, por ejemplo, al modo como participan todos los seres vivos de la misma vida; en tanto que la segunda semejanza es en cuanto a la proporción, tal como se dice que hay una semejanza entre el Ser Supremo y el fuego.⁴ La fórmula de la analogía tomista comprende tanto el principio de la *proportio* como el principio de la *similitudo*. Así, la categoría de la *proportio* rige el ámbito lógico-semántico predicamental y transcendental, en todas las dimensiones del ser y del conocer. Hay, en efecto, una *proportio* comprendida como *certitudo mensurationis duarum quantitatum* que vale únicamente en el ámbito de las realidades finitas. También existe una *proportio* que implica una relación con un orden, es decir, una *habitus ordinis* que entra en consecuencia, en cualquier relación real de orden y de dependencia, «Sicut dicimus esse proportionem inter materiam et formam, quia materia se habet in ordine ut

un pequeño atisbo de Dios". FORMENT, E. *Lecciones de Metafísica*. Rialp, Madrid 1992, 304.

4 Cf. *In III Sententiarum*, d. 2, q. 1, a.1, ad 3, sol. I, ad 3; *De Veritate*, q. 2, a. 11, ad 1.

perficiatur per formam, et hoc secundum proportionalitatem quamdam». ⁵

El principio de la *similitudo* es rigurosamente metafísico y vale sólo en la dirección ascendente, es decir, de la creatura con respecto al Creador, y no en la dirección opuesta, gracias a la plenitud del *Esse* divino, Acto puro. En esta relación de *similitudo* se refrenda la relación de analogía, pero despojada de su semántica formal y reducida a su exclusiva estructura metafísica. Así, la analogía mantiene en tensión la unidad entre Dios y la creatura, no debido a una unidad esencial, no por univocismo, sino mediante semejanza. De este modo, como establece Tomás de Aquino, la semejanza puede ser comprendida a partir de la participación, en la que un ente tiene participativamente la forma e imita a la otra, la cual la posee esencialmente.

Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitator illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separate, vel corpues mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitude quae point compositionem in uno et simplicitiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius. ⁶

⁵ Cf. *In III Sententiarum*, d. 1, q. 1, a.1, ad 3.

⁶ «Como si un cuerpo ígneo es semejante a la incandescencia del mismo fuego. Esta semejanza que establece la composición en una cosa y la simplicidad en la otra, pueda existir entre la criatura y Dios; participando la criatura de la bondad [...]». *In I Sententiarum*, d. 48, q.1, a.1, sol.

Para Santo Tomás de Aquino, «Creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae».⁷ Esta unidad puede ser de dos tipos: primero, porque dos cosas participan de algo único, como la potencia y el acto participan de la razón del ente, de igual forma sucede en relación a la sustancia y al accidente; segundo, dado que uno recibe del otro el ser y la razón de ser. En este segundo caso, se trata de la analogía de la creatura al Creador, dado que «la creatura tiene el ser en cuanto descende del acto primero; por lo que es sólo nombrada ‘ente’ en cuanto imita al ente primero».⁸

Como se puede constatar a partir de la unidad entre Dios y la creatura, que implica similitud y distancia, la participación está íntimamente relacionada con el plano de la analogía, la cual se divide en un plano predicamental y uno trascendental. El plano predicamental, como se verá, está compuesto por los binomios sustancia-accidente, acto-potencia, que están relacionados esencialmente y son el constitutivo fundamental de los seres finitos. En el plano predicamental de la analogía, la

⁷ *In I Sententiarum*, Prol. q. 1, a. 2, ad 2.

⁸ «*Dicendum quod Creatur et creatura reductuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse duplex: aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem, creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit, unde nec nominator nisi in quantum ens primum imitatur; et simileter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur*». *In I Sententiarum*, Prol. q. 1, a. 2, ad 2.

sustancia conlleva el atributo de *ens* principal, mientras que el accidente la del *ens* derivado.

De este modo, el carácter primordial y fundamental *respectus ad unum*, es evidente. El principio de *reductio ad unum* constituye el método propio de la metafísica dado que incluye la exposición analítica (formas y modos de ser predicamental), incluye la síntesis conclusiva (el ser por participación y el ser por esencia).⁹ El principio *ad unum* constituye el eje rector que coordina el principio aristotélico de la emergencia del acto, y a la vez, el principio platónico de la participación, conformando de este modo la doctrina de la analogía tomista.

La participación permite al intelecto humano acceder al modo en que el *esse* y las perfecciones están presentes en las creaturas.¹⁰ El principio rector de este modo de significar implica que hay una correspondencia esencial entre el modo de predicación con la manera en que las perfecciones pertenecen al sujeto (*esse, vivere, intelligere, bonitas, veritas*).

⁹ «*Sciendum quod illud unum ad quod diversae habitudines referuntur un analogicis, est unum numero, et non solum unum ratione, sicut est unum illud quod per nomen univocum designatur. Et ideo dicit (Aristóteles) quod ens, etsi dicatur multipliciter, non tamen dicitur aequivoce, sed per respectum ad unum; non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura*». T. DE AQUINO, *In Metaphysicam*; IV, 1, 536.

¹⁰ «Que la noción de participación repugne al pensamiento lógico es posible, puesto que toda participación supone que lo que participa es y no es aquello de que participa». E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval...*, 102.

El plano de la analogía trascendental corresponde a la relación entre Dios y las creaturas. Para la doctrina tomista todo lo que se dice de Dios y las creaturas se dice por la relación que la creatura tiene con Dios como principio y causa, en quien pre-existen de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Así que no es posible nombrar a Dios a no ser partiendo de las creaturas, sin embargo, «omnes perfectiones quae sunt in rebus creatis divisum et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter».¹¹ Por lo tanto, el *esse per essentiam* implica necesariamente la plenitud total de la perfección en una absoluta simplicidad, esto es, la *emergencia del esse intensivo*, en palabras de Fabro. Y en la creatura, en cambio, poseer el *esse per participationem* supone advertir la real división y composición, la división en la multiplicidad de las esencias creadas, de la plenitud de perfección del *esse* divino; y en cada creatura, la composición de su esencia o perfección con el acto del ser (*esse*) correspondiente, según la exigencia metafísica de la *diremption* del ser; dado que «es imposible que algo se pueda decir unívocamente de Dios y de las creaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente»,¹² por lo que ningún nombre es dado a Dios y a las creaturas de manera unívoca. Sin embargo, de acuerdo con Santo Tomás de Aquino, tampoco es correcto afirmar de

¹¹ S. Th., I, q. 13, a. 5, c.

¹² *Ibíd.*

manera contundente lo contrario, «pues de ser así, partiendo de las creaturas nada de Dios podría ser conocido ni demostrado, sino siempre se caería en la falacia de la equivocidad».¹³ «Dios es el *esse per essentiam* o *esse subsistens*, el *esse ipsum*. La creatura es «*ens per participationem*».¹⁴

La analogía permite establecer algunos nombres tanto a Dios como las creaturas proporcionalmente. En la *Suma Teológica*, emplea indistintamente *proportio* y proporcionalidad. La noción de *proportio* o atribución establece la noción de dependencia de las creaturas respecto al Creador, mientras que la de proporcionalidad para subrayar la distancia infinita. La primera relación del *ens per participationem*¹⁵ con respecto al *esse per essentiam* es una relación de dependencia absoluta, y, por consiguiente, de referencia total en todos los aspectos de lo real. Se trata de una analogía de atribución intrínseca y extrínseca, dado que la creatura “tiene en sí misma” su propio *esse* participado; en tanto lo que se refiere a Dios, Causa Primera y total del *esse*, Dios es inmanente “presente” a todo *esse*, sosteniendo

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ «El universo cristiano es un efecto de Dios, y la noción de creación lo implica, debe necesariamente ser un análogo de Dios». E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval...*, 101.

