

PARTICIPACIÓN. LO UNO Y LO MÚLTIPLE

Víctor Antonio Fernández OP

Universidad del Norte Santo Tomás de Aquino

El presente artículo nace como fruto de una propuesta de cátedra que, desarrollando las nociones de *participación* y de *ser como presencia* frente al problema de lo uno y lo múltiple, apuntaba a mostrar, por añadidura, la vigencia del pensamiento metafísico, en un conjunto expositivo que incluía a Plotino y a Heidegger.

El vínculo de estos cuatro temas (lo uno y lo múltiple, el ser como presencia, la vigencia de la metafísica, el principio de participación) no es casual. Abordar la relación entre lo uno y la multiplicidad (especialmente el valor de lo particular, de lo individual, en la dimensión ética) lleva en algunas ocasiones a planteos que presentan la metafísica como pensamiento violento, irrespetuoso y arrollador frente a los derechos del sujeto individual, con mayor razón cuando esa violencia se debe a la consideración del ser como presencia perentoria. Hablar de *participación* es señalar el valor de lo múltiple participante desde la consideración del ser-participado como presencia, mientras se actualiza la posibilidad de una metafísica como pensamiento fuerte no-violento. Cómo afrontar la multiplicidad desde un pensamiento metafísico es otro modo de expresar la problemática de fondo advirtiendo que no se trata de una mera apología de la metafísica.

Para introducirnos en el problema de lo múltiple, lugar de cita de las inquietudes pragmáticas y especulativas contemporáneas –bienintencionadas pero lamentablemente poco dispuestas a asumir un pensamiento metafísico–, he elegido tres autores, E. Trías, S. Pániker y G. Vattimo, este último, tal vez, el más adverso a cualquier planteo fundamentador. Desde allí intentaré asumir el problema desde otra óptica rescatando algunas ideas directrices en Tomás de Aquino.

* * *

Eugenio Trías lanza una sentencia que no deja lugar a sutilezas: “si algo caracteriza a la situación de la filosofía hoy es la unánime repulsa de la metafísica y de lo metafísico. Esta situación histórica y de época no puede ser soslayada”¹. La metafísica está agotada y no puede seguir brindando un horizonte

¹ E. Trías, “La superación de la metafísica y el pensamiento del límite”, en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, comp. por Gianni Vattimo, Barcelona, 1992, 283.

al pensamiento, por lo que el pensamiento debe abandonarla e incursionar por nuevos espacios, concretamente, a su juicio, el espacio previo a la fundación de la metafísica y el lenguaje. ¿Qué entiende por *metafísica*? Aquí Trías intenta describirla con dos rasgos que son, a mi modesto parecer, la raíz del descrédito en que ha caído injustamente la metafísica en la posmodernidad. El primer rasgo es la exterioridad. La metafísica tendría la pretensión de orientar, determinar, plasmar al pensamiento desde fuera: “metafísica... significa... un ponerse o situarse fuera, más allá, allende o aquende, antes o después, es decir, en el exterior en relación con algo que nace o surge, con cierta natividad o nacimiento, o surgimiento y fundación, o generación y concepción (*physis, phyein*)². En consecuencia, un pensar verdadero que pretende de antemano fundar un mundo, darle una forma y un fin previsible. Desde aquí el enlace con el segundo rasgo: la coincidencia de la metafísica con la técnica, pues “*tejne* es una acción orientada hacia cierta finalidad (*telos*) que de antemano puede preverse, en razón de la cual se da razón (*logos*) de todos los pasos encadenados que permiten disponer los medios que se encaminan a ese fin...”³. La técnica (especialmente en el presente, con todas sus connotaciones negativas) es la consecuencia necesaria y pragmática de la metafísica, que hace de todo objeto de manipulación conforme a una razón, en su voluntad de dominio. Incluso en aquello a lo que da lugar otra lectura de la *tejne* griega, lo artístico, lo poético, ve Trías una realización de la metafísica, su contracara, porque también presupone algo anterior a la creación, una instancia previa, metalógica, metalingüística, donde se hunde la razón, pero siempre exterior al mundo⁴.

Salvador Pániker, por su parte, trabaja sobre una línea que, entiende, arranca desde Platón y pasa por Heidegger: “la filosofía como constante movimiento de regreso al fundamento”⁵ o, de otro modo, “el hallazgo y recuperación de algo que jamás habíamos perdido”⁶. Occidente vive, de estar en lo cierto, un movimiento de reencuentro con la no-dualidad originaria, que parte de la formulación de un problema, y se desarrolla a través del discurso cultural; marco dentro del cual la filosofía (al igual que otras manifestaciones culturales) encara la empresa de regenerar esa no-dualidad originaria. ¿De dónde surge esta necesidad? Es la consecuencia de los procesos de socialización que frag-

² E. Trías, *op. cit.*, 284.

³ E. Trías, *op. cit.*, 285.

⁴ Puesto que me veo forzado a una síntesis tan apretada, remito al artículo citado.

⁵ S. Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona, 1992, 7.

⁶ *Ibid.*

mentan la realidad en parcelas para posibilitar un discurso unificador. Pero “la parcelación / segregación, el espejismo de las dualidades, genera una angustia muy peculiar que nunca queda suficientemente neutralizada por los discursos racionalizadores. De ahí el permanente empuje... de recuperación del origen (no-dualidad) perdido”⁷, empuje que subyace en toda filosofía. En el esquema *problema-solución*, a criterio de este autor, la filosofía pone en cuestión la realidad como un todo: “la filosofía, en particular, es una mayéutica sin fin, un ejercicio crítico que pone en cuestión a la realidad en bloque”⁸. Pero en el planteo de un *problema* lo que no se advierte es que no existe tal problema: es una condición de la cultura, que como sistema de comunicación supone dualidades como condición de posibilidad del discurso simbólico. El problema es irrealidad, es escisión, es fisura, es parcelación, es dualidad. Pecando tal vez de demasiada simplicidad, lo particular en su valor en sí queda comprometido, es, en esta visión, un fragmento desgarrado de la no-dualidad⁹. El camino, nada despreciable, a recorrer se abre en la dimensión mística que permite alcanzar lo que se le niega a la filosofía y a cualquier otro proceso cultural de recuperación de la no-dualidad: la misma no-dualidad.

