

FRANCISCO UGARTE CORCUERA

***INICIACIÓN
A LA METAFÍSICA***

EDITORIA DE REVISTAS, S.A. DE C.V.

MÉXICO, 1991

Primera edición: 1991

NIHIL OBSTAT

Pbro. Dr. Bernardo Fernández Ardavín

Censor Eclesiástico

México, D.F., a 18 de octubre de 1990.

IMPRIMATUR

Mons. Rutilio S. Ramos Rico

Vicario General

México, D.F., a 15 de enero de 1991

Diseño de Portada: Gerardo Gómez Romero

© 1991 Francisco Ugarte Corcuera

México, D.F.

© 1991 Editora de Revistas, S.A. de C.V.

Juan Tinoco 10-B

03930 México, D.F.

Col. Merced Gómez

Teléfonos: 680-4696/651-8446/593-1821

660-5775/660-5715/

Fax: 660-5436

SUCURSAL GUADALAJARA

Av. Unión No. 240, Sector Juárez

C.P. 444100 Guadalajara, **Jal.**

Tels. 1585-20/1620-95 Fax: 1539-59

SUCURSAL MONTERREY

Av. Hidalgo No. 1643 Pte., Col. Obispado

C.P. 64010 Monterrey, N.L.

Tels. 3302-43/3347-04 Fax: 3347-04

ISBN 968-428-442-X

Impreso en México *Printed in México*

Presentación

Primera Parte;

NOCIONES FUNDAMENTALES SOBRE

EL ENTE Y LA ESENCIA

1. Noción de ente

2. Esencia y ser

3. Esencia y accidentes

4. Substancia y accidentes

5. Esencia y naturaleza

6. El ámbito de la esencia

7. La esencia en las realidades inmateriales

8. Los principios de la esencia en el mundo corpóreo: materia y forma

9. Conclusión

Segunda parte:

LA NOCIÓN FILOSÓFICA DE LA PARTICIPACIÓN

1. Consideraciones generales

1.1. Los elementos de la participación

1.2. La noción de participación en la filosofía

1.2.1. La participación en Platón y Aristóteles

1.2.2. La participación en Tomás de Aquino

2. La noción metafísica de participación

y los modos de participar

2.1 La noción metafísica

2.2. Los modos de participación

2.2.1. Participación lógica .

2.2.2. Participación real trascendental

2.2.3. Participación real predicamental

**2.2.4. Participación dinámica y
participación estática**

2.2.5. Participación trascendental dinámica

2.2.6. Participación trascendental estática

2.2.7. Participación predica mental dinámica

2.2.8. Participación predicamental estática

2.2.9. Síntesis

3. Proyección de la noción de participación

3.1. La síntesis tomista: platonismo y aristotelismo

Presentación

La metafísica se propone contestar las preguntas relativas al constitutivo último de la realidad: ¿qué son las cosas?, ¿qué es lo que hace que cada cosa exista?, ¿qué es aquello que determina el modo de ser de los entes?, ¿por qué este ente es lo que es y no otra cosa? En definitiva, pretende explicar en profundidad todo lo que existe.

El filósofo reconoce que la capacidad de la inteligencia humana no alcanza a abarcar por completo la riqueza contenida en la realidad. De ahí que conciba el conocimiento de las cosas como un proceso progresivo de aproximación a su núcleo más íntimo, sin pretender agotarlo de forma definitiva. Por eso su tarea es comparable a una aventura, abierta siempre a nuevos descubrimientos. Sólo el idealismo, que postula la primacía del pensar sobre el ser, pretende proporcionar respuestas acabadas y terminantes a las cuestiones filosóficas, porque no se atiene a lo que las cosas realmente son, sino que depende de las elaboraciones apriorísticas que la razón elabora para configurar, desde ella misma, los resultados que obtiene. Unos resultados que pueden satisfacer a la inteligencia, pero que poco tienen que ver con la verdad objetiva de lo real.

El estudio de la realidad, cuando pretende ser objetivo y radical, exige una especial atención a los datos que la experiencia proporciona, y una actitud metafísica que remita permanentemente al **fundamento** último de aquello que se pretende conocer. Ambos aspectos son complementarios para profundizar en la constitución de lo real. Cuando se prescinde de **alguno** de ellos, o se disminuye su importancia, los resultados que se alcanzan son necesariamente insuficiente*.

La vertiente de la filosofía realista contemporánea que se ha propuesto destacar la importancia de los análisis fenomenológicos de la realidad, lia ido consiguiendo reivindicar el valor de la **experiencia** para conocer filosóficamente las cosas, frente al racionalismo que ha caracterizado a una buena parte del pensamiento de los últimos siglos. El afán de liberar los análisis de la realidad de

toda mezcla de idealismo, y los resultados que esta orientación ha obtenido en el nivel descriptivo de las cosas, han supuesto una aportación considerable para la filosofía. Sin embargo, la metodología de esta dirección del conocimiento entraña una reducción del saber filosófico cuando renuncia a proporcionar las razones últimas que explican esos resultados. La fenomenología, tomada en este preciso sentido, no es metafísica ni camino para la metafísica, porque no permite trascender el nivel de lo que aparece inmediatamente a la inteligencia.

Con la primera parte del presente trabajo, que lleva por título *Nociones fundamentales sobre el ente y la esencia* nos proponemos mostrar cómo el análisis directo de la realidad, desde una perspectiva metafísica, conduce a los principios fundamentales que intervienen en la constitución del ente y de la esencia, según la filosofía realista de Santo Tomás de Aquino. Esto exige no perder de vista el punto de partida y de referencia habitual del conocimiento, que ha de ser la realidad concreta. Por eso Santo Tomás afirmaba que es propio del sabio no preocuparse tanto de los nombres¹ como de las cosas mismas, actitud opuesta al formalismo reinante en amplios sectores filosóficos contemporáneos.

En la segunda parte, daremos un paso más en profundidad, y desarrollaremos la *noción filosófica de la participación*, fundamental para vislumbrar los alcances de esta metafísica de la realidad.

¹ “Sapientis enim est non curare de nominibus” (In II Sent. d. 3, q. 1, 1.1).

NOCIONES FUNDAMENTALES SOBRE EL ENTE Y LA ESENCIA

1. Noción de ente

Ente es "lo que es" (*id quod est*). No es posible dar una definición estricta del ente, porque definir es situar una realidad dentro de un concepto más amplio (un género), y la noción de ente es la más amplia de todas. A nivel descriptivo podemos señalar que ente es cualquier cosa que nos encontramos existiendo en la realidad. Al enfrentarnos espontáneamente con el ente real nos damos cuenta de dos cosas: de que *es* y de *qué* es. Estos dos aspectos, que gramaticalmente se distinguen por un simple acento, responden a algo más profundo en el seno del ente: que el ente *es* significa que existe, que tiene ser; y el *que* de *un* determinado ente responde a aquello que lo determina a ser tal ente y no otro, es decir, su esencia. A nivel fenomenológico resulta evidente esta distinción, ya que no es lo mismo ser o existir —característica común a todos los entes—, que ser o existir de un modo determinado, como un árbol, un animal o un hombre concreto.