¹⁵ «Qué significa exactamente *ens per participationem*. Si se entiende como en santo Tomás, a saber, como ente que no es el ser mismo, sino que solamente tiene ser, el *ens per participationem* no es más que el concepto más explícito de lo metafísicamente contingente». E. BAUTISTA, *Los fundamentos del conocimiento humano*, [...] 75.

por esta presencia la realidad de cada ser y de cada una de sus perfecciones, Dios como principio y causa, en quien preexisten de modo sublime todas las perfecciones de las cosas. Por tanto, la inmanencia del *esse* participado en las creaturas implica la inmanencia de Dios en esas creaturas, *per potentiam, per essentiam, per praesentiam*. En síntesis, el principio de la *proportio* implica todo el ámbito lógico-semántico predicamental y transcendental, en todas las dimensiones del ser y del conocer.

La siguiente cita presenta una síntesis de la visión tomista sobre la analogía:

Duplex est similitudo creaturae ad Deum. Una secundum participationem alicuius divinae bonitatis sicut ab eo vivente omnia vitam participant. Et sic creatura rationalis in qua invenitur esse, vivere et intelligere, maxime Deo assimilatur. Alia similitudo est secundum proportionem, ut si dicatur similitudo inter Deum et ignem, quia sicut ignis consumit corpus, ita Deus consumit nequitiam. Et haec similitudo requiritur in figurativis locutionibus, et appropriationibus, quam Dionysius in secundo cap. De caelesti hiererchia vocat dissimilem similitudinem.¹⁶

¹⁶ In III Sententiarum, d. 2, q. 1, a.1; sol. 1, ad 3. Cf. De Verit, q. 2, a. 11, ad 1.

La doctrina de la analogía tomista comprende el principio de *proportio* y el de *similitudo*. Ahora bien, existe una *proportio* que es válida únicamente en el caso de las realidades finitas. Mientras existe una *proportio* que implica cualquier relación de orden y de dependencia, por lo tanto, de carácter dinámico y causal, el cual tiene su fundamento en la atribución intrínseca de acuerdo a una dependencia causal.¹⁷

En este análisis del principio de proporcionalidad, es importante considerar el desarrollo que al respecto Étienne Gilson realiza:

[...] Cuando un ser excelente obra, el efecto que produce debe ser excelente en su totalidad, pero no es necesario que cada parte de este efecto total sea ella misma excelente, basta que sea excelentemente proporcionada al todo. Ahora bien, esta proporción puede exigir que la excelencia propia de ciertas partes sea en sí misma mediocre. [...] Lejos de ser contradictoria con la excelencia de la divina naturaleza, la desigualdad de los entes es,

¹⁷ «Sicut dicimus esse proportionem intra materiam et formam, quia material se habet in ordine ut participatur per formam, et hoco secundum proportionalitatem quamdam. Quia sicut forma potest dare esse, ita material potest recipere esse. Et hoc modo etiam movens et motum debent esse proportionalia, et agens et patiens, ut scilicet sicut agens potest impromovere aliquem effectum, ita patiens possit recipere eumdem... Et ideo non este inconveniens ut hic modus proportionis inter Deum et creaturam salvetur, quamvis in initum distent». In *III Sententiarum*, d.1, a1, ad 3.

pues, una señal evidente de su sabiduría soberana. No que Dios haya necesariamente querido la belleza finita y limitada de las creaturas; sabemos que su infinita bondad no puede recibir de la creación ningún acrecentamiento, pero convenía al orden de su sabiduría que la desigual multiplicidad de las creaturas asegurarse la perfección del universo.¹⁸

Por otro lado, retomando lo que ya se ha establecido, existe el principio de *similitudo*, que a su vez implica un doble sentido de similitud entre Dios y las creaturas. La similitud predicamental implica una predicación unívoca, y la similitud trascendental que se comprende por la analogía como paso a lo absoluto, al límite, a la trascendencia absoluta de Dios.¹⁹

Contingit aliqua dici similia dupliciter (a) vel ex eo quod participant unam forman, sicut duo albi albedinem; et sic simile oportet esse compositum ex eo quo convenit

¹⁸ E. GILSON, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino...*, 287-288.

¹⁹ *Similitudo creaturae ad Deum deficit a similitudine univocorum in duobus. Primo, quia non este per participationem unius formae, sicut duplicata participationem unius caloris: hoc enim quod de Deo et creaturis dicitur, praedicatur de Deo per essentiam, de creatura vero per participationem: ut sic talis similitudo creaturae ad Deum intelligatur, quails clidi ad calorem, non quails caldi ad calidius. Secondo, quia ipsa forma a creatura participate deficit a rationae eius quod Deus est, sicut calor ignis deficit a ratione virtutis solaris per quam calorem generat. De Pot., q.7, a. 7, ad 2.*

cum alio simili et ex eo in quo differte ab ipso, cum similitude non sit nisi differentium, secundum Boetium. Unde sic Deo nihil potest est simile nec conveniens nec conforme, ut frequenter a philosophis dictum invenitur. (b) Vel ex eo quod unum quod participative habet formam, imitator illud quod essentialiter habet. Sicut si corpus album diceretur simile albedini separate, vel corpus mixtum igneitate ipsi igni. Et talis similitudo quae point compositionem in uno et simplicitiam vel aliquid huiusmodi, quorum unumquodque in Deo est essentia eius.²⁰

Siguiendo a Étienne Gilson, en lo real de las cosas es donde está inscrito el problema de lo mismo y de lo otro, *eodem et diverso*. La semejanza es un hecho.

Nadie osará negar que estamos en un mundo que se presta a la clasificación, o hasta la requiere, y, con ese solo hecho, toda la doctrina de la participación se reintroduce inevitablemente en la filosofía. No hay nada que sólo sea sí mismo, y la mixis eidon está inscrita en la definición de cualquier esencia.²¹

²⁰ In I Sententiarum, d.1, a. 48, q. 1.

²¹ GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval...*, 105.

Si la semejanza es un hecho, de igual modo es real la desemejanza, la diferencia. Lo significativo en la síntesis tomista es la coexistencia entre semejanza y diferencia, como señala Tomás de Aquino «a veces, la cognición de la cosa excede el poder del conocedor, como cuando conocemos a Dios o al revés, como cuando Él conoce a las creaturas».²² El problema metafísico consiste en determinar, como lo señala Cornelio Fabro, el punto de su compenetración.

El problema de la compenetración tiene su origen, en parte, por la transposición de las nociones propias de un orden a un orden diferente. Esto es, los términos *proporción*, como *proporcionalidad* están mutuamente correlacionados, pertenecen a una semántica unívoca si solo se considera el ámbito de las creaturas.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad

²² Sobre la diferencia esencial, la inconmensurabilidad de lo finito y lo infinito se encuentra: «*Quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti ad finitum non est determinatus, potest tamen inter ea esse proportionalitas quae est similitudo proportionum: sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinitum infinito. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum, quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae: aequalitas autem proportio quaedam est*». In IV Sententiarum, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6.

eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus, Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit: quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei quasi ignoto jungimur. Sed in patria id ipsum per formam quae est essentia sua, videbimus, et jungemur ei quasi noto.²³

Trasladarlos al ámbito metafísico de la desemejanza, de la diferencia esencial implica un salto, una especie de paradoja de la analogía. Santo Tomás de Aquino argumenta una apertura infinita hacia el ser, propia del espíritu finito, de tal modo, que es necesario una extensión semántica de la noción de “proporción”; se trata del paso del ámbito matemático al metafísico:

Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cuiuscumque ad aliud.²⁴

²³ In IV Sententiarum, d. 49 q. 2, a. 1, ad 4.