En Vattimo encontramos por lo menos tres binomios en una relación, llamémosla, circular: los binomios pensamiento débil-debilidad del ser; pensamiento débil-verdad; pensamiento débil-ética de la no-violencia. Según el primero, un pensamiento débil sólo puede partir de una concepción débil del ser, mientras que la debilidad del ser sólo admite un pensamiento débil. El segundo, quiere poner en evidencia que un pensamiento débil deriva en el cuestionamiento de la verdad como adecuación-conformidad relegándola, en el mejor de los casos, a un momento secundario de la experiencia de verdad, pero, a su vez, en la raíz de la debilidad del pensamiento se encuentra un oscurecimiento de lo que se entiende por verdad. El tercer binomio señala que la debilidad del pensamiento respecto a la existencia está motivada por razones éticas, es decir, reclama una nueva concepción de la ética que, desde el rechazo de la violencia, se afirme en el valor del diálogo, mientras que una ética de la no-violencia sólo es posible desde un pensamiento que abandone el ser como presencia perentoria. A éste último binomio hago referencia ahora.

El diálogo como punto arquimédico de una nueva ética está indisolublemente vinculado al rechazo explícito de cualquier autoridad que imponga una

⁷ S. Pániker, *op. cit.*, 8-9.

⁸ S. Pániker, *op. cit.*, 9.

⁹ También aquí, y por el mismo motivo, remito a la fuente.

interpretación única y verdadera de la realidad, desde la norma del obrar individual y social hasta la fundamentación objetiva del mundo y sus leyes naturales¹⁰. Las pautas de convivencia, por otra parte, fuertemente condicionadas por la historia y la cultura, no necesitan fundamentos absolutos. Esto conlleva necesariamente un rechazo también de cualquier experiencia metafísica que en nombre de lo universal atropelle violentamente a los individuos. En uno de los textos más expresivos de Vattimo al respecto podemos leer: “es como pensamiento de la presencia perentoria del ser –como fundamento último frente al que sólo cabe el silencio y, quizá, la muestra de admiración– como la metafísica es pensamiento violento: el fundamento, se da con la evidencia incontrovertible que no permite el paso a ulteriores preguntas, es como una autoridad que acalla y se impone sin *dar explicaciones*”¹¹. Un planteo tan radical lleva necesariamente una reelaboración del pensamiento y de la consideración del ser. Cito nuevamente: “hemos intentado pensar el ser fuera de la metafísica de la objetividad precisamente por razones éticas; por tanto, estas razones deben guiarnos en la elaboración de las consecuencias de una concepción no metafísica del ser como la ontología del debilitamiento”¹², donde ve plasmado el precepto cristiano de la caridad y el rechazo de la violencia. Hay que señalar también que Vattimo no sólo plantea la violencia de la Metafísica sobre el terreno de la ética, sino también sobre el terreno del cientificismo técnico moderno (y sus secuelas) que concibe como el despliegue actual del proceso metafísico, continuando en esto con Heidegger y coincidiendo con Trías. He aquí uno de los textos que considero más duros frente a la metafísica: “la metafísica resulta desacreditada además, y antes que nada, porque la indiferencia hacia la vida del individuo,

¹⁰ G. Vattimo, “Valores, consenso y ‘pensamiento débil’. La fe en la libertad”, en *Clarín, Cultura y Nación*, Buenos Aires, Domingo 4 de febrero de 2001.

¹¹ G. Vattimo, *Más allá de la interpretación*, Barcelona, 1995, 72.

¹² G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona, 1996, 45. El ser ya no posee la perentoriedad del dato real, tiene vocación nihilista: “el reducirse, sustraerse, debilitarse es el rasgo de lo que se nos da en la época del final de la metafísica y de la problematización de la objetividad”. G. Vattimo, “Creer que se cree”, *op. cit.*, 32-33. De allí que el pensamiento débil “significa no tanto, o no principalmente, una idea del pensamiento más consciente de sus límites y que abandona las pretensiones de las grandes visiones metafísicas totalizantes, etc., cuanto una teoría del debilitamiento como carácter constitutivo del ser en la época del final de la metafísica”. G. Vattimo, “Creer que se cree”, *op. cit.*, 31-32. Por lo que “el pensamiento de la verdad no es un pensamiento que ‘fundamenta’, tal como piensa la metafísica...”, sino, al contrario, es aquel pensamiento que, al poner de manifiesto la caducidad y la mortalidad como constitutivos intrínsecos del ser, lleva a cabo una des-fundamentación o hundimiento”. G. Vattimo, “Dialéctica, diferencia y pensamiento débil”, en *El pensamiento débil*, comp. por G. Vattimo y P. A. Rovatti, Madrid, 1988, 34.

hacia los derechos de lo contingente y lo caduco, es lo que desde siempre ha constituido su contenido esencial¹³, cerrando el paso a los derechos de lo vital inmediato como un procedimiento más de ablación de lo caduco.

* * *

Podemos observar que las primeras respuestas al problema de la relación entre lo uno y lo múltiple, especialmente en Vattimo desde la concepción de *pensamiento violento*, *pensamiento débil* y *debilidad del ser*, rescatan el valor del individuo y de lo contingente, pero han generado otros dos problemas, a saber, la posibilidad de la metafísica y la asunción del ser como presencia. Esto invita a elaborar una respuesta desde otra óptica que, desde la perspectiva del *ser como perfección* y el *ser participado*, dé cuenta de aquel problema directamente y de estos dos por añadidura. Ambas perspectivas que permiten una salida alternativa vuelven nuestra atención hacia Tomás de Aquino.

En orden a la exposición, la dificultad que encontramos al encarar su pensamiento es que nos situamos frente a un tan complejo como rico campo temático imposible de abarcar adecuadamente en las dimensiones y pretensiones de este artículo, aun en lo referente a la noción misma de *participación*. Qué escoger entonces? Lo más adecuado parece ser optar por aquello que permita sostener metafísicamente dos cuestiones: la participación entitativa y la consistencia del ente finito. Por lo cual me abstendré de profundizar en lo que quedará como marco¹⁴.

En este breve desarrollo de la relación entre multiplicidad y participación en Santo Tomás¹⁵ no se puede dejar de advertir: que el trasfondo temático de la misma en los textos en los que me voy a basar es el acceso al conocimiento de Dios (concretamente a través del argumento de la cuarta vía y sus textos paralelos, de lo cual, por cierto, haré abstracción); y que, por lo tanto, la referencia a Dios será permanente. En orden al tema que aquí nos convoca convengamos en conservar el término al menos como referencia a quien posee una perfección

¹³ G. Vattimo, "Metafísica, violencia, secularización", en *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad*, 69. De más está decir que ninguno de estos autores se agotan en lo que de ellos he dicho aquí; como es evidente me he circunscripto al tema que nos ocupa.

¹⁴ Daré por supuesto la aceptación de varios principios que no serán fundamentados ni desarrollados (como el principio de acto y potencia, el principio de causalidad, entre otros). Evidentemente para el lector que no los comparta, mucho de lo escrito carecerá de valor.