La noción de ente es, por tanto, compuesta, puesto que incluye tanto el ser como la esencia, pero responde a una realidad única: este ente que existe. Si damos un paso más en la aproximación al ente y nos preguntamos por sus principios constitutivos, la respuesta coincide con lo que hemos dicho, aunque nos permite comprenderlo con un grado más de profundidad. ¿Por qué es el ente y por

qué es *tal*? ¿Qué es lo que hace existir al ente y qué lo determina a ser de este modo concreto? El ser y la esencia responden a estos interrogantes: el ente es porque tiene el ser, y es *tal* ente y no otro por su esencia; el ser hace ser al ente, y la esencia lo determina a ser de este modo. Este árbol, este caballo y este hombre son reales por el ser que los hace existir; pero cada uno existe según un modo preciso porque posee la esencia de árbol, de caballo o de hombre.

2. Esencia y ser

El ser y la esencia son, así, los dos principios constitutivos del ente; además, se implican mutuamente. Una cosa no puede *ser* si no es *algo*; y, paralelamente, ese *algo* no se da en la realidad si no es. Ser y esencia se exigen recíprocamente. Sin embargo, en esta relación mutua de los principios radicales del ente, es posible entrever a cuál de los dos corresponde un carácter prioritario. ¿Qué es más: conferir realidad o determinar esa realidad a un modo concreto de ser? Aunque ambas funciones sean indispensables para constituir al ente, parece claro que la acción de determinación es limitativa, en cuanto que restringe al ente a este modo concreto de ser.

Por parte de la esencia podemos destacar un aspecto positivo y otro negativo en su función de determinar el ser. La determinación consiste en conferir al ente un modo preciso de ser, esto es, de hacer posible que exista según grados de perfección determinados; y, simultáneamente, determinar es limitar a ser este ente y no otro, lo cual equivale a excluir de él otros modos de ser más perfectos.

El ser, en cambio, no incluye ningún tipo de limitación y se identifica con la misma perfección del ente, ya que es el acto que, radicalmente, hace ser todo lo que determinadamente está en el ente. En otros términos, la esencia tiene carácter de principio potencial respecto al ser, porque lo propio de la potencia consiste en limitar al acto que recibe; y el ser es precisamente el principio actual determinado por esa esencia. El ser, por tanto, se relaciona con la esencia como el principio actual con el potencial. De aquí deriva la prioridad del primero sobre la segunda.

Todo esto se esclarece aún más al observar la gran variedad de entes que la realidad nos ofrece. Lo primero que se impone al que mira la multiplicidad de entes reales es que todos tienen algo en común y, simultáneamente, que cada uno es distinto de los demás. Lo común a todos es que son, que tienen ser, y la diversidad responde al modo preciso de ser que tiene cada uno, a su esencia. Entre un manzano, un caballo y un hombre la diferencia no radica en el primer aspecto, porque el ser pertenece a los tres, sino en la concreción que la esencia del manzano, del caballo y del hombre realiza respecto del ser.

Sin embargo, si fijamos nuestra atención en varios manzanos o en varios hombres y los comparamos entre sí, la distinción anterior nos resulta insuficiente. En efecto, entre el primer manzano y el segundo, o entre Pedro y Juan, además de tener el ser en común, descubrimos que coinciden también en algo más: ambos son manzanos u hombres, y esto tiene que ver ya con el modo de ser de cada uno, es decir, con la esencia que hace a cada uno ser manzano u hombre.

Podríamos decir, según esto, que los entes a que nos hemos referido participan todos de la perfección de ser, aunque ninguno posea absolutamente esa perfección porque la tiene limitada por su esencia. Y también es posible señalar que cada uno participa de un modo de ser que coincide con otros, aunque ninguno de ellos agote ese modo preciso de ser que es la esencia: ni los dos manzanos incluyen todas las perfecciones del manzano, ni Pedro o Juan las de la naturaleza humana, porque cada uno carece de ciertas perfecciones que el otro posee con exclusividad, y a ambos la faltan otras también exclusivas de otros manzanos u hombres en cada caso. Esto nos obliga a hacer nuevas precisiones.

3. Esencia y accidentes

Si la esencia, según hemos visto, es lo que determina el modo de ser del ente, esto equivale a afirmar que es "aquello por lo que una cosa es lo que es": lo que hace que el manzano sea manzano y Juan un hombre. Pero el mismo análisis de la experiencia nos permite observar que en el manzano y en Juan hay

elementos que cambian: adquieren perfecciones nuevas y pierden otras que poseían. Sin embargo, no por ello dejan de ser lo que son. Diríamos que ambos son siempre el mismo, aunque no lo mismo: el manzano sigue siendo el mismo árbol aunque se le caigan las hojas, y Juan el mismo hombre aunque aumente sus conocimientos; pero no son lo mismo el primero con hojas que sin hojas, ni el segundo carente de conocimientos o en posesión de ellos. La esencia es, así, lo que hace que cada uno siga siendo el mismo a pesar de esos cambios; mientras que se llaman accidentes a aquellas perfecciones que, al variar, impiden que el manzano y Juan sigan siendo lo mismo. Es evidente, por otra parte, que si el manzano se corrompe deja de ser el mismo, porque pierde la esencia que lo hacía ser aquel árbol concreto.

Si detenemos nuestra atención en los accidentes, por comparación con la esencia, descubriremos que no todos ellos revisten la misma importancia en la constitución del ente. Hay algunos que necesariamente se dan en todos los individuos que participan de la misma esencia, ya sea del mismo modo en todos, como la facultad de entender y la capacidad de llorar en cada uno de los hombres, o con variantes exclusivas entre ellos, pero de modo inseparable a cada uno, como el pertenecer al sexo masculino o femenino.- Otros, en cambio, no son necesarios porque pueden variar, separándose o añadiéndose al individuo, como hemos visto en los ejemplos iniciales; estos últimos cambios pueden proceder del mismo individuo, como el manzano que pierde naturalmente las hojas, o de algún agente externo, como las hojas arrancadas por el viento.

Ambos tipos de accidentes se distinguen de la esencia ² porque no son lo que hace a un ente ser tal ente, aunque —como hemos visto— unos dependen de ella con necesidad y otros no.

Esto nos hace entender, al menos en parte, a qué responde la distinción que observamos entre los diversos entes que, participando de una misma esencia, la realizan con diversa intensidad de perfección.

² “Accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius” (C.G., I, 21).

4. Substancia y accidentes

El conocimiento que, por experiencia, adquirimos de los accidentes manifiesta con evidencia que existen en la realidad; y, además, que son algo concreto. Parece, entonces, que el accidente reúne las características que inicialmente hemos atribuido al ente, como "lo que es" (*id quod est*) y, en este caso, habría que preguntarse si es adecuado afirmar que el accidente tiene esencia.

Para resolver estas cuestiones hay que tener presente que en el ámbito de lo real, de todo lo que es, hay dos modalidades fundamentales en que se dan los entes: la substancia y los accidentes. La primera viene a ser aquella misma esencia que permanecía estable cuando considerábamos los cambios de las cosas y que, en cuanto realiza la función de substrato de los accidentes, se denomina substancia. La substancia es, pues, el núcleo íntimo del ente que subyace (*sub-stat*) o está debajo de los accidentes y, a su vez, no es sustentada por nada, puesto que subsiste en sí misma.³ Por contraste, los accidentes son las perfecciones que inhiere en la substancia y, en esa misma medida, dependen de ella. Lo característico, entonces, del accidente, es que le conviene ser en otro como en su sujeto, es decir, que está imposibilitado para subsistir en sí⁴.