²⁴ In IV Sententiarum, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6.

La redescrición entendida como transformación o extensión semántica de la “*proportio*”, conlleva aceptar que, en el ámbito de la metafísica, donde hay proporción es posible la proporcionalidad, esto es, una dialéctica entendida como dinamismo y tensión, no como oposición irreconciliable, ni como superación. No se apela exclusivamente al principio de identidad para fundamentar una *reductio ad unum*, sino que el ámbito metafísico de la analogía, de la *similitudo* y la *distantia*, se sostiene en la diversidad sintetizada en un orden mayor.²⁵ Como se ha mencionado, este orden metafísico de relación de dependencia entre principios y principiaados, se ha hecho posible por la participación, su modo de expresión es la analogía, como relación real, cuyo fundamento es el *esse*. Para Santo Tomás, la “diferencia” entre el Ser y el ente (lo que es) está fundada en el *esse*, en tanto acto intensivo emergente, que es participado de manera “diferente” en cada ser.²⁶

²⁵ «*Duplex est similitudo et distantia: una secundum convenientiam in natura, et sic magis distat Deud ab intellectu creato quam inteligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem, et sic este e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquid immateriale, sed intellectus proportionatus est ad cognoscendum quodcumque immateriale. Et haec similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima*». In IV Sententiarum, d. 49, q. 2, a. 1.

²⁶ «*Ex hoc sequitur quod ipse (Deus) non sit in genere, quia omne quod est in genere oportet quod habeat quiditatem praeter esse suum, cum quiditas vel natura generis aut specie non distinguatur secundum rationem naturae in illis quorum est genus vel species. Sed esse est diversum in diversis*». T. DE AQUINO, *De ente et essentia*, c. 6.

Considerado todo lo anterior, la participación tomista queda identificada en los modos de participar:

Tripliciter enim aliquid potest ab alio participare: a) Uno modo accipiendo proprietatem naturae eius; Alio modo ut recipiat ipsum per modum intentionis cognitivae; Alio modo, ut deserviat aliquantulum eius virtuti; sicut aliquis medicinalem artem participat a medico vel quia accipit in se medicinae artem, vel quia accipit cognitionem artis medicinalis, vel quia deservit arti medicinae. Primum est maius secundo et secundum tertio [...]²⁷

Si todo lo que existe procede de Dios, el único modo compatible con la forma tomista de entender la divinidad es la participación, modo de defender, por un lado, la unicidad de Dios como *Ipsum Esse Subsistens* y, por otro, la existencia en el ser de las demás realidades.

Por ello, la reflexión que hemos hecho sobre la analogía, nos permite entender la centralidad de la participación, de modo especial la de proporción y semejanza, esenciales para Tomás de Aquino por la relación entre creatura y Creador que reclama la *reductio ad unum*.

²⁷ T. DE AQUINO, *Epist. ad Colos...*, c. 1, lect. 4a, XIII, 536 b. 23.

PARTICIPACIÓN POR COMPOSICIÓN

A partir de la lectura que de Aristóteles ofrece en la *Metafísica* sobre la noción platónica de perfección separada, se retoman tres nociones que son utilizadas por santo Tomás de Aquino que permitirán advertir la naturaleza de la participación por composición, a saber, sobre las sustancias simples o separadas, el concepto de *esse commune*, y la redescrición de la doctrina de la participación en el ser. Ahora bien, la redescrición de la participación implica la consideración de las nociones: el ser por esencia, la participación como *Diremption* y composición y el principio de la perfección separada como fundamento de la totalidad de las creaturas y de la indivisibilidad del acto.

Así podríamos sostener que el ser y lo uno son géneros comunes a todas las cosas, de tal forma que como cualquier universal, éstos tendrían necesariamente una existencia hipostasiada, lo que equivaldría a que son sustancias cuya esencia es el ser y lo uno. Ahora bien, en tanto que son géneros, el ser y lo uno serían principios y constitutivos de todas las cosas, es decir, géneros supremos porque son predicables a todas las cosas.

En relación a la noción de *esse commune*, santo Tomás fundamenta la existencia de sustancias intelectuales o simples, no compuestas de materia y forma, dado que en éstas la forma no es recibida en materia alguna. En ellas una cosa es el ser y otra la esencia, que a diferencia de Dios, en el que la esencia se identifica con su ser, las formas subsistentes finitas participan

en el *esse*. Hay que recordar que: «El *esse* es más íntimo a todo que aquello que lo determina».²⁸

Para santo Tomás de Aquino la noción de *esse commune*²⁹ implicado en el *esse* creado, en tanto que actualiza de manera intrínseca a todos los entes finitos, de tal modo que sólo existe en ellos de manera real. El *esse commune* sólo puede existir en la mente, así Dios no es el *esse* formal de todas las cosas, o el ser por el cual todas las cosas son, dado que lo que es común a muchos no existe como tal aparte de ellos, a excepción del pensamiento. La noción de *esse commune* cobra realidad porque se habla de algo común a todas las cosas, en tanto que coinciden en poseer un principio intrínseco que les confiere la existencia, las hace ser. Más allá de los entes que actualiza, el ser común no es real; es decir, sólo posee una existencia conceptual. Sería contradictorio que Dios se equiparara con el *esse commune*. Dios está más allá del ser común.

Para Tomás de Aquino³⁰ la creatura es ente porque participa del ser común, y el ser común implica la participación en el *Esse subsistens*.³¹ Ser un ente implica participar por semejanza o asimilación en la esencia divina.

²⁸ *In II Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, c.

²⁹ Cf. *In Metaph.*, Proemio, p. 2; *In Metaph.* IV, l. 5, n. 593.

³⁰ Cf. *S.Th.* I, q. 5, a.1, ad 3.

³¹ Cf. *S. Th.* I, q. 13, a. 11.

Ahora bien, la participación por composición alude a que el ser se revela bajo una doble dimensión: como el *ipsum esse* incommunicable y como algo inmanente a los entes creados que reciben o participan de dicho ser. De tal modo que éstos tendrían la misma perfección si bien no en toda su plenitud, sino de manera participada como consecuencia de una composición, esto es, la esencia en tanto capacidad del ente para hospedar dicha perfección. Dentro de esta concepción de participación por composición, existe una diferencia esencial: el *esse* que se da de modo pleno en el *ipsum esse*, se presenta participado en las creaturas. Se puede entender que el *esse* que en los entes existe de manera participada, en Dios se presenta como el ser separado sin añadiduras. Esto es así: en la creatura tener el ser participado supone la división y la composición real, es decir, la división en la multiplicidad de las esencias creadas, y participar de la plenitud de perfección del *esse* divino. En cada creatura, la composición de su esencia o perfección con el acto del ser (*esse*) correspondiente, según la exigencia metafísica de la *diremption* del ser.³²

La referencia que conduce a la determinación de la composición general de esencia y *esse* del ser finito conduce directamente al *Ipsium Esse* como acto primero, es decir, como Uno, Simple, Infinito, con respecto al cual la composición de esencia y *esse* constituye precisamente la *diremption* originaria.³³

³² Cf. «*Omnes perfectiones quae sunt in rebus creatis divisum et multipliciter, in Deo praeexistunt unite et simpliciter*». S. Th., I, q.13, a. 5, c.

³³ Cf. T. DE AQUINO, *In de Hebdomadibus*, lect. 2.

Puede decirse, por consiguiente, que Dios es el mismo *esse*, o el *Ipsum esse Subsistens*, o que su esencia sea su *esse*, pues con ella se le atribuyen todas las perfecciones, ya que el *esse* es la perfección suprema y Dios no posee una esencia que limite su *esse*, como ocurre en los entes creados.