¹⁵ Para lo cual seguiré de cerca el trabajo de Angel Luis González, *Ser y participación*, quede esto dicho desde el principio.

plenamente –o, mejor dicho, la perfecta posesión de todas las perfecciones en la más simple unidad- y como algo propio de su naturaleza (si cabe esta palabra).

El dato inicial es una realidad múltiple, gradualmente diversificada y jerarquizada: en la realidad encontramos grados de perfección, y la misma realidad es para Santo Tomás un todo ontológicamente jerarquizado, desde Dios como puro ser simplísimo hasta la nada, pasando por las inteligencias puras, el hombre y la naturaleza meramente material, en la que se encuentran los animales, los vegetales y los cuerpos inanimados. Estos grados, por lo demás, al permitir la diversidad, contribuyen de manera imprescindible a la perfección de este universo jerarquizado, perfección para la cual es no sólo conveniente sino necesario que conserven su distinción¹⁶. En este dato inicial Santo Tomás inserta un principio: la gradación de perfecciones se dice siempre por relación a lo perfecto, a lo máximo, a lo absoluto. A precio de adelantar lo que expondré a continuación, al inquirir cuál es el fundamento último en el que descansa el grado de perfección de una realidad y, por lo tanto, el orden de la realidad toda, sale a la luz la originalidad de Tomás de Aquino: Santo Tomás considera la jerarquía desde el punto de vista del ser y en dependencia del ser imparticipado, es decir, Dios, por lo cual la diferencia entre los grados de perfección que establece un orden, se debe a la mayor o menor participación respecto del ser imparticipado.

Pero hay que añadir, como advierte González, que a la distinción de las cosas entre sí se une una cierta solidaridad en dos dimensiones: por una parte, en cuanto el universo como un todo, el conjunto de los entes en sus diversos grados, tiene una ordenación radical respecto a Dios; por otra parte, y como consecuencia de esto, solidaridad recíproca entre los diversos grados que componen esa totalidad, grados establecidos por Dios mismo -a lo que se suma una solidaridad entre los individuos que poseen una esencia en común y que por consiguiente están colocados en un determinado grado de ser-; de todo lo cual se desprende una armonía de perfecciones en el universo todo establecida por aquel que les da el ser¹⁷.

Completando lo dicho, cito al mismo autor: “los grados son, en último término, grados de ser; la graduatoria de perfecciones se dicen por relación a la perfección por antonomasia, que es la del ser, fuente de todas las perfecciones que en cada ente hay. Por eso se afirma que en el fondo la diversidad de per-

¹⁶ Nótese por su relevancia (volveré sobre este tema) que ya desde el dato inicial se está encarando la diversidad desde una perspectiva positiva: “*Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur*” escribe santo Tomás. Cfr. *De Potentia*, q.3, a.5.

¹⁷ Es interesante rescatar esta solidaridad a la que hace referencia González porque se van perfilando desde el comienzo rasgos de unidad en la multiplicidad.

fecciones es gradación en el ser, puesto que si el acto de ser es la raíz de las restantes perfecciones de cada ente, la diversa graduatoria en la posesión de una perfección es un reflejo de la gradación o intensidad del ser"¹⁸.

Por último, adelantando también otro tema, afirmar la ordenación directa de todos y cada uno de los entes a Dios no carece de importancia pues está expresando la presencia fundante y causal de Dios (como Ser imparticipado, subsistente y separado) en ellos, presencia que trasciende toda perfección formal ya que en su ser dependen exclusivamente de la presencia causal de Dios.

Como paso siguiente, habiendo tomado nota de los grados de perfección que se encuentran en las cosas, ¿qué tipo de grados enumera Santo Tomás?: lo bueno, lo verdadero, lo noble... Pero previamente ¿qué sentido tiene la palabra *perfección*?: "el concepto de perfección se configura en primer lugar y en su sentido etimológico como algo -un efecto- cumplido en la realidad...; por extensión... se denomina perfecto a lo que está en acto sin haber sido hecho, y ya no únicamente a lo que llega al acto... Por ello también... es perfecto aquello a lo que no le falta nada de lo que le pertenece" según su naturaleza¹⁹. Ahora, en el mundo podemos encontrar distintos tipos de perfecciones. Unas se tienen absolutamente o no se tienen, es decir, no admiten grados, no admiten un más o un menos, por ejemplo, las esencias (no se puede ser más o menos humano²⁰). Otras se pueden dar graduadas, o como perfecciones accidentales (se puede ser más o menos sabio, más o menos justo, etc.), o como limitadas a un determinado género de cosas (entender, querer, etc.), o finalmente aquellas que se encuentran en todas las cosas (por ejemplo, el ser, lo verdadero, lo bueno...). Estas últimas son llamadas perfecciones *trascendentales*, y son justamente las que enumera Santo Tomás en cuanto al tema que nos concierne: en toda la naturaleza se da el ser, la verdad, la bondad en distintos grados. Las perfecciones entonces de las que parte Santo Tomás son perfecciones trascendentales, y esto será de capital importancia al abordar el tema de las perfecciones separadas participadas. En lo inmediato da lugar a una consideración más detallada de la perfección del ser.

Como de alguna manera quedó esbozado en los párrafos anteriores, la contemplación de las perfecciones según un más y un menos invitan a descubrir la perfección por esencia donde ya no se encuentre un más y un menos,

¹⁸ A. L. González, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona, 1979, 77-78.

¹⁹ A. L. González, *op. cit.*, 81.

²⁰ Piénsese en las consecuencias de negar esto.

toda perfección remite a la perfección pura. Esa perfección pura para Santo Tomás es la del ser porque es el acto de toda perfección: “el *esse* va a ser la perfección originaria y fundante de todas las demás perfecciones”²¹. ¿Cómo caracteriza Tomás de Aquino el *esse*? Lo primero que hay que tener en cuenta es que cuando habla de perfecciones²² estas no terminan en una primera en su orden, sino que guardan una mutua relación en cuanto que cada una incluye o tiene su fundamento en otra distinta de modo tal que no se llega a varios principios sino a uno: el ser, que posee la primacía respecto a cualquier otro bien o perfección y es irreductible a cualquiera de ellos: “El *esse* se compara a todas las perfecciones como lo participado al participante; el ser es anterior y más simple que cualquiera de los bienes, valores, perfecciones que en cualquier cosa puedan hallarse; en relación a éstos, el ser es su acto”²³. Es más, el ser no sólo es irreductible a otra perfección sino que también, y esto pone de manifiesto la profundidad y originalidad Tomás, está más allá de las esencias, la perfección del ser es extraesencial. Supera así el orden lógico y formal para situarse en el orden de lo real²⁴. No se trata ya de la perfección de una cualidad o de una esencia sino de la raíz y principio de toda perfección que, a su vez, es manifestación del acto de ser: “toda la riqueza ontológica de un ente proviene del *esse*, porque toda bondad o nobleza o perfección adviene a una cosa en cuanto es...”²⁵. El ser es la perfección de toda perfección, el acto de todo los actos, acto originario y último, el acto sin más, el acto más profundo y más íntimo a cada cosa que cualquier otra determinación, y, al no estar en potencia respecto a ninguna determinación de fuera, es la plenitud de todas las perfecciones, en otras palabras, el origen inmanente de todas las perfecciones que, en definitiva, son participaciones del ser²⁶.