Es evidente, pues, que el elemento más importante de cada cosa es la substancia, mientras que el accidente tiene un carácter secundario en comparación con ella. Y así el término *substancia* puede ser utilizado para designar a un ente concreto, a cada cosa que existe en la realidad, porque a la substancia le corresponde precisamente el ser. No ocurre, en cambio, lo mismo con el accidente, porque su ser consiste en "ser en otro", lo cual significa que carece de ser propio y que participa del ser de la substancia.

³ "Substantia vero quae est subiectum, dúo habet propria: Quorum *primum* est quod non indiget extrínseco fundamento in quo sustentetur, sed sustentatur in seipso; et ideo dicitur subsistere, quasi per se et non in alio existens. *Aliud* vero est quod est fundamentum accidentibus sustentans ipsa; et pro tanto dicitur substare" (*De Potentia*, q.9, a.1).

⁴ "Accidens vero definitur per aliquid quod est extra essentiam eius, scilicet per subiectum, a quo secundum suum esse dependet" (*ibid*, q.8, a.4, ad 5).

Con esto podemos ya contestar a las preguntas que nos hacíamos. La substancia se dice ente en sentido estricto y principal porque posee un ser propio; el accidente, en cambio, es en todo caso "algo del ente" ⁵ o "ente del ente"⁶, es decir, de la substancia.

Ahora se puede resolver la segunda cuestión que nos hemos planteado: si el accidente tiene esencia. La respuesta es clara: así como el término *ente* se aplica a la substancia en sentido propio, y sólo de forma secundaria a los accidentes, paralelamente "la esencia se encuentra con propiedad en la substancia, y en los accidentes sólo de algún modo y bajo un cierto aspecto"⁷. Es decir, la esencia del accidente es una esencia derivada y secundaria.

5. Esencia y naturaleza

Al tratar de los accidentes quedó establecido que había diversos tipos, todos ellos dependientes de algún modo de la esencia. Sin entrar en detalle en el estudio de la actividad de los entes, interesa mencionar ahora que las cosas actúan a través de diversos principios. Por ejemplo, el hombre conoce por su inteligencia — que es un accidente-, y la actividad de esta facultad depende con anterioridad de la esencia del hombre en la cual se fundamenta. En este sentido se dice que la esencia es principio de operaciones; esto es claro si se tiene en cuenta, por ejemplo, que el árbol o el caballo, que carecen de esencia humana, son incapaces de entender. Pues bien, a la esencia como principio de operaciones se le llama naturaleza (*natura*) ⁸.

El término *natura* también hace referencia a lo que nace en el mundo físico y, por tanto, se contrapone así a lo artificial⁹. Esta precisión completa los elementos

⁵ Cfr. *De Verit.*, q.27, a.1, ad 8.

⁶ Cfr. *In XII Metaph.*, lect. 1.

⁷ *De ente et essentia*, c.2, n.4.

⁸ "Nomen naturae (...) videtur significare essentiam rei secundum quod habet ordinem ad propriam operationem rei" (*De ente...*, el, n.3).

⁹ Cfr. *De Malo*, q.5, a.5.

necesarios para delimitar cuál es el ámbito de la esencia y qué realidades poseen esencia.

6. El ámbito de la esencia

Los ejemplos que hasta ahora hemos aducido para referirnos a las realidades que tienen esencia —el manzano, el caballo y el hombre— nos sirven para lo que queremos precisar. En efecto, hemos dicho que el lugar propio de la esencia es la substancia, el ente concreto, las cosas naturales ¹⁰. Esto nos permite descartar, por contraste, aquellos ámbitos en los que la esencia no se encuentra con propiedad.

En primer lugar, ha quedado ya establecido que, en sentido estricto, no puede afirmarse que el accidente tenga esencia, porque no es ente como la substancia; su esencia es derivada y secundaria.

En segundo lugar, tampoco las realidades ideales o mentales que dependen de la concepción racional — como los números, los conceptos, los signos, las relaciones que la razón elabora —, constituyen el ámbito propio de la esencia real, aunque ésta, que siempre se encuentra en el ente concreto y subsistente, pueda ser considerada en esos órdenes.

Por último, tampoco las realidades artificiales, en cuanto artificiales, ni las entidades resultantes de la agrupación de diversos individuos, responden a las exigencias requeridas para que se dé la esencia en sentido metafísico; una mesa de madera, por ejemplo, no tiene esencia en cuanto mesa, sino en lo que posee de natural, es decir, la esencia corresponde a la madera de que está hecha; o una sociedad, constituida por una multitud de individuos, también se encuentra en situación análoga, ya que la esencia corresponde a cada uno de los individuos que la integran. La mesa, en cuanto artificial, está constituida por la forma (accidental) que el artífice imprime al fabricarla; la sociedad posee una unidad resultante de la agrupación de las personas que la integran, y no de un principio

¹⁰ Cfr. C. G., III, 7.

substantial intrínseco que la constituya. En otros términos, la mesa y la sociedad en cuanto tales no son sustancias y, por esta razón, carecen de esencia en sentido propio y estricto. A ellas les corresponde la esencia derivada y secundaria del accidente.

El ámbito de la esencia es, por tanto, el de las realidades naturales que subsisten en sí mismas según sus principios propios. La razón última de esta afirmación la encontramos en el acto que confiere realidad a esas cosas naturales, es decir, en el acto de ser. Por eso, podríamos concluir que la esencia, tomada siempre en sentido propio, se encuentra en todo aquello que tiene el ser en sí, o sea, que subsiste.

7. La esencia en las realidades inmateriales

Las sustancias puramente espirituales —como los ángeles—, en cuanto que subsisten en sí mismas, son entes concretos y constituyen también realidades naturales: tienen ser propio. La diferencia con los entes corpóreos radica en el modo de tener el ser, es decir, en la manera como su esencia determina al acto de ser recibido¹¹. Pero es claro que la estructura del ente que hasta el momento hemos descubierto en las sustancias materiales coincide con la de las espirituales: esencia y ser, sustancia y accidentes.

Por lo que se refiere a Dios, Ser supremo, que constituye el máximo grado de realidad en la jerarquía que, en forma ascendente, arranca desde las cosas materiales, habría que señalar aquí sólo los aspectos indispensables y necesarios que tocan a nuestro tema. La pregunta sería si Dios tiene esencia. Si nos atenemos a la noción de esencia como aquello que hace que algo sea lo que es, no habría dificultad, en una primera instancia, para contestar afirmativamente, aunque nos sentiríamos obligados a establecer algunos matices. Si atendemos, en cambio, al hecho de que la esencia es lo que determina el modo de ser, tal noción choca claramente con la de Ser supremo que corresponde a Dios, porque

¹¹ "Substantialium vero quaedam sunt simplices et quaedam compositae, et in utroque est essentia; sed in simplicibus veriori et nobiliori modo, secundum quod etiam esse nobilium habent" (*De ente...*, c.2, n.4).

la referencia a un *modo* de ser incluye la limitación de ese ser, como ha sido puesto de manifiesto al tratar de la esencia en las cosas materiales. Negar que en Dios haya esencia también resulta inconveniente, pues se correría el peligro de concebirlo como ser indeterminado. La respuesta, por el contrario, surge cuando consideramos que en el ser perfecto, acto puro sin mezcla de potencia, realidad por antonomasia, la esencia carece del carácter potencial que tiene en los entes finitos y, por tanto, se identifica con el ser¹² Por esta misma razón el término *substancia*, que incluye la referencia a unos accidentes de los que es sujeto, resulta inadecuado para aplicarlo a Dios. En cambio, el *subsistir* es propio de Dios, que es el mismo Ser subsistente (*Ipsum Esse subsistens*).