La composición entre la esencia y *esse* de las creaturas las separa infinitamente de Dios, en los cuales el *esse* se encuentra de manera participada; esto constituye la inmanencia de Dios en esas creaturas —presente en todo *esse*. La metafísica tomista de la participación implica que por un lado el *esse* y las perfecciones puras sean predicables a Dios y a las creaturas según una analogía de atribución intrínseca. La relación del ente por participación con respecto al *esse* por esencia es una relación de dependencia total. La composición de esencia y *esse* en las creaturas las distingue infinitamente de la esencia divina.

De igual forma se trata de una analogía de atribución intrínseca dado que la creatura posee en sí misma su propio *esse* participado. Dios sostiene a través de su presencia la realidad de cada ser y de cada una de sus perfecciones. Pero no en estado perfecto, sino por composición con la esencia de cada ente particular.

Así, dentro de la síntesis tomista tiene lugar una participación como composición transcendental de esencia y *esse* (*actus essendi*), la cual establece la “diferencia” ontológica radical del

esse con respecto a lo que es, y la diferencia metafísica entre creatura y Creador.³⁴

Al hablar de composición queda implicada la distinción de *quod est* y *esse*, de forma y *esse*, de *essentia* y *esse*. El *esse* es el acto de ser en cuanto principio de consistencia y de subsistencia, como acto de ser de la esencia, en consecuencia, ésta es su “potencia”, su capacidad real, su naturaleza material o espiritual. En cuanto “potencia”, es su capacidad real, su naturaleza material o espiritual. En cuanto acto y perfección de su potencia, el *esse* precede y trasciende la forma y la esencia. Acto presente, sirve de determinación suprema de Dios (*Esse ipsum, Esse subsistens*).

A parir de la diferencia metafísica entre Dios y las creaturas, se comprende mejor la participación entendida como composición predicamental, que tiene como fundamento las perfecciones genéricas y específicas, consideradas en su exclusivo ámbito como particularidades del ser (contingente), especialmente los géneros con respecto a las especies, y éstas con respecto a los individuos. Si bien, tanto el género como la especie expresan el orden lógico-formal, esto es, una formalidad indivisible e idéntica, no obstante, en el orden real, las diversas especies de un género son entre sí unas más perfectas que las otras. Entonces, tenemos que la composición predicamental de materia

³⁴ Cf. *De Verit.*, e, q. 2, a. 2.

y forma, incluso la composición de sustancia y accidentes, suponen la composición trascendental de esencia y *esse*. Se tiene, pues, un doble *diremption*, una doble participación y una doble composición.³⁵

Finalmente, la estructura metafísica de la correspondencia entre los diversos momentos de la estructura de lo finito (participación, composición, dependencia real, analogía) es ordenada, gobernada, fundamentada por el *esse*, en tanto acto primero y subsistente de ser.

PARTICIPACIÓN POR SEMEJANZA

La noción de participación fue introducida por Platón para hablar de una semejanza entre las ideas y las cosas (carentes de ser), con lo cual queda establecida la relación de presencia, entre la forma ideal y la realidad (o forma) sensible de las cosas.

En la metafísica tomista se retoma la noción de participación en el contexto del realismo aristotélico, se establece una dife-

³⁵ «*Divisio enim naturae in pluribus personis in hominibus accidit, tum ex imperfectione naturae humanae quae non est suum esse, sed accipit ipsum in supposito suo; unde in diversis suppositis est secundum diversum esse: tum etiam ex modo distinctionis, quia personae humanae distinguuntur per materiam, quae est pars essentiae. Unde oportet personam distinctam unam essentiam non habere: quorum neutrum est in divinis personis*». In *I Sententiarum*, d. 23, q. 1, a. 4, sol.

rencia esencial, el *esse* divino no entra en composición con sus creaturas. No es ni el alma del mundo, ni el principio formal de todas las cosas, por el contrario, es completamente distinto de sus creaturas, como la causa es distinta de sus efectos.

Desde un punto de vista aristotélico, es necesario retomar la pregunta esencial que versa sobre el sentido de ser que se le puede atribuir tanto a la forma como a la materia. Como se ha visto, ni la forma ni la materia de la sustancia tienen ser propio, ni subsisten por sí mismas. No tienen *ser* que se les predique de forma absoluta y de manera independiente. Ni la materia ni la forma son en sí. Es el compuesto el que *es*. Pero, no se trata de un poseer el ser de forma exclusiva, singular e independiente de todo el mundo, lo cual llevaría a la imposibilidad de todo conocimiento de lo real. Es necesaria la comparación, el encontrar la semejanza esencial que vincula a los entes. El ente es y se asemeja a otros a partir del ser que les es común, su semejanza es proporcional o análoga. El sentido del ser no podría ser unívoco, puesto que representa cada realidad concreta en lo que tiene de común con las otras, pero también representa en lo que ella tiene de propio y de diferente. Por tanto, las diferencias entre los seres también son expresadas por el concepto ser. El significado del ser es proporcional, cada ser es ser a su manera, según la medida de su propia esencia.

Al reflexionar sobre lo común y lo propio de cada realidad, se tiene que considerar además la inconmensurabilidad de lo fini-

to y de lo Infinito.³⁶ El problema radica en la necesidad de comparar lo incomparable, de encontrar similitudes en medio de la diferencia y la distancia que separan a lo infinito de lo finito. La participación por semejanza encierra la dificultad propia de la analogía. La función paradójica de la analogía consiste en la coexistencia de una mutua y necesaria pertenencia de semejanza y de desemejanza. El problema que se desprende radica en la dificultad de determinar el punto de encuentro. Esta dificultad se desprende de la transposición de la semántica utilizada para magnitudes del mismo orden, como son los términos proporción y proporcionalidad, dentro de la esfera metafísica, cuyo ámbito es de la esencial desemejanza. Al uso formalista de la proporcionalidad, la filosofía tomista responde con una referencia metafísica, vinculada a la apertura infinita hacia al ser, propia del espíritu y que está a la base de los problemas de la analogía.

En este sentido, lo que cuenta en el plano metafísico es el modo de ser, mucho más que la cualidad y la forma misma, de manera que la semántica de una metafísica como la del tomismo, orientada hacia y fundada en la distinción del *esse* y *essentia*, se opone al encuadre del plano lógico cuando se trata de expresar la estructura de la relación real. Bajo esta premisa, la analogía, fundada en la causalidad del *esse* efectúa una “superación” de tal ámbito. Se trata de una superación que implica la

³⁶ Cf. *In IV Sententiarum*, d. 49, q. 2, a.1, ad 6.

inconmensurabilidad del *esse* con respecto a cualquier forma, de tal modo que se mantiene vigente la diferencia ontológica de los seres, como lo expresa el siguiente texto: «quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis». ³⁷ El *esse* conviene, en mayor medida a Dios por la razón misma por la que se impone su propio nombre, que lo que conviene a la creatura.

La diferencia ontológica funda la necesidad de la analogía en la medida en que las creaturas dependen de su relación con Dios. Para Santo Tomás de Aquino, la creatura es ente porque participa del ser común, y el ser común conlleva la participación en el *esse subsistens*; esto es, ser *ens* refiere participar por semejanza o asimilación en el perfecto y subsistente Acto de ser. El ser concebido de manera abstracta no es. Sólo es el existente individual, el que ha recibido o que participa en el acto de ser.