²¹ A. L. González, *op. cit.*, 87.

²² En este espacio, salvo que aclare explícitamente lo contrario, me referiré siempre a perfecciones según un más y un menos.

²³ A. L. González, *op. cit.*, 90.

²⁴ Desde el dato inicial Santo Tomás se sitúa en el orden de la realidad y no en un orden lógico-noético, porque bien sabe que *perfección* y *necesidad de existencia* no son términos que se reclamen necesariamente y que, por lo tanto, no se puede ni se debe pasar de el orden lógico al orden real. Esto es fundamental para el paso de lo múltiple a lo uno, de los grados al máximo.

²⁵ A. L. González, *op. cit.*, 93.

²⁶ En el campo de lo real el ser es acto, el ser actualiza toda forma y naturaleza que se constituyen respecto a él como potencia (aunque téngase la precaución de no concebir el ser en función de la esencia). Dicho sea de paso, es la distinción entre la esencia (naturaleza) y el ser (como modalidad del principio de distinción entre acto y potencia) una de

El hecho de haberme detenido en la consideración del ser allana el camino para proponer y comprender ahora en pocas palabras el significado de la participación en Santo Tomás y su originalidad²⁷. ¿Qué entiende Tomás de Aquino por *participación*? En primer lugar, hablar de *participación* es afirmar que la realidad en sus múltiples manifestaciones tienen ser de modo parcial, tienen *posibilidad* de ser, tienen *un modo* de ser, cada una de ellas es cierto *grado* de realidad, cada individuo tiene ser (sin identificarse con él ni agotarlo en toda su perfección). A modo de etimología, *participar* es *como tomar parte, est quasi partem capere*. Tomar *parte* no debe entenderse en su sentido estrictamente literal. Por eso el *como, quasi*, advierte que sólo en el orden de la cantidad se puede hablar de un todo dividido en partes distintas y comunicables, mientras que aquí, en un orden metafísico, participar significa poseer algo de modo parcial por contraposición a poseer algo en toda su totalidad y perfección, poseer de modo limitado algo que se recibe de otro que lo posee sin restricción. Por lo que de lo que aquí se trata es de una participación *trascendental* en cuanto que lo que se participa no se agota en la totalidad de los participantes sino que se encuentra fuera (por así decirlo) de los mismos (rasgo profundamente platónico).

En cuanto a la justificación del paso de lo múltiple a lo uno, de los grados a la perfección plena –a la que, junto con la justificación del paso de lo uno a la causa, se debe hacer alusión–, merece ser tenido en cuenta el texto *De Potentia*, q.3, a.5. Luego de recorrerlo descubrimos el rol central del acto de ser. Primeramente la perfección común a varios sujetos esencialmente diferentes que señala Santo Tomás es la perfección del ser, y “una perfección común, como la perfección del ser, no puede pertenecer a muchos sujetos en virtud de su esencia, precisamente porque por su esencia se oponen y se distinguen; si esa perfección constituyese la esencia de los diversos entes, éstos no serían diversos”²⁸, luego, sólo le puede con-

las raíces de la concepción tomista de participación. La esencia limita el ser; pero, si bien determina al ente a ser tal ente, no es puro límite o negación: “también la esencia constituye positividad en el ente, si bien sólo en el orden formal... limitadamente según su estatuto ontológico en la jerarquía de las formas... La positividad de la esencia debe quedar salvaguardada; ello es así precisamente porque comporta un ejercicio determinado, medido, de la perfección del ser”. A. L. González, *op. cit.*: 103. Cfr. en este mismo artículo con el punto de partida.

²⁷ En verdad, es difícil lograr el equilibrio entre los límites de estas páginas y el anhelo de una exposición completa, por lo cual pondré más bien el acento en la originalidad de Tomás más que en un desarrollo pormenorizado del principio de participación. Para esto remito a la abundante bibliografía sobre el tema. Con el mismo criterio no me explayaré en el principio de causalidad supuesto en estos textos.

²⁸ A. L. González, *op. cit.*: 127.

venir a uno como propio, mientras que a los demás les convendrá por dependencia de una causa. Por otra parte una perfección que admite grados, como el acto de ser, tampoco puede convenirle a un sujeto por naturaleza, ya que ésta no admite gradación; la conclusión es la misma. Finalmente, el ser como perfección limitada es causado por un principio extrínseco: “la positividad de la perfección misma no puede ser explicada por la potencia; únicamente la explica la causalidad eficiente de un ser no limitado, toda vez que tampoco puede ser causado por los principios de la esencia”²⁹. Es de notar, como lo hace González, que en este texto del *De Potentia* la última estructura metafísica de la realidad finita, la distinción de esencia y ser, la causalidad y la doctrina de la participación están íntimamente vinculadas; mientras que, aplicada al ser, la perfección última, única y sin límite, habla de un Ser Subsistente. En esta síntesis, muy apretada ciertamente, queda también esbozada una justificación del paso del máximo a la causa, siempre que es conveniente no explayarme aquí sobre la causalidad.

Con lo ya expuesto podemos fácilmente darnos cuenta de una característica muy propia de Tomás al reformular el principio de participación, y que es fruto de la síntesis que realiza entre el principio de las formas-perfecciones separadas platónicas y el principio del acto aristotélico: la única perfección separada que reconoce es el *Ser subsistente* como *acto puro*. El ser se caracteriza como acto que supera el orden formal, como perfección pura en cuanto excluye toda potencialidad y como acto de todo acto, es decir, perfección de toda perfección, que, al encontrarse participado en la realidad finita, nos permite alcanzar al ser infinito, absoluto y subsistente que no puede ser más que uno; por lo que “el *esse* puro es el único acto que subsiste separado. Ese acto de ser subsistente separado es Dios... La perfección pura separada, el *esse separatum*, o mejor, el principio de la *perfectio* separata se funda sobre la noción tomista de acto de ser, considerado éste como perfección pura y absoluta”³⁰. Nótese nuevamente la fuerza contenida en el hecho de plantear la participación en la línea del ser; se está planteando la participación en su raíz más profunda: todo *lo real* por participación (con todas sus perfecciones) lo es justamente por participar el *ser*, encontrando su fundamento, principio y causa *real* en el *Ser* por esencia: “el *esse* del ente remite al *Esse* separado y éste es el fundamento *in esse* de los entes por

²⁹ A. L. González, *op. cit.*: 133.