8. Los principios de la esencia en el mundo corpóreo: materia y forma

La diferencia entre las substancias materiales y las espirituales, que consiste en el modo de tener el ser, exige una ulterior aproximación a la estructura de la esencia en las primeras.

Cuando hemos analizado algunos ejemplos de entes corpóreos que, por tener distinta esencia, se distinguen entre sí —el manzano, el caballo y el hombre—, señalamos que tenían en común el ser. Ahora podemos advertir que entre el manzano, el caballo y el hombre hay, además del ser, algo en que todos coinciden: la materia, por la que son denominados entes corpóreos, a diferencia de las substancias puramente espirituales.

"Llamo materia al substrato primero para cada ser, a partir del cual nace alguna cosa, permaneciendo inmanente y no accidental"¹³. Santo Tomás traduce estas palabras de Aristóteles diciendo que la materia es "primum subiectum ex quo aliquid fit per se et non secundum accidens, et inest rei iam factae"¹⁴: la materia es el sujeto primero para cada ser, principio esencial de su generación, y que permanece una vez terminada ésta.

¹² "... Deus, cuius essentia est ipsum suum esse" (*De ente...*, c.5, n.30).

¹³ *Aristóteles*, Física, I,c9,192 a 31-32.

¹⁴ *In 1Physic.*, 1,15.

El análisis del cambio substancial conduce a las siguientes conclusiones. Para que la materia pueda ser principio y término de la generación ha de ser algo indeterminado en sí mismo, es decir, pura potencia: *non est ens actu sed potentia tantum*. No es un ente, sino el sujeto del acto que constituye esencialmente a la substancia corpórea y hace posible que exista en la realidad. El acto en cuestión es la forma substancial que, con la materia, da lugar a la esencia.

La materia (prima), así entendida, es en sí misma *una*, ya que nada permite distinguir en ella partes actuales; sólo es múltiple en potencia. La materia que encontramos multiplicada en la realidad —en el manzano, en el caballo y en el hombre— es la materia ya actualizada por aquel principio que confiere a cada cosa — a cada esencia— su propia especificación: la forma substancial.

La forma de cada substancia corpórea es, pues, un principio inmanente y no accidental; es aquello por lo que el ente sensible recibe su actualidad y queda determinado a ser tal ente y no otro. Es el principio actual de la esencia que confiere a la cosa un modo preciso de ser.

Entre los entes de una misma especie —los manzanos, los caballos, los hombres— hay, además del ser, algo común a todos ellos: su pertenencia a esa misma especie y no a otra, que viene determinada por la forma substancial. ¿De dónde proviene la distinción entre los diversos manzanos, o entre los caballos? No puede provenir de la forma, que si bien es un principio intrínseco al ente, por sí misma es comunicable a muchos y, en esta medida, determina la especie. La pregunta aquí se refiere al principio de individuación que da cuenta de la multiplicación y singularización de esa forma común en cada individuo particular. La materia prima —tal como es en sí misma: pura potencia— tampoco ejerce la función de individuar a la especie. La respuesta la encontramos, según Santo Tomás, en la materia, pero en cuanto determinada —individualizada— por el accidente cantidad: la cantidad dimensiva delimita, por decirlo de algún modo, una porción de materia para que en ella se reciba una forma substancial. Por tanto, el principio de individuación es la materia en cuanto afectada por la cantidad

dimensional (*signata quantitate*)¹⁵. Desde esta perspectiva, la materia se convierte en el principio potencial —apto para recibir la actualización de la forma— que determina a esa misma forma para que se realice en el individuo particular.

Materia y forma son, así, las partes o principios constitutivos de la esencia¹⁶. No pueden existir separadamente porque cada una exige la otra, y, de la mutua unión, resulta la esencia constitutiva del compuesto substancial que es realmente *lo que* existe.

La unidad del compuesto procede de la relación entre la materia y la forma, co-principios que se unen inmediatamente —sin ningún elemento intermediario— como la potencia y el acto: la forma actualiza a la materia, que es el sujeto receptivo y determinante de la primera.

El caso de las substancias espirituales, carentes de materia, es distinto. Su esencia no es sino su misma forma y, por tanto, esta última composición que venimos considerando está ausente de ellas. Permanecen, en cambio, las dos anteriores: substancia y accidentes, de una parte¹⁷, y esencia y ser, de otra.

9. Conclusión

El ente particular no puede concebirse como una realidad simple; es intrínsecamente compuesto, posee una estructura.

La composición más radical del ente consiste en la conjunción íntima de dos principios reales: el ser que hace existir al ente, y la esencia, que determina el modo de ser. Son distintos, pero no independientes porque cada uno implica necesariamente la referencia al otro: la esencia sin el ser no es nada, y el ser, en el orden del ente finito, es siempre acto de una esencia.

¹⁵ Cfr. *S. Th*, I, q.77, a.2. Sobre esta cuestión existen varias interpretaciones del pensamiento de Santo Tomás; *vid.* U. Degl'Innocenti, *Il principio d'individuazione nella scuola tomista*, P.U.I., Roma, 1971.

¹⁶ "Partes quidem essentiae sunt, naturaliter quidem, forma et materia" (*S. Th*, III, q.90, a.2).

¹⁷ Cfr. *De ente et essentia*, el, n.26).

Las cosas están sometidas al cambio: adquieren y pierden continuamente cualidades que forman parte de su realidad. En este proceso hay algo que permanece siempre inalterado, por lo que esas cosas siguen siendo las mismas. La composición entre lo permanente y lo cambiante en las cosas es un dato de experiencia que, en el lenguaje filosófico, se expresa con los términos substancia y accidentes.

La estructura del ente corpóreo en el orden substancial consta de un principio de determinación específica y de un principio de multiplicación: la forma y la materia que se relacionan, respectivamente, como el acto y la potencia.

Tres tipos de composición, por tanto, constituyen la estructura del ente: ser y esencia, substancia y accidentes, materia y forma, en las realidades corpóreas; la última de estas composiciones desaparece en las substancias inmateriales; mientras que Dios carece de todas ellas porque su ser y su esencia se identifican en la plenitud de perfección absoluta que es el Ser subsistente.

Segunda parte

LA NOCIÓN FILOSÓFICA DE LA PARTICIPACIÓN

1. Consideraciones generales

El verbo "participar", desde el punto de vista semántico, puede tomarse en dos sentidos: como acción transitiva significa dar parte, comunicar algo a alguien, hacerle partícipe o formar parte de algo; en sentido intransitivo, hace referencia a

tener una parte en alguna cosa, tocarle algo en ella o tomar parte de ella. Si se dice, por ejemplo, que alguien participa una noticia, la frase es incompleta porque puede entenderse en ambos sentidos, como transmisión de la noticia a otros, o bien como recepción pasiva de ella.

Participare, según Santo Tomás, significa *partem capere o partem habere*: "*Est autem participare quasi partem capere*"¹⁸. Esta definición etimológica hace referencia al aspecto pasivo o intransitivo de la participación — tomar o tener parte de algo o en algo— y de ella derivan dos tipos de participación reflejados en el lenguaje ordinario: no es lo mismo tomar parte de una herencia, que es un todo cuantitativo y material, que participar de una noticia o de un sentimiento de otro. En el primer caso la herencia se divide y distribuye en partes distintas, desapareciendo el todo. En el segundo, la noticia y el sentimiento pueden ser recibidos por diversos participantes —con mayor o menor intensidad, si se quiere— sin dejar de permanecer en aquel que los comunica, porque se trata de algo inmaterial y cualitativo.