Tenemos pues dos sentidos de ser en las creaturas: el ser pertenece a la creatura (*ens per participationem*) sólo por participación del Creador (*Esse per essentiam*). El ser pertenece al accidente (*ens secundum quid*) solo por participación de la sustancia (*ens simpliciter*). Así, la analogía de proporcionalidad debe ser completada con la analogía de atribución, en la que se establece que el ser conviene a las creaturas en virtud de

³⁷ Cf. *In I Sententiarum*, d.22, q.1, a.2, ad 3.

la relación de dependencia total que las vincula con el Creador.³⁸ Analogía de atribución porque el ser es atribuido a las criaturas debido a la imitación que realizan de la perfección de su causa. Se trata de una analogía de atribución efectiva o intrínseca ya que participan del *esse* verdaderamente que las constituye en su realidad propia.

Así, la analogía estática de proporcionalidad forma un par con la analogía dinámica, o de “atribución” constitutiva intrínseca. Mientras que la analogía estática de proporcionalidad expresa una relación de semejanza, la dinámica expresa sobre todo la relación de fundamento y de dependencia de los seres con respecto al Ser. Si se dice que la analogía de proporcionalidad subraya el momento aristotélico de la inmanencia del ser en los seres, entonces, la analogía de atribución subraya el aspecto platónico de la dependencia radical de los participantes con respecto a la perfección separada participada. Evidentemente esta analogía de atribución funciona como base con respecto a la analogía de proporcionalidad, puesto que capta y expresa el ser de lo que es en su origen mismo, como acto participado

³⁸ «Respecto a la semejanza entre Dios y las criaturas no conviene olvidar – como señala Sto. Tomás– que es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario. Pues se dice que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no en la criatura». A. GONZÁLEZ, *Teología Natural...* EUNSA, Pamplona 2008, 144-145. Cf. T. DE AQUINO, C.G., I, 29.

del Acto no participado. Así, se podría decir que la analogía de proporcionalidad supone la analogía de atribución, y se funda en ella.

Santo Tomás relaciona la participación en el *esse* y la participación en el *Esse subsistens* al presentarlas como de suyo inseparables, manteniendo a la vez distancia ontológica necesaria, dado que en Dios el *esse* se presenta en tanto es universal, y en las creaturas como particular. Hay una unidad de razón por analogía.³⁹ Dios es ser mismo al modo de causa universal de la existencia.

De ahí que cualquier creatura le representa y le es semejante en la medida en que tiene alguna perfección. Sin embargo, no le representa como algo de su misma especie o género, sino como principio sublime, de cuya forma carecen los efectos, pero que, sin embargo, albergan alguna semejanza, como sucede con los cuerpos de aquí abajo que, de alguna manera, representan la fuerza solar [...] Así, pues, los nombres señalados expresan la sustancia divina, si bien imperfectamente, por cuanto las creaturas la representan imperfectamente.⁴⁰

³⁹ Cf. *S. Th.*, I, q. 4, a. 3.

⁴⁰ *S. Th.*, I, q. 13, a. 1.

PARTICIPACIÓN POR ASIMILACIÓN

Es necesario distinguir entre fin trascendente y fin inmanente. El fin de la creación deseado por Dios, solo puede ser Dios mismo, causa trascendente de todo. En efecto, el fin supremo del querer creador solo puede ser el Bien absoluto (*per se*) y esencial (*per sua essentia*). En el seno del universo solamente se encuentran bienes parciales, participaciones del Bien total. Por ello, toda creatura tiende naturalmente hacia Dios, como al Bien supremo. Tal es la intención del Creador (*finis operantis*).

Todos los seres desean a Dios como fin desde el momento en que desean algún bien, tanto si lo desean con el apetito inteligible como con el sensible, como con natural, que no tiene conocimiento. Porque nada tiene razón de bien ni de deseable más que en cuanto participa de la semejanza de Dios.⁴¹

Pero este fin trascendente implica un fin inmanente, que es la perfección realizada en seno del mundo creado (*finis operis*). Como se ha establecido, la creatura participa de la perfección del Ser infinito. A través de su actividad la creatura tiende a asimilarlo tanto como lo permite su esencia. Sin embargo, sólo los seres humanos son capaces de tener conciencia y de tener la experiencia de gozo eterno, por el cual son el motivo principal

⁴¹ S. Th., I, q. 45, a. 4, ad 3.

y suficiente del acto creador, ya que solo ellas tienen un fin en sí y para sí, sólo ellas son capaces de una perfección y de una felicidad definitiva.

El bien de las personas creadas es digno de ser deseado por Dios, pues es una participación de su bondad infinita; al amar a las personas que Él crea, Dios ama su propia imagen. Por otra parte, Dios es el objeto supremo de su pensamiento y de su orden universal y su principio; el fin último de toda voluntad es gozar de lo que la inteligencia conoce.

En la participación por asimilación, en cambio, los participantes no tienen en sí mismos sino una « semejanza degradada » del participado que subsiste en sí mismo (*Ipsum Esse Subsistens*), fuera de ellos, o como propiedad de un subsistente superior, o como formalidad pura y subsistente en la plena posesión de sí misma.⁴²

⁴² Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, in *Opere complete*, Volume 3, EDIVI, Segni (RM) 2005, 305

CONCLUSIÓN

De lo anterior, podemos decir que la creatura es ser por participación en dos sentidos: en el orden transcendental, estando compuesta por esencia y *esse*, y por naturaleza y subsistencia; en el orden predicamental, constituido por sustancia y accidentes, también por materia y forma. En tanto compuesta por esencia y *esse*, la creatura está en el extremo opuesto a Dios, que es el *esse subsistens*, y ambos extremos (creatura-Dios) se revelan en un primer momento como distantes, incommunicables. Sin embargo, la “esencia” de la creatura tiene también su propio *actus essendi participado*; su ser real en acto no se apoya en una simple relación de dependencia extrínseca, como si estuviera abandonado por Dios, sino que está fundada en el acto de *esse* del que ella participa, y que es la especificidad de la causalidad divina. De tal modo que «ambas proporciones se corresponden: del mismo modo que al ser por esencia corresponde el *Esse* por esencia como acto, al ser por participación corresponde como acto el *esse* participado». ¹

¹ C. FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2009, 566.

Para Santo Tomás hay tres niveles de participación del ser humano respecto a Dios: el primero en cuanto creatura que tiene una naturaleza propia, ordenada por la ley eterna a su fin último; el segundo, por ser una creatura racional, cuyo entendimiento se apropia lo que debe ser su modo de actuar y, en tercer lugar, por su voluntad, que actúa y dirige la propia persona en sus diversos actos hacia el Fin Último:

Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex, cum sit regula et mensura, dupliciter potest esse in aliquo, uno modo, sicut in regulante et mensurante; alio modo, sicut in regulato et mensurato, quia inquantum participat aliquid de regula vel mensura, sic regulatur vel mensuratur. Unde cum omnia quae divinae providentiae subduntur, a lege aeterna regulentur et mensurentur, ut ex dictis patet; manifestum est quod omnia participant aliquantulum legem aeternam, inquantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, inquantum et ipsa fit providentiae particeps, sibi ipsi et aliis providens. Unde et in ipsa participatur ratio aeterna, per quam habet naturalem inclinationem ad debitum actum et finem. Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur. Unde cum Psalmista dixisset, sacrificate sacrificium iustitiae, quasi quibusdam quaerentibus quae sunt iustitiae opera, subiungit, multi dicunt, quis ostendit nobis bona. Cui

quaestioni respondens, dicit, signatum est super nos lumen vultus tui, domine, quasi lumen rationis naturalis, quo discernimus quid sit bonum et malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit quam impressio divini luminis in nobis. Unde patet quod lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.²

La participación en la visión tomista no es solo en cuanto al actuar, sino que procede del ser mismo de todo lo creado, como dice el mismo Aquinate:

Respondeo dicendum quod necesse est dicere omne quod quocumque modo est, a Deo esse. Si enim aliquid invenitur in aliquo per participationem, necesse est quod causetur in ipso ab eo cui essentialiter convenit; sicut ferrum fit ignitum ab igne. Ostensum est autem supra, cum de divina simplicitate ageretur, quod Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est quod esse subsistens non potest esse nisi unum, sicut si albedo esset subsistens, non posset esse nisi una, cum albedines multiplicentur secundum recipientia. Relinquitur ergo quod omnia alia a Deo non sint suum esse, sed participant esse. Necesse est igitur omnia quae diversificantur secundum diversam participationem es-

² S. Th., I-II, q. 91, a. 2, c.

sendi, ut sint perfectius vel minus perfecte, causari ab uno primo ente, quod perfectissime est. Unde et Plato dixit quod necesse est ante omnem multitudinem ponere unitatem. Et Aristoteles dicit, in *II Metaphys.*, quod id quod est maxime ens et maxime verum, est causa omnis entis et omnis veri, sicut id quod maxime calidum est, est causa omnis caliditatis.³

Así, nuestro entendimiento conoce a Dios por las creaturas, forma para conocerle conceptos proporcionados a las perfecciones derivadas de Dios a ellas, perfecciones que en Dios preexisten en estado de unidad y simplicidad, y que en las creaturas se reciben en el de multiplicidad y división. A las diversas perfecciones de las creaturas corresponde un principio único y simple, que las creaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto. Por tanto, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos.

³ *Ibíd.*, I, q. 44, a. 1, c.

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

- DE AQUINO, T., *Epist. ad Colos*, Super Epístolas S. Pauli lectura, t. 2, R. CAI, Marietti, Romae 1953.
- DE AQUINO, T., *In Metaphysicam*, trad. M. R. Cathala, R. M. Spiazzi, 2^a ed., Marietti, Taurini-Romae 1971.
- DE AQUINO, T., *De ente et essentia*, Edición bilingüe, trad. Antonio Osuna Fernández, BAC, Madrid 2004.
- DE AQUINO, T., *De potentia Dei*, Edición bilingüe, trad. Antonio Osuna Fernández, BAC, Madrid 2004.
- DE AQUINO, T., *Suma contra Gentiles*, Edición bilingüe, trad. Laureano Robles Carcedo y Adolfo Robles Sierra, BAC, Madrid 2007.
- DE AQUINO, T., *Summa Theologiae*, Edición bilingüe, trad. Barbado Viejo Francisco, BAC, Madrid 2010.
- DE AQUINO, T., *In I Sententiarum*, trad. Juan Cruz Cruz, Vol I-I, EUNSA, Pamplona 2002.
- DE AQUINO, T., *In III Sententiarum*, trad. Juan Cruz Cruz, Vol I-II, EUNSA, Pamplona 2015.
- DE AQUINO, T., *In IV Sententiarum*, trad. Juan Cruz Cruz, Vol II-I, EUNSA, Pamplona 2015.

FUENTES SECUNDARIAS

- ACERBI, A., *Crisi e destino della filosofia. Studi in Cornelio Fabro*, Edusc, Roma 2012.
- AERTSEN J. A., «La filosofía medieval y los trascendentales. Un estudio sobre Tomás de Aquino», *Pensamiento Medieval y Renacentista*, nº 52, trad. Mónica Aguerri y María Idoia Zorroza, EUNSA, Madrid 2003.
- AGUER, H., «La importancia del padre Fabro en la búsqueda de un tomismo esencial», *Sapientia*, No. 61, 2006.
- ALVIRA R., 1977: «Casus et fortuna en Sto. Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, nº 10.
- ARGÜELLO, S., *Posibilidad y principio de plenitud en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2005.
- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, Edición trilingüe, trad. Valentín García Yebra, Editorial Gredos, Madrid 2012.
- ARTOLA, J.M., *Creación y participación*, Madrid 1963.
- BASTI, G., «La teoría complexa della cogitativa in Cornelio Fabro. Dall'essere al pensiero», *Aquinas*, No. 55, Vol. 3, 2012.
- BAUTISTA, E., *Los fundamentos del conocimiento humano*. Apoyos didácticos, U.P.M., No. 13, México 2000.
- BEUCHOT M., «El concepto de Creación en Santo Tomás y algunos antecedentes suyos», *Revista Española de Filosofía Medieval*, No. 17, 73-80, 2010.
- BECK, H., *El ser como acto*. Pamplona 1975.
- BOFILL, J., *La escala de los seres, o el dinamismo de la perfección*. Cristiandad, Barcelona 1950.

- BORDEN SHARKEY, *Thine Own Self: Individuality in Edith Stein's Later Writings*, Catholic University of America Press 2010.
- BROCK, S., «La forma tra la potenza l'atto in Tommaso D'Aquino». *Aquinas* LIX, No. 1, 2016.
- BURGOS, J.M., *La filosofía personalista de Karol Wojtyla*, Palabra, Madrid 2002.
- BURGOS, J.M., *Para comprender a Karol Wojtyla. Una introducción a su filosofía*, BAC, Madrid 2013.
- BUTTIGLIONE, R., *El pensamiento de Karol Wojtyla*, Encuentro, Madrid 1982.
- CABALLERO B., «Ejes transversales del pensamiento de Edith Stein», en *Revista Teología y vida*, Vol. LI, 2010.
- CAMON, J., *El ser en el espíritu*, Madrid 1959.
- CANALS, F., *Para una fundamentación de la metafísica*, Barcelona, 1968.
- CARROLL W. E., «Creation, Evolution and Thomas Aquina», *Revue des Questions Scientifiques*, 2000, 171.
- CLAVELL, L., *El nombre propio de Dios según Santo Tomás de Aquino*. EUNSA, Pamplona 1980.
- CLAVELL, L., *Les principals tesis de Tomàs d'Aquino segons Corneli Fabro*, Publicacions i Edicions Universitat de Barcelona, Barcelona 2004.
- CONTAT, A. «L'étant, l'esse et la participation selon Corneli Fabro», *Revue Thomiste*, No. 11, 2011.
- CRUZ J., 2005: «El sentido original de la creación», en *Tomás de Aquino, Comentario a las Sentencias de Pedro Lom-*

- bardo*, II/I, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, nº 37, Pamplona, Introducción.
- DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*. Editorial de Derecho-Universitas S.R.L., Buenos Aires 1980.
- DUBOIS, «L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein», *Revue Thomiste*, Francia 1973.
- ECHAURI, R., «La noción de Esse en los primeros escritos de Santo Tomás», *Sapientia*, vol. 51, 1996.
- ECHAURI, R., *Heidegger y la metafísica tomista*. Buenos Aires 1970.
- ELDER, L. (2013). «El ser», *Sapientia*, vol. 69.
- ESPARZA, M., *El pensamiento de Edith Stein*, EUNSA, Pamplona, 1998.
- ESPOSITO, C., *Karol Wojtyła e il pensiero europeo contemporáneo*, ISTR, Italia 1984.
- FABRO, C., *Percepción y pensamiento*, trad. Juan Francisco Li-són Buendía, EUNSA, Pamplona 1978.
- FABRO, C., *Santo Tomás frente al pensamiento moderno*. En Fabro, C. Ocariz, F; Vansteenkiste. C; Livi, *Tomás de Aquino, también hoy*, EUNSA, Pamplona 1990.
- FABRO, C., *Introducción al Tomismo*, trad. María Francisca de Castro Gil, RIALP, Madrid 1999.
- FABRO, C., *La nozione metafísica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Áquino*, in *Opere Complete*, vol 3. Editrice del Verbo Incarnato, Roma 2005.