³⁰ A. L. González, *op. cit.*: 144.

participación”³¹. Se pone de manifiesto, al decir de González, la secuencia *ens-esse-Esse*³².

Todo lo dicho permite al menos tres afirmaciones. La primera afirmación que debe hacerse, ya apuntada más arriba y que describe un rasgo de la participación en Santo Tomás, es la que señala la perfección del ser como lo que trasciende la esencia: mientras todas las otras perfecciones “se incardinan en la esencia determinándola y perfeccionándola de un modo u otro, la perfección del ser es extraesencial”³³.

Estrechamente vinculado a esto, al poner de relieve que las perfecciones graduadas de las que parte Tomás de Aquino son las perfecciones trascendentales, he dicho que esta afirmación es de capital importancia en cuanto a las perfecciones separadas, pues los trascendentales se identifican con el ente y Tomás la única perfección separada y subsistente que reconoce es el ser del que participa todo lo que de algún modo es. Por otra parte además, concederle primacía al ser como acto abre la línea de acceso a Dios, pues no se puede considerar el ser sin relación a lo Absoluto ya que el ser del ente es graduado y no depende de la naturaleza del ente, reclamando, por lo tanto, la perfección por esencia, la causa de quien lo recibe como participación³⁴.

Pero no debe pasar inadvertido que el ser de los entes por ser participado y recibido “tiene una propia consistencia interior, ya que la participación no debe entenderse como causación extrínseca, sino como participación intrínseca y fundante...”³⁵.

Esta última afirmación permite a su vez proponer tres consideraciones respecto al ser que ponen de relieve características que dan la nota positiva a cada realidad particular. Y en primer lugar se debe decir que si bien el ser no se puede considerar como autónomo, en el sentido de independiente respecto del Absoluto, sin embargo, por ser la raíz de todo lo que encontramos en las cosas,

³¹ A. L. González, *op. cit.*: 175.

³² Cabe poner de relieve que se encuentran mutuamente entreveradas la vía de acceso a Dios por los grados de ser, la noción de *creación*, el principio de *participación*, y la distinción *esencia-ser*.

³³ A. L. González, *op. cit.*: 90.

³⁴ Se ve nuevamente aquí la trascendencia del hecho de que Santo Tomás parta de la existencia *real* de perfecciones a partir de las cuales, establecido su fundamento *real* en el acto de ser y comprobar que lo poseen participadamente, puede elevarse a la realidad del Ser imparticipado o Ser por esencia. He aquí la relevancia del principio de participación.

³⁵ A. L. González, *op. cit.*: 105.

acto último del ente, fundamento intrínseco de su unidad y principio inmanente de su distinción de todo lo demás³⁶, el ser es *propio* de cada ente porque, aunque no lo posean por sí mismos, lo poseen en sí mismos, es una *perfección propia* suya, que le da consistencia y estabilidad interior: la realidad es contingente pero no pura contingencia. En este sentido sí se puede hablar de autonomía de la realidad. Esto conlleva a una segunda y no menos importante afirmación: los entes no son con el ser divino, hay una tajante distinción entre el Ser subsistente y el ser por participación. No obstante, en tercer lugar, la imposibilidad de desvincularse del fundamento trascendente permite descubrir una íntima *presencia* de Dios en las cosas.

* * *

Para facilitar su lectura y comprensión, he optado por reunir aquí (podrían haberse ofrecido a lo largo del desarrollo) algunos textos de Santo Tomás que permiten fundamentar y completar lo dicho hasta ahora. Optar por presentarlos al final del espacio que se ha dedicado a este autor se debe a que encontraremos en los mismos varios principios entramados entre sí y he considerado conveniente acceder a la lectura de los textos, en su conjunto, luego de haber desarrollado mínimamente algunos conceptos vinculados al tema en cuestión.

Según se ha dicho, Santo Tomás se encuentra con un universo múltiple, contingente y jerarquizado en un orden gradual de perfecciones que hacen necesariamente referencia a un máximo:

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Se encuentra efectivamente en las cosas algo más o menos bueno, más o menos verdadero, más o menos noble, y así de otras perfecciones semejantes. Pero el más y el menos se dicen de diversas cosas, según que se aproximen de diverso modo a algo que es máximamente... Existe por tanto algo que es verísimo, y óptimo y nobilísimo.

³⁶ Nótese que justamente en la consideración de una realidad múltiple donde se distingue una basta diversidad de riquezas, encontremos el acto de ser propio de cada una como una dimensión medular de su misma distinción: *"Para Santo Tomás, las cosas no se distinguen exclusivamente por sus esencias respectivas, sino porque adquieren el ser de modo diverso; de ahí que el esse de un hombre y el de un caballo no es el mismo, como tampoco lo es el de este hombre y el de aquél... Si bien las cosas tienen parentesco por el ser que poseen en común, se diferencian también por el mismo ser que confiere a cada una su propia actualidad"*. A. L. González, op. cit., p. 188. *"Differunt autem secundum esse: non enim idem est esse hominis et equi, nec huius hominis et illius hominis"*. Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, I, q.3, a.5. Una consideración profundamente metafísica como es la consideración del ser, vemos que no atenta contra la integridad y valoración de lo diverso.

*simo, y por consiguiente, máximamente ente; pues las cosas que son máximamente verdaderas son máximamente entes...*³⁷.

Pero si en alguna realidad encontramos algo graduado, se debe a que eso que encontramos graduado no depende de la naturaleza de esa realidad, sino que lo recibe de quien lo posee en grado máximo:

*Además, lo que conviene a algo por su propia naturaleza y no por otra causa, no puede estar en él aminorado y deficiente. Pues si se sustrae o se añade algo esencial a una naturaleza, pasará a ser otra naturaleza... Si permaneciendo íntegra la naturaleza o quiddidad de una cosa se encuentra en ella algo aminorado, es patente que eso no depende absolutamente de esa naturaleza, sino de otra cosa por cuya remoción es aminorada. Por consiguiente lo que a algo conviene menos que a los demás, no le conviene únicamente por su naturaleza, sino por otra causa. La causa de todas las cosas en un determinado género será aquello a quien máximamente le compete la predicación de ese género...*³⁸.