En el lenguaje común encontramos que estos dos modos de participación, —que podrían llamarse cuantitativa y cualitativa, respectivamente —, tienen múltiples usos y aplicaciones en las diversas esferas de la vida humana. En todos los ámbitos en los que el hombre puede establecer relaciones, o en los que se da algún tipo de comunidad, es posible hablar de participación. El conocimiento, intelectual o sensible, el querer volitivo, los sentimientos y los afectos, las tendencias instintivas y aun la simple presencia física o la misma estructura corpórea en el hombre son fuentes que originan relaciones de participación, siempre en sentido activo o pasivo y, según cada caso, materiales o inmateriales.

En el terreno social político, económico y cultural decimos, por ejemplo, que varios individuos participan de intereses o ideas comunes, de acciones que ejecutan para alcanzar determinadas metas, de objetivos que se proponen

¹⁸ *in Boeth. de Hebdom., lect. 2, n.24.*

unitariamente, de la responsabilidad del éxito de la empresa o de los resultados obtenidos. En las relaciones personales se participa de la tristeza y del dolor de la persona a la que se quiere, o se le hace partícipe de la propia alegría. Cuando diversas personas se reúnen en un lugar determinado también participan de aquel espacio en cuanto que cada una ocupa una parte. O, finalmente, si el comerciante vende su mercancía a diversos clientes, éstos participan de aquel producto que queda así dividido y distribuido.

1.1. Los elementos de la participación

En toda participación se incluye un objeto participado, unos sujetos participantes (que puede ser incluso uno solo), un aspecto de comunidad —de los participantes entre sí o de éstos respecto de lo participado— y un modo de participar. Cuando la participación es material y cuantitativa, el participar afecta primordialmente al *objeto* participado, y la comunidad es un efecto suyo, ya que el todo desaparece al ser dividido y distribuido entre los participantes: la relación de comunidad se reduce a la que guardan los participantes entre sí y no respecto al objeto como todo, que ha desaparecido. La participación en sentido inmaterial, en cambio, mira al *modo* de tener o recibir algo de un todo que permanece inalterado, sin que ninguno de los dos participantes agote la perfección contenida en el todo; aquí se conserva la comunidad de los sujetos respecto del objeto participado y es, a su vez, el fundamento de la comunidad de los participantes entre sí.

Este último modo de participación es el que nos interesa desde el punto de vista filosófico, tanto por su mayor amplitud como, sobre todo, por su carácter de inmaterialidad. Aquí lo participado es una cualidad, una perfección, un aspecto, un acto o una forma de aquello que se participa y permanece intacto e indiviso.

1.2. La noción de participación en la filosofía

Para expresar con precisión esta participación propiamente metafísica, la etimología latina —*partem capere*— no resulta del todo adecuada porque sugiere más bien el primer sentido de participación —material—, el cual, como hemos

visto, mira directamente al objeto como todo que se disuelve en sus partes. En cambio, los términos griegos correspondientes al verbo participar — y — restringen menos el significado y "no parecen sugerir inmediatamente *partem capere*, *partem habere*, sino más bien *habere simul*, *habere cum alio*, *communicare cum aliquo in aliqua re...* acercándose así de modo notable al significado filosófico más riguroso del término"¹⁹.

La presencia de la noción de participación en la filosofía contemporánea, tanto en algunos ambientes ajenos al tomismo,²⁰ como en el ámbito propio de la interpretación del pensamiento de Santo Tomás,²¹ ha puesto de manifiesto la importancia de esta doctrina en el tratamiento de las cuestiones filosóficas fundamentales.

1,2.1. La participación en Platón y Aristóteles

La historia de la noción de participación se remonta a Platón, quien la introdujo para expresar las relaciones de las cosas sensibles con las ideas separadas, del singular con el universal, si bien el mismo Aristóteles, en el libro I de la *Metafísica*, hace notar que ya se hallaba de algún modo en los pitagóricos. La participación platónica incluye dos elementos irreducibles: la imitación o semejanza del concreto singular respecto de la idea universal, y la trascendencia de las ideas, como unidades de perfección, en relación a las cosas particulares.

Aristóteles también trató el tema, aunque reduciéndolo al nivel de la participación lógica, para explicar las relaciones de los universales: los individuos en relación a la especie y las especies respecto del género. Opuso la *inmanencia* de la

¹⁹ C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione*, Societa Editrice Internazionale, Torino 1950, pp.42 y ss.

²⁰ Por ejemplo, G. Marcel y R. Lavelle hacen notar en qué medida la filosofía existencialista recurre a esta doctrina. Vid. G. MARCEL, *Le mystere de l'être*, 2 voll., París 1952; R. LAVELLE, *De l'être*, París 1928 y *De l'acte*, París 1937.

²¹ Para un estudio completo de esta noción en la filosofía del Doctor Angélico, vid L.B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin* (Bibliothèque Thomiste XXIII), 2a. ed., París 1953, y, sobre todo, las obras de C. FABRO (*La nozione...*, *Partecipazione e causalit*, Societa Editrice Internazionale, Torino 1960).

forma en las sustancias sensibles y la *causalidad* del singular en el devenir a la participación platónica que se resolvía en la imitación-trascendencia. De este modo el pensamiento griego parecía encontrar una antítesis sin vía de escape²².

La filosofía neo-platónica se caracterizó, en buena medida, por su esfuerzo en conciliar ambas tentativas de fundamentación de la realidad, que parecían opuestas pero de algún modo complementarias para calar en el núcleo más íntimo y radical de las cosas.

1.2.2. La participación en Tomás de Aquino

Fue Santo Tomás quien superó aquella oposición platónico-aristotélica» elaborando una nueva noción de participación que hacía posible la compatibilidad entre la horizontalidad de la inmanencia y la verticalidad de la trascendencia. El nuevo principio en que se basa la doctrina de la participación es el *esse* como *actus essendi*, como acto primero y fundante de todas las demás perfecciones del ente.

La noción de participación es central en la especulación tomista²³ —con mayor fuerza y evidencia en sus obras de madurez—, porque expresa "el último punto de referencia de toda la realidad, tanto desde el punto de vista estático de la estructura de la creatura, como del dinámico de su dependencia de Dios: esta noción asume del platonismo la relación de ejemplaridad y distinción absoluta entre el ente participante y el *Esse subsistens*, y del aristotelismo el principio de la composición real y de la causalidad real en todo nivel de participación por parte del ente finito"²⁴.

²² Cfr. C. FABRO, *Elementi per una dottrina tomistica della partecipazione*, en *Divinitas* 11 (1967), p. 562.

²³ "La philosophie de S. Thomas peut être appelée à juste titre une philosophie de la participation" (L.B. GEIGER, *op. cit.*, p. 451). "La participación en el plano del ser constituye el problema metafísico por excelencia, porque afecta precisamente al objeto formal de la metafísica" (L. DE RAEYMAEKER, *Filosofía del ser*, Ed.Gredos, 2a. ed., Madrid 1968, p. 38)

²³ ²⁴ C. FABRO, *Elementi per una dottrina..*, p. 573.