- FABRO, C., *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, trad. María Lilián Mújica Rivas, EUNSA, Pamplona 2009.
- FABRO, C., «Essere e esistenza», en *Actas del I Congreso Nacional de Filosofía*, Argentina 1949.
- FABRO, C., «Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione», *Divinitas*, No. 11, 1967.
- FABRO, C., «Il ritorno al fondamento», *Scripta Theologica*, VI/1, 1974.
- FABRO, C., «Sviluppo, significato e valore della IV Via», *Doctor Communis*, No. VII, 1954.
- FABRO, C., «Il concetto dell'essere e la metafisica», *Giornale di Metafisica*, No. VII, 1952.
- FABRO, C., «Actualité et originalité del'esse' tomiste», *Revue Thomiste*, No. 64, 1956.
- FABRO, C., *Breve introduzione al Tomismo*, Desclée, Roma 1960.
- FABRO, C., «L'uomo moderno e la mediazione dell'essere», *El problema del hombre*, UNAM, México 1963.
- FABRO, C., Dall'essere *allesistente*, Morcelliana, Brescia 1965.
- FABRO, C., *Essere e Verità. Il ritorno al fondamento*, Università di Perugia, Perugia 1967.
- FERRARO, Ch, «El acto de ser en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro», *Tomismo Intensivo*, No. 153, Barcelona 2017.
- FERRARO, Ch, «La interpretación del esse en el tomismo intensivo de Cornelio Fabro», *Espíritu*, No. 155, (2018).

- FERRARO, Ch., *Creatividad participada. La interpretación de la libertad radical según el tomismo esencial de Cornelio Fabro*, P.U.L., Roma 2009.
- FERRER, P., *Intuición y asombro en la obra literaria de Karol Wojtyla*, EUNSA, Pamplona 2007.
- FERRER, U., *Para comprender a Edith Stein*, Palabra, Madrid 2008.
- FERRER, U., «Niveles de la vivencia temporal en Edith Stein», en Díaz Alvarez, J.M. (eds.), *Fenomenología e Historia*, UNED, Madrid 2003.
- FONTANA, E. *Un incontro con Cornelio Fabro*, Edivi, Segni 2006.
- FORMENT, E., *Lecciones de Metafísica*, RIALP, Madrid 1992.
- FORMENT, E., *Personalismo medieval*, EDICEP, Valencia 2002.
- FORMENT, E., *Id a Tomás*, Gratis Date, Pamplona 1998.
- FORMENT, E., *La filosofía de Santo Tomás de Aquino doctor de la humanidad*, EDICEP, Valencia 2003.
- FRANQUET, M. J., *Persona, acción y libertad. Las claves de la antropología en Karol Wojtyla*, EUNSA, Pamplona 1996.
- GARCÍA-BALIÑO ABÓS, J. *La voluntad humana en Tomás de Aquino. Un estudio desde sus fuentes griegas, patrísticas y escolásticas*, Spicum, Málaga 2010.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Metafísica tomista. Ontología, Gnoseología y Teología natural*, col. Pensamiento Medieval y Renacentista, EUNSA, nº 14, Pamplona 2001.
- GARCÍA LÓPEZ, J., *Necesidad y substancia*, EUNSA, Pamplona 1989.

- GARCÍA LÓPEZ, J., *Volver a la persona*, Caparrós, México 2002.
- GARCÍA MARQUÉS, A., ¿Hay tres Tomás de Aquino?, EUNSA, Navarra 2014.
- GARCÍA, M., *El Sujeto en Tomás de Aquino*, EUNSA, Navarra 2002.
- GELONCH, S., *Separatio y objeto de la metafísica en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2002.
- GILSON, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, EMECÉ, Buenos Aires 1952.
- GILSON, E., *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1989.
- GILSON, E., *El ser y los filósofos*, EUNSA, Pamplona 1979.
- GILSON, E., *La unidad de la experiencia filosófica*, EUNSA, Pamplona 1973.
- GILSON, E., «Virtus essendi», *Mediaeval Studies*, no. 26, 1964.
- GOGLIA, R., *Cornelio Fabro. Perfil Biografico, cronologico, tematico, da inediti, note di archivio, testimonianze*, Edizioni Segni 2010.
- GÓMEZ-ROBLEDO, A., *El pensamiento filosófico de Edith Stein*, Cuadernos UNAM, México 1988.
- GONZÁLEZ, A., *Teología Natural*, EUNSA, Pamplona 2008.
- GUERRA, R., *Volver a la persona: el método filosófico de Karol Wojtyła*, Caparrós Editores, Querétaro 1996.
- GUERRA, R., «Personalismo y una nueva racionalidad. La interpretación transpolítica de la modernidad en la filosofía de Karol Wojtyła», *Open Insight*, Vol. IV, No. 5, 2013.

- HAYA, F., «La fenomenología metafísica de Edith Stein: una glosa a Ser finito y ser eterno», *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Universidad de Navarra 1997.
- HAYA, F., «La estructura de la persona humana según Edith Stein», en Sellés, J.F. (ed.), *Modelos antropológicos del siglo XX*, *Cuadernos de Anuario Filosófico*, Pamplona 2003.
- HAYA, F., «Individualidad e individuación en Edith Stein», *Daimon* No. 32/2, 2004.
- HEGEL, G., *Fenomenología del Espíritu*, FCE, México 1994.
- HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, FCE, México 1971.
- HILDEBRAND, von, *La esencia del amor*, EUNSA, Pamplona 1999.
- INIVITTO, G., *Fra Sartre e Wojtyla, Saggi su fenomenologie ed esistenze*, Mimesis, Milán 2007.
- JUAN PABLO II, *Memoria e Identidad*, La esfera de los libros, Madrid 2005.
- KERR, F., *After Aquinas*, Blackwell Publishing, Chicago 2002.
- KEYS, Mary M. *Aquinas, Aristotle, and the promise of the common good*. University of Notre Dame, Indiana 2008.
- LLANO, A., *Metafísica y lenguaje*, EUNSA, Pamplona 1984.
- LLANO, A., «Filosofía trascendental y filosofía analítica», *Anuario Filosófico*, XI/1, 1978.
- LLANO, A., «Actualidad y efectividad», *Estudios de Metafísica*, No. 4, 1974.
- LOBATO, A., «La persona en el pensamiento de Karol Wojtyla», *Angelicum*, Vol. LVI, 1979.

- LÓPEZ, A., Karol Wojtyła y el concepto de persona humana, Universidad de San Buenaventura, Medellín 2013.
- LÓPEZ, A., «Karol Wojtyła y su visión personalista de hombre», *Cuestiones teológicas*, Vol. 39, No. 91, 2012.
- LÓPEZ QUINTÁS, A., *Cuatro filósofos en busca de Dios*, RIALP, Madrid 1999.
- LORDA, J. L., *Antropología del Concilio Vaticano II a Juan Pablo II*, Palabra, Madrid 1996.
- MACINTYRE, A., *Edith Stein: Un prólogo filosófico*, Nuevo Inicio, Granada 2008.
- MARDAS, N., *Karol Wojtyła's philosophical legacy*, CRVP, Washington 2008.
- MERECKI, J., *El tomismo de Karol Wojtyła*, Universidad Católica de Valencia, Valencia 2007.
- MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de Filosofía*, RIALP, Madrid 1995.
- MILLÁN PUELLES, A., *Léxico filosófico*, RIALP, Madrid 1984.
- MONDIN, B., *La metafísica di santo Tomasso d'Aquino e i suoi interpreti*, Studio Domenicano, Bolonia 2002.
- NEWMAN, R., *Metafísica de la inteligibilidad y la autoconciencia en Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2014.
- OLGIATTI, F., «L'anima di San Tommaso, saggio filosofico intorno alla Concezione tomista», Milano, en *Vita e pensiero*, Roma 1922.
- PANGALLO, M., *Il principio di causalità nella metafísica di S. Tommaso. Saggio di ontologia tomista alla luce dell'interpretazione di Cornelio Fabro*, Pontificia Accademia di S. Tommaso, Città del Vaticano 1991.