Ahora bien, quien posee una perfección en grado máximo y es causa de esa perfección en otro, no puede ser más que uno por tres motivos: primero, porque le conviene según lo que es en sí mismo; luego porque lo que es un efecto común en varios tiene también una causa común; finalmente, porque desde la contingencia se debe llegar a algo uno que sea por sí necesario:

Todo lo que le conviene a algo no en virtud de lo que es en sí mismo, le conviene por alguna causa... Pues lo que no tiene causa es primero e inmediato, por lo cual es necesario que sea por sí y en virtud de lo que es en sí mismo. Es imposible que algo uno convenga a dos cosas según lo que es en sí mismo, pues lo que se dice de algo según lo que es en sí mismo no le excede... Si, pues,

³⁷ *Quarta via sumitur ex gradibus qui in rebus inveniuntur. Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum, et verum, et nobile, et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid quod maxime est... Est igitur aliquid quod est verissimum, et optimum, et nobilissimum, et per consequens maxime ens, nam quae sunt maxime vera, sunt maxime entia... Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, I, q.2, a.3.*

³⁸ *Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentielle subtrahitur vel additur, iam altera natura erit... Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio... Thomae Aquinatis, C.G., L.II, c.15. Como en otros textos, he destacado algunos términos. Aquí simpliciter lo he traducido por absolutamente que entiendo es más correcto en el contexto que "simplemente".*

cesidad, y tampoco en este caso podemos proceder al infinito; así se llega a algo que es por sí necesario. Ahora bien, éste no puede ser sino uno...⁴¹.

Finalmente se ve cómo Santo Tomás da paso de manera explícita a la idea platónica-neoplatónica de *participación*. Todo lo contingente que posee una perfección graduada, que no le conviene según su naturaleza sino que la posee en común con otros, posee esa perfección por participación:

Igualmente, lo que se dice por esencia es causa de todo lo que se dice por participación... Ahora bien, Dios es el ente por esencia ya que es su mismo ser. Todo otro ente es ente por participación, ya que el ente que es su ser no puede ser más que único...⁴².

Como de la perfección de la que se habla en estas citas es el mismo ser, y Dios lo es en grado sumo, en todas la conclusión es semejante: de Dios procede, como de su causa, todo lo que es. Recuértese que para Santo Tomás la única perfección subsistente es el ser, fundamento y presupuesto de toda otra perfección; y, como ya se ha visto en los textos anteriores, quien posee una perfección en su grado máximo, la posee como algo propio por esencia, y no sólo es único sino también causa de todo lo demás en el mismo orden (aquello que no tiene algo como propio lo ha recibido, como efecto que lo determina, de otro que, en última instancia, será aquel que no lo recibe porque lo tiene como algo propio). Quien llamamos Dios es su mismo ser, este ser absoluto y subsistente que señala una profunda e inalienable diferencia con cualquier otro existente sea cual sea su modo de ser. De lo dicho, el primer efecto de Dios en las cosas es el ser que reciben por participación:

Todo lo que tiene algo por participación, se reduce a lo que lo tiene por esencia como a su principio y causa... Dios es su mismo ser..., de ahí que el

⁴¹ *Praeterea. Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse-esse. Hoc autem non potest esse nisi unum...* Ibid. La palabra “causa-ae” permite ser traducida por “razón” que deja más claro que lo Necesario encuentra en sí mismo el fundamento de su necesidad; de traducirla por “causa”, se correría el riesgo de pensar en Dios como “causa sui”, idea ajena al pensamiento de Santo Tomás.

⁴² *Item. Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur... Deus autem est ens per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse non potest esse nisi unum...* Ibid.

*ser le conviene por esencia, y en cambio a todas las demás cosas les conviene por participación, pues la esencia de cualquiera otra cosa no es su ser, ya que el ser absoluto y subsistente por sí no puede ser más que uno... Por tanto, es necesario que Dios sea la causa de la existencia de todas las cosas que son*⁴³.

*El primer efecto de Dios en las cosas es el mismo ser, que presuponen y en el que se fundamentan todos los demás efectos. Es necesario que todo lo que de algún modo es, sea por Dios. En todas las cosas ordenadas se encuentra comúnmente que lo que es primero y perfectísimo en un orden es causa de todo lo posterior en ese mismo orden...*⁴⁴.

Esta abismal diferencia se debe a que aquellos en los cuales su esencia no es su ser expresan una composición que implica un rasgo de potencialidad (que restringe el mismo ser) inaceptable en Dios ya que el Ser subsistente es acto puro (lo que manifiesta el paso en Santo Tomás del *esse in actu* al *esse ut actu*). No obstante, esta potencialidad es tal por referencia a un acto (ser), que si bien es recibido no por ello deja de ser una perfección propia de quien lo participa. Queda patente la síntesis tomista entre composición esencia-existencia, ser como acto y participación:

*La tercera razón se basa en que lo que es por otro se reduce como a su causa a aquello que es por sí... Así entonces, hay que establecer algún ente que sea su mismo ser, lo cual se demuestra porque es necesario que haya un primer ente que sea acto puro, en el que no haya ningún tipo de composición. De donde es preciso que de ese único ente sean todos los otros, los cuales no son su ser, sino que tienen el ser a manera de participación...*⁴⁵

⁴³ *Adhuc. Omne quod habet aliquid per participationem, reducitur in id quod habet illud per essentiam, sicut in principium et causam... Deus est ipsum suum esse, unde esse convenit ei per suam essentiam, omnibus autem aliis convenit per participationem: non enim alicuius alterius essentia est suum esse, quia esse absolutum et per se subsistens non potest esse nisi unum... Igitur oportet deum esse causam existendi omnibus quae sunt. Thomae Aquinatis, Compendium Theologiae, I, c.68.*

⁴⁴ *Primus autem effectus dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur. Necesse est autem omne quod aliquo modo est, a deo esse. In omnibus autem ordinatis hoc communiter invenitur, quod id quod est primum et perfectissimum in aliquo ordine, est causa eorum quae sunt post in ordine illo... Ibid.*

⁴⁵ *Tertia ratio est, quia illud quod est per alterum, reducitur sicut in causam ad illud quod est per se... Est autem ponere aliquod ens quod est ipsum suum esse: quod ex hoc probatur, quia oportet esse aliquod primum ens quod sit **actus purus**, in quo nulla sit **compositio**. Unde oportet quod ab uno illo ente omnia alia sint, quaecumque non sunt suum esse, sed habent esse per modum participationis... Thomae Aquinatis, De Potentia, q.3, a.5. El principio acto-potencia se da por supuesto dado que no es conveniente desarrollarlo aquí.*