Resulta superfluo preguntarse si la participación para Santo Tomás tiene prioridad respecto del *esse*, o viceversa, porque hay una íntima conexión entre ambos, y cada uno en su orden tiene carácter de primariedad.

Dicho en términos de Fabro: "La metafísica de la participación, en todos sus aspectos, estáticos y dinámicos, se fundamenta en la noción de *esse* intensivo; de otra parte, este *esse* se articula como acto emergente, en las diversas fases de esta metafísica, gracias a la virtualidad y riqueza heurística de la noción de participación"²⁵.

Es oportuno observar en este punto que el estudio de cualquier principio o tema metafísico, según Santo Tomás, debe apoyarse en la doctrina de la participación, y no ha de perder de vista la estrecha conexión que guarda con el *actus essendi*, si se quiere permanecer fiel a su pensamiento.

2. La noción metafísica de participación y los modos de participar

2.1 La noción metafísica

Habiendo ya descartado el sentido material de participar, según el cual el todo material es dividido en sus partes integrantes, habrá que precisar ahora el contenido filosófico de la noción de participación.

En la definición de Santo Tomás — "Est autem participare quasi partem capere"—, la partícula *quasi* libera el participar de aquel sentido cuantitativo y lo amplía al ámbito de la cualidad, del acto, de la formalidad. Aquí la participación, como hemos visto, se refiere al modo en que un sujeto recibe una perfección y no al objeto que, en sentido material, es distribuido en partes. La formalidad y el acto son simples e indivisibles. Por tanto, la formalidad se tiene o no se tiene, porque no es posible recibir una parte de ella. ¿Qué sentido tiene, entonces, la participación filosófica? Parecería que si sólo se puede participar el todo ya no tendría sentido hablar de participación o, al menos, se eliminaría la diferencia

²⁵ C. FABRO, *Partecipazione e...*, p. 640.

entre el todo considerado en sí mismo y ese mismo todo en los sujetos participantes.

Santo Tomás aclara la cuestión señalando precisamente que la diferencia entre la formalidad en sí y esa misma formalidad participada radica en el modo en que los participantes la reciben: particularmente ²⁶, parcialmente ²⁷, imperfectamente²⁸ .

En cambio, lo que se opone a esta participación es el tener (recibir o ser) algo de modo total, ya que la perfección o formalidad, al ser participada, queda limitada y determinada por el sujeto participante²⁹, lo cual implica que la perfección participada está siempre unida a algo ajeno a ella misma, y esta composición le hace perder el carácter de plenitud que le pertenece en su propio orden³⁰.

2.2. Los modos de participación

No es posible establecer en abstracto una noción de participación que resulte válida en todos los órdenes a los que puede ser aplicada, puesto que en cada uno incluye peculiaridades diversas. Sin embargo, las precisiones anteriores son suficientes para retener los elementos necesarios que nos permiten aproximarnos a los modos principales de la participación tomista.

La primera distinción depende de los dos posibles niveles de consideración de las cosas: lógico y real.

²⁶ "Et ideo quando aliquid *particulariter* recipit id quod ad alterum pertinet universaliter dicitur participare illud" (*In Boeth. De Hebdom., lect. 2, n. 24*).

²⁷ "Participare nihil aliud est quam ab alio *partialiter* accipere" (*Ibidem*).

²⁸ "Participative (scilicet aliquid convenit alicui) quod excedit suam naturam sed tamen aliquid de illo participat, sed *imperfecte*" (*Ibidem*).

²⁹ "Omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum" (*C.G., I, c. 32*).

³⁰ "Quod enim totaliter est aliquid, non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil esset in eonisi calor. Ignis vero quia est aliquid quam calor, dicitur participare calorem" (*In I Metaph., lect. 10, n. 154*).

2.2.1. Participación lógica

En el orden lógico la participación es *unívoca* y se reduce a la relación de predicación del universal respecto del particular —los individuos participan de la especie que se predica de ellos— y del universal de mayor extensión respecto a los universales inferiores — el género se predica de las especies —. Aquí la participación incluye dos características propias: la formalidad participada se encuentra según todo su contenido esencial en los participantes y de ahí su univocidad —la formalidad "hombre" se atribuye igualmente a Pedro y a Juan porque está en ambos según todo su contenido esencial, como la animalidad en el hombre y en el caballo — ; la segunda característica es que tal formalidad, aunque puede ser abstraída por la mente —y entonces es un concepto cuya existencia se reduce a estar en la» inteligencia —, sólo tiene realidad en los participantes y no fuera de ellos: carece de trascendencia porque no existe en sí misma con independencia de los participantes. Este es el momento de la inmanencia aristotélica en la participación, que no incluye la condición fundamental para la participación metafísica. En efecto, aquí el participar no consiste en tener parcialmente —*partialiter habere, partialiter esse*— la perfección participada, sino en atribuir unívocamente esa perfección a quienes la poseen, por esencia, de manera total³¹.

2.2.2. Participación real trascendental

En el orden real, donde todo está actualizado por el *esse* —de ahí su carácter de realidad —la participación es *análoga* en los diversos órdenes del ente. Esta afirmación requeriría un análisis detenido. Podemos, sin embargo, adelantar el esquema. La participación fundamental en este orden es la que se da en los entes respecto del *Esse subsistens*, es decir, en las creaturas respecto a Dios. Es ésta una participación análoga en cuanto que los participantes tienen una

³¹ "Omne quod de pluribus praedicator univoce secundum participationem, cuilibet eorum convenit de quo praedicatur, nam species participare dicitur genus et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem, nam omne quod participatur determinatur ad modum participantis, et sic partialiter habetur, et non secundum omnem perfectionis modum" (C.G., I, c. 32).

"*similitudo degradata*" de la perfección participada; y es también *trascendental* porque la perfección que se participa —el Ser— subsiste en sí, fuera de los participantes. Como el *esse* es la perfección que actualiza todas las formalidades que hay en los entes —a nivel substancial y accidental—, cada una de ellas es real precisamente gracias al *esse*. De este modo puede decirse que no sólo los entes participan del *esse*, sino también las perfecciones o formalidades que componen su estructura. Este punto reviste especial importancia cuando se trata de considerar la perfección de la esencia como participación del acto de ser.

2.2.3. Participación real predicamental

Además de esta participación trascendental, respecto del *Esse subsistens*, hay en los entes otras participaciones que corresponden a las perfecciones que intervienen en su estructura predicamental, tanto a nivel substancial como accidental. La participación en este nivel tiene relación con el *esse* —por eso es real— en cuanto que las formalidades deben a él su actualidad. Pero no se trata ya, como decíamos, de la participación respecto directamente al *esse*, sino de la que se da en el nivel de las mismas formalidades. Por ejemplo, observamos que dos individuos poseen el color blanco, aunque uno lo tenga con mayor intensidad que el otro. En ambos casos el accidente en cuestión es real, aunque en ninguno se identifique con la blancura perfecta. Podemos afirmar que ésta se encuentra degradada en cada caso. Sin embargo, también es cierto que la blancura como tal no existe en sí misma, fuera de los participantes que la poseen, sino realizada según *modos de ser* diversos. El ejemplo podría trasladarse al nivel esencial —sustituyendo la blancura por la naturaleza humana— para afirmar la participación en todo el orden predicamental y no sólo en el trascendental³². Esto significa que la participación real predicamental no es trascendente —la perfección participada no existe fuera de los participantes—, sino inmanente; pero sí análoga, tanto por la gradación con que la formalidad se realiza, como por su relación a esa misma

³² "Sicut hic homo participat humanam naturam, ita quodcumque ens creatum participat, ut ita diserim, naturam essendi; quia solus Deus est suum esse" (S. Th., I,q.45,a.5,ad1).

perfección que se encuentra contenida, formal o virtualmente, en el *Esse subsistens*, último fundamento de realidad de todos los actos.

