

## LA PARTICIPACIÓN COMO FUNDAMENTO DEL SER PERSONAL

La noción de participación constituye una de los pilares metafísicos más importantes para comprender la filosofía del Aquinate. Esta doctrina adquiere una nueva dimensión en el marco de la filosofía moderna, la cual se erige -casi en su totalidad- como una filosofía anti-participacionista y anti-creacionista alcanzando su apogeo en la filosofía hegeliana del ser genérico. A su vez estas filosofías, signadas por la inmanencia, tienen su punto culmen en la negación de la persona. Pareciera existir entonces una estrecha relación entre negación del ser particular y negación de la participación en términos metafísicos. El Dr. Komar lo ha expresado en los siguientes términos:

*“Las filosofías del ser genérico (Gattungswesen), más o menos explícitamente enemigas del ser particular, no pueden respetar la estructura del ser particular porque se lo impide la esencia de su sistema. El ser particular, o la sustancia particular, o, en el nivel humano, la persona humana, solo se explican y justifican en un enfoque creacionista y participacionista de lo real. De esto da testimonio a gritos toda la historia del pensamiento moderno”*<sup>1</sup>.

Entre las obras de Santo Tomás, su *Exposición al Divinis Nominibus*, desarrolla importantes conclusiones en esta línea de fundamentación. Pues si bien el interés central de la obra dionisiana no se encuentra en elaborar una metafísica del ser particular sino más bien una metafísica del absoluto, la primera de ellas, sin embargo, subyace como corolario necesario de esta última. Así, a la especulación teológica-metafísica que Dionisio realiza de la Supra-esencia trascendente, le sigue una metafísica del ser particular que a mí entender permanece aún hoy poco conocida<sup>2</sup>. Esta metafísica del ser particular, que subyace en la obra dionisiana y que Santo Tomás asimila, adquiere una relevancia superior a la hora de confrontarla con el pensamiento moderno mostrando la incompatibilidad radical de ambas filosofías.

A continuación desarrollaremos tres aspectos de la antropología dionisiano-tomista contraponiendo este pensamiento con el idealismo hegeliano, para concluir analizando la importancia de la noción de participación en la fundamentación del ser particular y de la persona. Los tres aspectos a analizar en el transcurso de esta exposición serán los siguientes:

---

<sup>1</sup> KOMAR, Emilio (1996); *Orden y Misterio*, p. 73.

<sup>2</sup> ANDEREGGEN, Ignacio (1989); *La metafísica de Santo Tomás en la exposición sobre el Divinis Nominibus de Dionisio Aeropagita*, p. 255: “Deben ponerse de relieve las resonancias antropológicas de las que está revestida la metafísica dionisiano- tomista ya desde sus determinaciones más abstractas”.

- 1) El principio de unión con discreción dionisiano versus el principio de unión sin discreción hegeliano.
- 2) Los términos como perfectivos de la finitud en Dionisio versus la negatividad de los términos en Hegel.
- 3) La paz divina como concreción en Dionisio versus el progreso al infinito hegeliano.

1- Empecemos con el principio de unión con discreción dionisiano. Al respecto, comenta Santo Tomás, la unidad es para Dionisio la primera perfección divina y más universal que encontramos en los seres creados<sup>3</sup>, constituyendo la base de toda fundamentación metafísica de la sustancia particular. En este sentido la unidad tendrá para el Areopagita un sentido fuerte de comunión y amistad de cada cosa consigo misma, pues ella implica cierta semejanza, y la semejanza es principio de amistad. Consecuentemente – dirá el Aquinate- es imposible que exista algún ente que huya totalmente de su unión a sí y apetezca la completa alteridad y discreción<sup>4</sup>. De este modo cada hipóstasis será pensada por Dios para ser ella misma una y excluir de su seno la contradicción y la lucha. Dios actuará así como poder unificante de las cosas creadas, pues solo por Él son reunidas nuestras diferencias particulares en una unidad semejante a la Suya<sup>5</sup>. Finalmente sin esta unidad las realidades creadas tampoco podrían subsistir, pues serían destruidas por la incompatibilidad y oposición de sus discreciones y diferencias.

La discreción, en cambio, hará referencia en Dionisio a la separación ontológica que existe entre las diferentes sustancias, preservando a cada una de ellas integra en su singularidad, sin mezcla de elementos extraños. Pues la divina virtud fortalece la sustancia singular para que sea discreta, conservándola inconfusa e impromiscuamente<sup>6</sup>. La discreción constituye así una perfección de las sustancias particulares por la cual cada una de ellas mantiene un núcleo de ser íntimo, incommunicable, e intransferible, deseando ser ella misma y

---

<sup>3</sup> Santo Tomás DE AQUINO, *Super de Divinis Nominibus*, c. VIII, Lectio 2: “*Deinde, cum dicit: et firmat et cetera, ostendit quae inveniuntur in rebus, divina virtute; et primo quantum ad ea quae sunt communia omnibus: quorum primum est unitio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus omnia quae sunt unita confirmat ad quamdam amicitiam sui et communionem*”.

<sup>4</sup> *Ibidem*, c. XI, Lectio 3: “*unumquodque autem appetit et amat id quod est sibi conforme, refugit autem contrarium: impossibile enim est esse aliquod ens quod totaliter unionem refugiat et appetat alteritatem et discretionem*”.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.8: “Por lo cual, casi en todo tratado teológico, vemos que se celebra santamente a la Divinidad como Mónada y como Unidad, por la simplicidad y unidad de su indivisibilidad sobrenatural. Por Ella, como poder unificante, somos hechos uno y reunidas nuestras diferencias particulares de forma extraordinaria, somos reunidos en una monada parecida a la divina y en una unión semejante a la de Dios”.