Todo aquello que tiene posterioridad con respecto al primer ente, a1 no ser su ser, tiene el ser recibido en algo, por lo cual se contrae (restringe) el mismo ser; y así en cualquier realidad creada una es la naturaleza de la realidad que participa el ser, y otro es el mismo ser participado. Y dado que cada realidad participa por semejanza el primer acto en cuanto tiene ser se hace preciso que el ser participado en cada uno se compare a la naturaleza que lo participa como el acto a la potencia.⁴⁶

Para afianzar la necesidad de algo uno que reclama la multiplicidad, y en razón de haber aludido al él más arriba, es pertinente completar el texto *De Potentia* recién citado con los otros dos procedimientos que contiene:

Es, pues, necesario que, si algo uno se encuentra comúnmente (universalmente) en muchos, sea causado en ellos por una única causa, ya que no puede ser que lo común le convenga a una y otra parte por sí mismo, pues cada una según lo que son en sí mismas, se distingue de la otra; y la diversidad de las causas produce diversos efectos. En consecuencia, encontrándose el ser como común a todas las cosas, las cuales se distinguen entre sí por lo que son, es preciso que el ser necesariamente no se les pueda atribuir por sí mismos sino por alguna otra causa única... La segunda consideración se basa en que encontrándose algo diversamente participado por muchos, es necesario que por (desde) aquel en que perfectísimamente se encuentra se atribuya a todos los demás en que se encuentra más imperfectamente. Pues, lo que positivamente se dice según un más y un menos, posee esto por una aproximación más remota o más próxima a algo uno; pues si a cada uno de ellos les conviniere eso por sí mismo, no habría razón por la que se encontrase más perfectamente en uno que en otro... Es necesario poner un ente que sea perfectísimo y verísimo ente... En consecuencia es necesario que toda otra cosa menos perfecta reciba el ser de él mismo...⁴⁷.

⁴⁶ *Omne igitur quod est post primum ens, cum non sit suum esse, habet esse in aliquo receptum, per quod ipsum esse **contrahitur**; et sic in quolibet creato **aliud** est natura rei quae participat esse, et **aliud** ipsum esse participatum. Et cum quaelibet res participet per assimilationem primum actum in quantum habet esse, necesse est quod esse participatum in unoquoque comparatur ad naturam participantem ipsum, sicut **actus ad potentiam**. Thomae Aquinatis, *De Spiritualibus Creaturis*, q.un., a.1, c. Cfr. también del mismo autor *Quaestiones Quodlibetales*, III, q.8, a.un., c.*

⁴⁷ *Oportet enim, si aliquid unum **communiter** in pluribus invenitur, quod **ab** aliqua una causa in illis causetur; non enim potest esse quod illud commune utrique ex se ipso conveniat, cum utrumque, secundum quod ipsum est, ab altero distinguatur; et diversitas causarum diversos effectus producit. Cum ergo esse inveniatur omnibus rebus commune, quae secundum illud quod sunt, ad invicem distinctae sunt, oportet quod de necessitate eis non ex se ipsis, sed ab aliqua una*

Quedan patentes así dos modos de poseer el acto de ser como propio: o porque le conviene según lo que es en sí mismo, o porque lo recibe; ambos son perfecciones, pero siempre se trata de dos perfecciones distintas, propias de cada uno: nunca el Ser subsistente entra en composición con la multiplicidad, es la causa de su actualidad pero no su acto.

*El primer acto es el principio universal de todos los actos porque es infinito... De ahí que sea participado por las cosas, no como parte, sino por difusión de la procesión del mismo.*⁴⁸

No obstante, no adolecen de vínculo ya que el Ser subsistente, por ser directamente la causa que comunica el ser a esa multiplicidad, establece un modo particular de presencia, pues no sólo da el ser sino que conserva en el ser, siendo el ser la presencia más íntima en cada existente. Por último, en cada realidad finita quedan articuladas de esta manera autonomía y dependencia:

*Dios, por el contrario, es directamente por sí la causa del mismo ser, porque comunica el ser a todas las cosas... Y... para que todas las cosas se mantengan en su ser es necesario que Dios les comunique incesantemente el ser. Por esta razón todas las cosas se refieren a Dios, no sólo en cuanto comienzan a ser, sino también porque son conservadas en el ser, como la obra se refiere al artífice. Y, puesto que la obra y el artífice deben ser simultáneamente..., es necesario que Dios esté presente en todas las cosas en cuanto que tienen el ser. Por su parte, el ser es lo más íntimo presente en todas las cosas. Por ello, conviene que Dios esté en todas las cosas.*⁴⁹

causa esse attribuat... Secunda ratio est, quia, cum aliquid invenitur a pluribus diversimode participatum oportet quod ab eo in quo perfectissime invenitur, attribuat omnibus illis in quibus imperfectius invenitur. Nam ea quae positive secundum magis et minus dicuntur, hoc habent ex accessu remotiori vel propinquiori ad aliquid unum: si enim unicuique eorum ex se ipso illud conveniret, non esset ratio cur perfectius in uno quam in alio inveniretur... Est autem ponere unum ens, quod est perfectissimum et verissimum ens... Oportet ergo quod omnia alia minus perfecta ab ipso esse recipient... Thomae Aquinatis, De Potentia, q.3, a.5.

⁴⁸ *Primus actus est universale principium omnium actuum, quia est infinitum... Unde participatur a rebus, non sicut pars, sed secundum diffusionem processionis ipsius. Thomae Aquinatis, Summa Theologiae, I, q.75, a.5, ad 1.*

⁴⁹ *Deus autem est per se causa directe ipsius esse, quasi esse communicans omnibus rebus... Et... ad hoc quod res conserventur in esse, requiritur quod Deus esse incessanter tribuat rebus, et sic omnia non solum in quantum esse incipiunt, sed etiam in quantum in esse conservantur, comparantur ad deum sicut factum ad faciens. Faciens autem et factum oportet esse simul... Oportet igitur deum adesse omnibus rebus in quantum esse habent. Esse autem est id quod rebus omnibus intimius adest. Igitur oportet deum in omnibus esse. Thomae Aquinatis,*

Según estos tres modos inmediatos (de presencia) se dice que Dios está en todo por esencia, por potencia y por presencia. Por esencia, porque el ser de las cosas consiste en cierta participación del ser divino, y así la esencia divina está presente a cada existente en cuanto tiene el ser, como la causa está en su efecto propio. Por potencia, porque todas las cosas obran por la propia virtud divina. Por presencia, finalmente, porque Dios todo lo ordena y dispone inmediatamente.⁵⁰

* * *

Al concluir quedan en suspenso algunas preguntas: si la vida humana queda privada de la metafísica, ¿no queda privada de un vuelo que puede elevarla a las alturas de una visión sapiencial? ¿Cuánto puede resistir el hombre negándose a la pregunta metafísica? ¿Es realmente posible un pensamiento sin fundamentación? ¿No es el hombre un existente metafísico? No pretendo una respuesta inmediata. Sí entiendo que están las condiciones dadas para afirmar tres cosas: que *pensamiento violento* no es sinónimo de *pensamiento metafísico*, al menos no en todas sus expresiones; que es posible afirmar un *pensamiento-fuerte-no-violento*; que el camino de la metafísica no está clausurado.