Con esto tenemos ya diversos tipos de participación:

- a) Lógica (unívoca)
- b) Real (análoga) trascendental
- c) Real (análoga) inmanente (predicamental).

2.2.4. Participación dinámica y participación estática

Ahora bien, la participación real —tanto trascendental como predicamental— puede ser considerada bajo dos aspectos distintos pero complementarios, es decir, estática o dinámicamente. Para explicar esto es necesario volver a considerar los distintos elementos que intervienen en la participación análoga.

Como punto de partida hay que decir que la participación exige un sujeto capaz de participar alguna determinada perfección y la perfección considerada en sí misma como todo. Cuando el sujeto participa esa perfección, recibe una parte —forma o aspecto— del todo, que es la perfección tomada en su plenitud. El todo permanece inalterado y el sujeto tiene ya, además de lo que le es propio, lo que ha recibido, que es un efecto que se ha desprendido o separado de la perfección plena³³. En otros términos, el participante posee una formalidad o acto, pero no en modo total ni exclusivo.

Podemos servirnos de un ejemplo que, al menos aproximadamente, puede ilustrar lo anterior. Tomamos por sujeto al alumno que ha de asimilar la ciencia del maestro, la cual sería la perfección en cuestión. El alumno recibe los conocimientos limitadamente, según su capacidad; la ciencia en el maestro no se

³³ "Omne quod est totaliter aliquale, est essentialiter tale: sicut si aliquid est totaliter bonum, est essentia bonitatis. Si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum" (*Comm. in L. De Divinis Nominibus*, c. IV, lect. 14, P. XV, 322 b).

altera por el hecho de transmitirse al alumno; la causa de la ciencia que éste ha adquirido es la ciencia del maestro. En uno y otro está la misma ciencia, pero con distinta intensidad. Todos los conocimientos del alumno están contenidos en el saber del maestro, ya que son un efecto o una participación de éste.

Para facilitar la explicación podemos llamar P a la perfección como todo o plenitud fuera del participante (la ciencia del maestro); p , a la perfección participada (la ciencia recibida por el alumno); S , al sujeto participante sin la perfección recibida (el alumno sin la ciencia); y Sp al sujeto participante con la perfección recibida.

Entre el participante (Sp) que ha recibido la perfección (p) y la perfección en plenitud (P) hay una doble diferencia: Sp se distingue de P por lo que tiene de propio (S) y por el modo limitado de poseer la perfección (p) que ha recibido de P . El participante (Sp) coincide, en cambio, con la perfección plena (P) precisamente en aquello que de ella ha recibido (p).

Entre la perfección participada (p) y la perfección en sí misma (P) hay una dependencia causal, ya que ésta ha dado origen a aquélla como participación suya, es decir, haciéndola derivar desde sí misma. Se trata, por tanto, de la participación que hay entre el efecto (p) y la causa (P)³⁴.

Entre el participante (S) y la perfección participada (p) hay una composición como la de la potencia y el acto, en cuanto que S recibe y limita a p , que es la perfección, según su propia capacidad. En esta relación, por tanto, S participa de p como la potencia del acto. O, como afirma Santo Tomás, "todo participante se relaciona con lo participado, como la potencia con el acto"³⁵.

La participación por composición, entre p y S , depende de la participación causal entre P y p , ya que p es acto de S y, a su vez, efecto de P . Dicho en otros

³⁴ "Similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae" (*Comm. in L De Hebd.*, lect. II).

³⁵ "Omne participans se habet ad participatum, sicut potentia ad actum" (*QuodJ.* III, q. 8, a. 20 y C G., II, c. 53,3).

términos, la diferencia ontológica que existe entre el participante (Sp) y la perfección como plenitud (P) —fundada en la dependencia causal entre p y P- se manifiesta en la composición de acto y potencia (p y S) en el propio participante (Sp).

El aspecto dinámico de la participación es, por tanto, el correspondiente a la relación causa-efecto, donde el término participar manifiesta a un tiempo la dependencia esencial del participante respecto de lo participado y la excelencia metafísica absoluta de lo participado respecto al participante. El aspecto estático, en cambio, se inserta en el interior del ente como composición acto-potencia.

2.2.5, Participación trascendental dinámica

Superando, pues, las limitaciones obligadas por la ejemplificación aducida y situándonos en un nivel metafísico, descubrimos que la primera división de la realidad es aquella de *Ser por esencia* —plenitud absoluta de perfección — y de *ente por participación*. El ente finito recibe del *Esse per essentiam* el acto primario que lo constituye — esse participado— por vía de causalidad³⁶. "El causar comporta de parte de la formalidad, que es participada, una 'caída ontológica' o el salto infinito entre aquello que es por esencia (la causa) y aquello que es por participación (el efecto): el efecto participante es, ciertamente, semejante a la causa participada *en cuanto a la formalidad* recibida pero, simultáneamente, es desemejante de la causa *en cuanto al modo* de tenerla, que es precisamente según la diferencia metafísica de la participación"³⁷. La participación como causalidad primera es, por tanto, trascendental y dinámica.

2.2.6. Participación trascendental estática

La composición que esta causalidad determina en el ente finito, entre la formalidad recibida (esse participado como acto) y el sujeto que la recibe (*essentia*

³⁶ El acto creador de Dios alcanza no sólo al *esse* de la creatura, sino a todas sus formalidades, y concretamente a la esencia que recibe el acto de ser: "Deus simul dans esse, producit id quod esse recipit: et sic non oportet quod agat ex aliquo praesistenti" (*De Potentia*, q. 3, a. 1, ad 17).

³⁷ C. FABRO, *Partecipazione e...*, p. 317.

participante como potencia) es también trascendental desde el aspecto estático de la estructura entitativa, ya que en ella radica la diferencia del ente finito con el *Esse per essentiam*.

2.2 J. Participación predicamental dinámica

La causalidad segunda, propia de los entes finitos, tiene como objeto el *fiens* o devenir de la realidad creada en el ámbito de los géneros y las especies, supuesto el influjo de la Causa Primera. Aquí la participación —predicamental dinámica— toca no sólo al nivel de la acción en general sino, de modo especial, al modo como los individuos participan de la especie o, si se quiere, a la manera como la misma especie se expande a través de los individuos.³⁸ Lo que funda la participación en este orden —y supera, por tanto, la univocidad propia del orden lógico - es la referencia a la analogía del *esse*, según la cual los individuos son considerados como diversas concreciones reales de la perfección participada, o *modos de ser* existentes en la realidad.

2.2.8. Participación predicamental estática

La participación predicamental dinámica, que incluye tanto la participación de las especies respecto del género como la de los individuos respecto de la especie, conduce a la composición —estática y predicamental — entre el participante (potencia) y la perfección recibida (acto) en cada caso. Esta relación se resuelve, respectivamente, como composición substancia-accidentes en el ente finito en general, y como composición materia-forma en las cosas corpóreas. El fundamento de esta estructura es siempre el acto de ser.