- PÉREZ GUERRERO, J., *La creación como asimilación a Dios. Un estudio desde Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 1996.
- RUIZ, C., *La Existencia como novedad en Cornelio Fabro. Un análisis de la existencia en clave metafísica*, Edizioni Santa Croce, Roma 2008.
- SÁNCHEZ, P., «La simplicidad divina según santo Tomás de Aquino», *Anuario Filosófico*, Vol.45, 2012.
- SANCHO, F., *Edith Stein. Modelo de mujer cristiana*, Monte Carmelo, Burgos 2002.
- SANCHO, F., *Una espiritualidad para hoy según Edith Stein*, Monte Carmelo, Burgos 2000.
- SANCHO, F., *Edith Stein: Antropología y dignidad de la persona humana*, Universidad de la Mística, Ávila 2009.
- SANGUINETI, J., «Santo Tomás y el pensamiento moderno según Cornelio Fabro», *Sapientia*, XV/VII, 2011.
- SANTAMARÍA, M., *Acción, persona, libertad Max Scheler y Tomás de Aquino*, EUNSA, Pamplona 2002.
- SANMARCHI, A., «Teoresi essenziale del principio di causalità nel confronto fra san Tommaso e il neotomismo», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, No. 4, 1999.
- SARTRE J.P., *El existencialismo es un humanismo*, UNAM, México 2006.
- SEIFERT, J., «Essere e persona», en *Vita e pensiero*, Milano 1989.
- STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, trad. Alberto Pérez, UIA, México 1994.

- STEIN, E., *Estructura de la persona humana*, Ed. BAC, Madrid 1998.
- STEIN, E., *La mujer*, Palabra, Madrid 2006.
- STEIN, E., *Ser finito y ser eterno*, *Obras Completas III*, trad. Alberto Pérez *et al.*, Espiritualidad Monte Carmelo, El Carmen, Burgos 2007.
- STEIN, E., ¿Qué es fenomenología?, *Obras Completas III*, trad. Alberto Pérez *et al.*, Espiritualidad Monte Carmelo, El Carmen, Burgos 2007.
- STEIN, E., ¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomás de Aquino, trad. Alicia Valero, Ediciones Encuentro, Madrid 2001.
- STEIN, E., *Escritos esenciales*, Sal Terrae, España 2003.
- TERUEL, P.J., «Edith Stein y el problema de la constitución», *Diálogo Filosófico*, No. 58, 2004.
- TORRELL, J., *Iniciación a Tomás de Aquino: su persona y su obra*, EUNSA, Pamplona 2002.
- VENTURA, P., «Ricordo di Cornelio Fabro», G. Pizzuti (ed.). *Cornelio Fabro Ricordi e testimonianze*, Potenza, Ermes, 1996.
- VIJGEN, J., «The Future of Cornelio Fabro's Legacy», *Doctor Angelicus*, No. 5, 2005,
- VILLAGRASA, J., «La Gestalt metafísica di Tommaso d'Aquino secondo Cornelio Fabro». *Alpha Omega*, No. 14, 2005.
- VILLAGRASA, J., «Karol Wojtyła el papa filósofo», *Ecclesia*, No. 3, Vol. XXV, 2011.
- VILLAGRASA, J., «La hermenéutica filosófica en K. Wojtyła y de Antonio Millán Puelles», *Zenit*, 2014.

- WOJTYLA, K., *La fe según San Juan de la Cruz*, BAC, Madrid 1997.
- WOJTYLA, K., *Persona y Acción*, trad. Rafael Mora, Palabra, Madrid 2014.
- WOJTYLA, K., *Mi visión de hombre, hacia una nueva ética*, Palabra, Madrid 1997.
- WOJTYLA, K., *El hombre y su destino*. Ensayos de antropología, Palabra, Madrid 2005.
- WOJTYLA, K., *Lecciones de Lublin*, Palabra, Madrid 2014.
- WOJTYLA, K., *Amor y responsabilidad*, Palabra, Madrid 2011.

REFERENCIAS DIGITALES

Se consultaron algunos de los textos del proyecto *Corpus Thomisticum*, por ser una edición íntegra de las obras completas de Santo Tomás conforme, a los mejores textos críticos. Se destaca el uso de la edición crítica conocida como *Editionis Leoninae*, propuesta a finales del siglo XIX por León XIII.

- DE AQUINO, T., *Epist. ad Colos*, <http://www.corpusthomisticum.org/>
- DE AQUINO, T., *In De hebdom*, <http://www.corpusthomisticum.org/>
- DE AQUINO, Th., *In I Sententiarum*, <http://www.corpusthomisticum.org/>

- DE AQUINO, T., *In III Sententiarum*, <http://www.corpusthomicum.org/>
- DE AQUINO, T., *In IV Sententiarum*, <http://www.corpusthomicum.org/>
- DE AQUINO, T., *In Metaphysicam*, <http://www.corpusthomisticum.org/>
- DE AQUINO, T., *De potentia Dei*, <http://www.corpusthomisticum.org/>
- DE AQUINO, T., *Summa Theologiae*, <http://www.corpusthomicum.org/>
- DE AQUINO, T., *De ente et essentia*, <http://www.corpusthomicum.org/>
- DE AQUINO, T., *Suma contra Gentiles*, <http://www.corpusthomisticum.org/>
- CHASTAIN MELISSA, The Religious Philosophy of Edith Stein: Knowledge and Faith By: en http://mtsjournal.memphisseminary.edu/vol-50-1/the-religious-philosophy-of-edith-stein-knowledge-and-faith-by-melissa-chastain#_ftn1 (17.11.2018).
- GADAMER, H. G., "Il camino della filosofia" en: http://www.emsf.rai.it/gadamer/interviste/05_aristotele/aristotele.htm (23.08.14).
- RIEGO DE MOINE, Córdoba, Argentina. personalismo.org/ edith-stein-2 (1.03.2019).

Nuestros días parecen estar marcados por una singular incertidumbre y desasosiego que necesariamente invitan a dar respuestas para encontrar un camino seguro y estable. En medio de esta actualidad tan particular, sale a la luz este libro. No es una simple casualidad que esta obra esté en nuestras manos, dado que se trata de un análisis agudo y penetrante sobre el sentido y sustento de lo real, en la que la explicación del acontecimiento de cada cosa e instante, solo se puede entender gracias a que todo lo que es participa del ser divino. Demostrar esta tesis exige un pensamiento profundo que con serenidad detalle el modo en que las creaturas participan de la esencia del Ser divino que les antecede y que les es trascendente, pero que al mismo tiempo, su ser participado revela que las cosas no son simples sombras, ni imitaciones sin sentido, sino que son únicas dado que son englobadas por la verdad, la bondad y la belleza auténtica.

Así es como *La catedral tomista de la participación* es una obra que contribuye a iluminar la vida de hombres y mujeres que se sienten llamados a participar de un fundamento que no pase de moda, ni que se vea derribar por el desasosiego, dado que un pensamiento que se asemeja a una catedral, tiene la cualidad de dirigirse al Creador, un lugar que desde la tierra hace presente la trascendencia y que en sus elementos materiales siempre invita a mirar mas allá, a tener un encuentro, a hacer comunidad junto con el otro, al tiempo que expresa el más allá en las estructuras y las formas, dado que se trata de un gran equilibrio que le permite a una piedra tener la posibilidad de participar de la estructura de una catedral. Así es como a partir de la obra de Santo Tomás de Aquino, el doctor Cipriano Sánchez, L.C, produce un pensamiento sobre un dinamismo que al tiempo que sustenta una dependencia radical, defiende una distinción irreductible de los seres.