La concepción de la metafísica como lugar externo al pensamiento y el binomio metafísica-*tejne* en Trías ya introduce la denuncia de un pensamiento que avasalla lo particular-individual. Cabe sospechar que en el fondo late una confrontación con la metafísica en su concepción moderna, pues, aunque haga mención de los antiguos, la tendencia en el planteo del *status questionis* va de lo universal a lo particular y no de lo particular a lo universal, aun en su variante poética. Pero la metafísica, ¿no es acaso también pensamiento *desde dentro* de la *physis* en búsqueda de trascendencia?

Pániker también parece moverse frente a una metafísica de corte similar. Lo particular es presentado por Pániker como una realidad escindida, fruto de la dinámica de la misma filosofía, realidad a la que, así considerada, a mi entender, inmediatamente niega legitimidad (es síntoma de una enfermedad cultural). Al entender la relación sujeto-objeto, entre otras, no como distinción sino como separación, presenta la filosofía en una actitud violenta, en este caso

Compendium Theologiae, I, c.130. En lo tocante al ser como presencia, no deja de llamar la atención la semejanza de los términos latinos con el griego $B\forall\Delta\equiv\Lambda\Phi\forall$.

⁵⁰ *Et secundum hos tres immediatos modos dicitur Deus in omnibus esse per essentiam, potentiam et praesentiam. Per essentiam quidem, in quantum esse cuiuslibet est quaedam participatio divini esse, et sic essentia divina cuilibet existenti adest, in quantum habet esse, sicut causa proprio effectui; per potentiam vero, in quantum omnia in virtute ipsius agunt; per praesentiam vero, in quantum ipse immediate omnia ordinat et disponit.* Thomae Aquinatis, op. cit., I, c.135.

por ser ella justamente la responsable de fragmentar la realidad con la frustrada pretensión de reconstruir la *no-dualidad* perdida. ¿Qué posibilidad deja para la Metafísica?: hay que seguir filosofando, pero la construcción simbólica, en este cuadro, sostiene pero no satisface. Resistirse a aceptar un mundo de realidades desvinculadas parece ser legítimo, pero ¿necesariamente fracturamos el mundo, o podemos aceptar un mundo de distinciones? De todas maneras, lo que en ningún momento hay que dejar de rescatar en Pániker es la conciencia de la autoinsuficiencia de la razón, la reubicación de la filosofía dentro de sus propios límites y el espacio de acogida que brinda a la mística.

Con Vattimo hemos pasado de un *pensamiento violento* a un *pensamiento débil* que reclama la *debilidad del ser*: tampoco aquí hay lugar para la Metafísica, sí para preguntarse si la no-violencia, tal como la presenta Vattimo, no es acaso un absoluto reclamado y exigente, inapelable y, por lo tanto, paradójicamente violento.

Es digno de rescatar como legítima, y no nos podemos negar a hacerlo, la preocupación por salvaguardar los derechos de lo particular, lo contingente. Pero, por paradójico que sea, nos hemos encontrado con que justamente un pensamiento profundamente metafísico, como la consideración del ser participado en Tomás de Aquino, asume y defiende realmente la consistencia ontológica del existente particular. Lo múltiple, en la concepción tomista, tiene su valor en sí, no es ignorado, no es una realidad herida por la fragmentación, no es el sujeto de la violencia del pensamiento. Hay una mirada positiva de lo individual dentro de sus límites, se piensa desde lo más íntimo de la *physis*.

Es más que evidente que no he expuesto aquí un desarrollo completo del principio de participación en Tomás de Aquino ni de los temas a él vinculados, y quien conoce al aquinate bien lo sabe. Tampoco he agregado nada esencialmente nuevo a la comprensión de la participación del ser en Santo Tomás, y no fue esa la intención en este artículo (tal vez no se haya pasado de una simple reseña). Pero si se ha logrado vincular a este autor medieval con una de las problemáticas posmodernas más urticantes y hallar en él un principio de respuesta, descubriendo a la vez el potencial de su pensamiento en diálogo con los interrogantes contemporáneos, el esfuerzo ha sido válido y satisface las expectativas del autor.

* * *

Bibliografía

E. Gilson, *Le Thomisme*, Paris: Librairie Philosophique, J. Vrin, 1927.

A. L. González, *Ser y participación. Estudio sobre la cuarta vía de Tomás de Aquino*, Pamplona: Eunsa, 1979.

- S. Pániker, *Filosofía y mística. Una lectura de los griegos*, Barcelona: Editorial Anagrama, 1992.
- Thomae Aquinatis, *Summa Theologiae*, 5 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1951.
- , *Quaestiones Quodlibetales*, Romae, Marietti, 1956.
- , *Quaestiones Disputatae De Potentia*, en *Opera omnia*, 7 vols., Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- , *Quaestiones Disputatae De Spiritualibus creaturis*, en *Opera omnia*, 7 vols., Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- , *Compendium Theologiae*, en *Opera omnia*, 7 vols., Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1980.
- Tomas de Aquino, *Suma Contra los Gentiles*, 2 vols., Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- E. TRÍAS, "La superación de la metafísica y el pensamiento del límite", en *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y Posmodernidad*, Comp. por G. Vattimo. Barcelona: Gedisa Ed., 1992.
- Vattimo, G., *Más allá de la interpretación*, Barcelona: Ediciones Paidós, 1995.
- , *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996.
- , "Metafísica, violencia, secularización", en *La secularización de la Filosofía. Hermenéutica y Posmodernidad*, Comp. por G. Vattimo. Barcelona: Gedisa Ed., 1992.
- , "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil", en *El pensamiento débil*, Comp. por G. Vattimo, y P. A. Rovatti. Madrid: Ediciones Cátedra, S. A., 1988.
- , "Valores, consenso y 'pensamiento débil'. La fe en la libertad", en *Clarín, Cultura y Nación*, Buenos Aires, Domingo 4 de febrero de 2001.