³⁸ "Omnes enim singulares nomines huius praedicationis recipiunt veritatem per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo, quod similitudinem paricipat alterius hominis, sed ex eo solo quod participat essentiam speciei: ad quam tamen participandam unus inducit alium per viam generationis, pater scilicet filium" (*Comp. Theol.*, c. 255, ed. de María, III, p. 205)

2.2.9, *Síntesis*

Si a estos cuatro modos de participación real análoga —que guardan entre sí una estrechísima relación³⁹ y constituyen la unidad de todo el orden de la realidad— añadimos el correspondiente a la participación lógica — predicamental y unívoca—, tendremos el cuadro completo de esta noción tomista fundamental. En concreto:

- a) Participación trascendental dinámica: dependencia causal de los entes respecto al Ser (creación y conservación);
- b) Participación trascendental estática: composición esse-esencia en todo ente creado;
- c) participación predicamental dinámica: causalidad segunda en el ámbito de los géneros y las especies (las especies participan del género; los individuos de la especie)⁴⁰;

3. *Proyección de la noción de participación*

Como hemos dicho, la noción de participación en Santo Tomás expresa el último punto de referencia de toda la realidad, tanto desde el punto de vista estático de la estructura de los entes como desde el dinámico que culmina en la radical dependencia de Dios. Esta noción asume del platonismo la relación de ejemplaridad y distinción absoluta entre el ente participante y el *Esse per essentiam* y, del aristotelismo, el principio de la composición real y de la causalidad real en todo nivel de participación del ente finito.

³⁹ "I due aspetti della partecipazione (statico e dinamico) sonó tuttavia inscindibili in quanto quelli che sono i rapporti formali sul piano statico dell'esse, si repetono sui piano dinámico del divenire e ne comandano l'ultima interpretazione. Così la partecipazione statica di materia e forma, di sostanza e accidente, di *essentia* ed esse, diventa la chiave per l'interpretazione della partecipazione dinamica, sia nel piano predicamentale del divenire físico e della dipendenza particolare, come nel piano trascendentale della prima origine per creazione e della conservazione degli esseri" (C FABRO, *Partecipazione e...*, p. 207).

³⁹⁴⁰ Esta participación causal se refiere al modo como la especie (y el género), tomada como totalidad intensiva de ser, se transmite a los particulares en los que se encuentra realizada según diversos grados de intensidad.

El fundamento de la participación es el *esse* como acto de todos los actos del ente; como perfección suprema respecto a la cual todas las demás formalidades y perfecciones son consideradas como participantes, y esto en dos sentidos: en cuanto que el *esse*, al ser el acto de toda formalidad, hace que todas las perfecciones tengan carácter de potencia respecto de él; y, además, porque el *esse* realizado en toda su expansión formal, es decir, a través de diversas formalidades por él constituidas, es la totalidad comprensiva de todas las perfecciones que no son sino participaciones suyas⁴¹.

La noción de participación hace posible concebir el ente desde su núcleo más íntimo —el *esse*— y, desde ahí, comprender la expansión de ese núcleo fundamental en las diversas estructuras de la realidad. Hace posible una visión del ente finito *de dentro a fuera*, porque previamente ha dado acceso a la fuente más íntima desde la que fluyen todas las ulteriores concreciones del ser⁴². Y esta posibilidad se fundamenta, a su vez, en la participación primaria y trascendental del *esse* finito respecto del *Esse subsistens*. Es evidente la diferencia entre el ser así concebido -como *actus essendi*—, y la existencia, como mero hecho de ser o "resultado" de ese acto, que no tiene carácter de principio metafísico.

3.1. La síntesis tomista: platonismo y aristotelismo

Al exponer la participación estática, como composición participante-participado, hicimos notar que se trataba de la misma relación potencia-acto. Cabría, por tanto, preguntarse dónde radica la originalidad de la participación tomista o si, por el contrario, se reduce a la doctrina aristotélica del acto y la potencia.

⁴¹ Esta es la noción del *esse* intensivo. Sobre este tema y, en particular, sobre las relaciones del *esse* con la esencia, nos permitimos remitir a nuestros trabajos *Estudio sobre la esencia*, Sapientia, 1981 (nn. 141 y 142), Buenos Aires; y *Fundamentación criticometafísica de la esencia*, Anuario Filosófico Universidad de Navarra, 1981 (vol. XIV-2), Pamplona.

⁴² X. ZUBIRI, en su obra *Sobre la esencia* (Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid 1963) se ha propuesto proporcionar esta visión de la realidad, "de dentro a fuera", confiriendo a la esencia prioridad sobre el ser. Para esta concepción esencialista de las cosas, el ser no es sino "una actividad ulterior de lo real" (X. ZUBIRI, *La dimensión histórica del ser humano*, en *Realistas*, n.º 1, Madrid 1974, p. 14).

Los primero que hay que dejar sentado es que Santo Tomás se sirve tanto de la noción de participación como de la doctrina del acto y la potencia, conjugándolas sintéticamente, en todo el proceso metodológico de la metafísica. Pero en esta síntesis cada noción conserva su propia función, de modo que ninguna de las dos es sustituida o absorbida por la otra, sino que son intrínsecamente complementarias⁴³.

La participación tiene una función constructiva propia, insustituible y, por tanto, indispensable. Da origen a un nuevo concepto de acto — el *esse* intensivo —, más allá de la forma y la esencia aristotélicas, y a un nuevo concepto de potencia, diverso de la potencia de la materia: la potencialidad de la forma y de la esencia en relación al *esse*, que confiere a la realidad total, visto bajo el aspecto metafísico, una estructura mucho más compleja que la de Aristóteles⁴⁴.

También es posible sostener una prioridad metodológica y un mayor valor heurístico, para la discusión y profundización de los problemas, de la participación sobre el acto y la potencia en Santo Tomás, puesta de manifiesto con suficiente claridad en algunos textos, sobre todo de la *Summa contra Gentes* II, ce. 52-54.

La noción aristotélica del acto y la potencia resulta, en cambio, más adecuada para la sistematización de las conclusiones ya adquiridas y para la derivación analítica de las propiedades de los objetos.

Puede decirse, por tanto, que "la pareja platónica (participante-participado) permanecería en verdad demasiado imprecisa si sus resultados no fuesen colocados bajo la pareja aristotélica (acto-potencia), como permaneció imprecisa e infructuosa, más aún, dañina, en aquellos pensadores, predecesores de Santo Tomás, que no hicieron uso del instrumento aristotélico. Pero no menos estéril

⁴³ Cfr. C. FABRO, *La nozione...*, p. 354.

⁴⁴ El c. 8 de *De Subst. Separatis* -obra de madurez de Santo Tomás-ofrece una visión sintética del entrelazamiento de los principios del ente en ambos niveles, predicamental y trascendental.

quedaría la pareja aristotélica, si no fuese precedida y sostenida por aquella platónica, como ocurrió en el averroísmo"⁴⁵.

En conclusión, la originalidad de la especulación tomista radica en la armonía que el sistema ha alcanzado en todas sus partes, gracias a la conjunción de ambas nociones,⁴⁶ haciendo posible una visión total de la realidad sin fisuras ni rigideces esquemáticas.

⁴⁵ Cfr.C. FABRO, *Ibidem*.

⁴⁶ Santo Tomás se hace eco explícitamente del acuerdo que es posible alcanzar entre la postura platónica y la aristotélica, basado en la síntesis que él mismo ha realizado: *In quo conveniat opinio Platonis et Aristotelis (De Subst Separatis, c. 3)*