<sup>6</sup> Santo Tomás DE AQUINO, *Super de Divinis Nominibus*, c. VIII Lectio 2 “*Secundum est discretio; et quantum ad hoc dicit quod divina virtus firmat ea quae sunt discreta ad invicem, ad hoc quod singula secundum propriam rationem et diffinitionem conservet inconfusa et incommixta ad invicem.*”.

no otra<sup>7</sup>. Como corolario de esta situación el Pseudo Dionisio se convertirá en el gran defensor de la unión sin confusión en las realidades creadas, es decir de la unión con discreción, expresando en dicha formula la síntesis máxima de toda su antropología. Él mismo lo dirá con las siguientes palabras:

*“En primer lugar debemos decir que Dios es creador de la Paz en sí, y de toda paz, y de la paz de cada cosa, y que todas las cosas se unen entre sí en su unión sin confusión, unidas indisolublemente, y sin embargo cada una permanece en su forma propia sin mezclarse nunca y sin ser perturbadas por mezclarse con las contrarias ni sufrir menoscabo alguno en la perfección y pureza de la unión”<sup>8</sup>.*

Contrariamente podríamos catalogar el idealismo absoluto hegeliano como una filosofía de la unión sin discreción, la cual desemboca a su vez, necesariamente, en una filosofía de la confusión y promiscuidad<sup>9</sup>. La dialéctica binaria, por tanto, según la cual *lo finito es finito solo en relación con el deber ser o sea con lo infinito, y lo infinito es infinito solo en relación con lo finito*<sup>10</sup>, es la explicitación de esta confusión. Porque en la perspectiva del ser genérico lo finito y lo infinito no son un ser ontológicamente subsistente, una sustancia autónoma y cerrada, sino que cada uno de ellos subsiste en su contrario, siendo la unidad de su ser en sí mas su ser para otro. De esta forma podemos decir que para Hegel *ya no queda ninguna existencia que se halle determinada sola como una existencia y que no exista fuera de una existencia, y por lo tanto que no sea en sí misma otra*<sup>11</sup>. Lo finito, por tanto, carece de unidad, siendo en sí mismo una realidad de la fuerza infinita<sup>12</sup>. Pero tampoco de esta manera es posible para Hegel conservar la discreción, ya que lo finito y lo infinito *son inseparables y al mismo tiempo son absolutamente otros uno frente al otro*<sup>13</sup>. En otras palabras no existe separación ontológica alguna entre ambos, sino que la diferencia entre lo finito e infinito es solo un momento que queda integrado dentro de la totalidad, siempre a costa de la consistencia de la conciencia contingente<sup>14</sup>. Escuchemos nuevamente al Dr. Komar quién afirmará categóricamente:

<sup>7</sup> ANDEREGGEN, Ignacio, *Op.cit.*, p. 277: “Ciertamente todas las cosas en cuanto a lo que de más íntimo tienen, gozan de la alteridad y la discreción porque cada una desea ser ella misma y no otra”.

<sup>8</sup> Dionisio, Areropagita (2007), *Obras completas*, B.A.C., p. 89.

<sup>9</sup> KOMAR, Emilio, *Op.cit.*, p.21: “La filosofía del Guttengswesen con su necesaria “dianoicidad” desemboca a su vez, necesariamente, en una filosOp.hía confusiones et promiscuitatis”.

<sup>10</sup> HEGEL, G., (1993), *Ciencia de la Lógica*; Tomo I; p. 181.

<sup>11</sup> *Ibidem*; p.152.

<sup>12</sup> HEGEL, G., (1993), *Ciencia de la Lógica*; Tomo II, p. 491.

<sup>13</sup> HEGEL, G., (1993), *Ciencia de la Lógica*; Tomo I; p. 181.

<sup>14</sup> ESTRADA, J.; *Dios en las tradiciones filosóficas*; p. 141 “La diferencia finito e infinito es solo un momento que queda integrado dentro de la identidad, siempre a costa de la consistencia de la conciencia contingente”.

“La del ser genérico es una filosofía de la unión sin discreción, de la unión con confusión. La visión realista cristiana ha rechazado siempre con energía esta tesis, que niega la creación y la participación, y ha defendido siempre la tesis opuesta de la unión con discreción, de la unión sin confusión”<sup>15</sup>.

2) En segundo lugar analizaremos los términos como perfectivos del ser particular en Dionisio versus la negatividad de los términos en Hegel. Ciertamente toda la tradición realista -grecoromana y medieval- considera los límites y la medida como aquello que constituye intrínsecamente a cada ente<sup>16</sup>. Como consecuencia todo lo que existe tendrá para esta tradición una medida intrínseca, es decir un principio constitutivo, justamente por existir dentro de ciertos términos. La medida y los límites serán vistos desde entonces como algo íntimamente positivo, porque afirman a los entes finitos en su propia verdad, y por eso algo luminoso, porque todo lo verdadero es luz para el intelecto. Santo Tomás, siguiendo esta misma tradición, afirmará en su comentario al *Divinis Nominibus*: toda creatura se dice perfecta por estar contenida en ciertos límites; Dios, sin embargo, se dice perfecto porque por ningún término es comprendido<sup>17</sup>. En otras palabras: la perfección de los entes finitos se opone a la infinito e indeterminado, en cuanto exige que cada ente sea constituido y creado *intra-terminos*<sup>18</sup>. Vale decir los términos constituyen y son la verdadera perfección de las cosas. En este sentido podemos decir que Dios crea las cosas definiéndolas y determinándolas, siendo esta determinación el fundamento de la consistencia, dignidad y perfección de las creaturas<sup>19</sup>.

Hegel, por otro lado, tampoco rechazará estos límites inherentes a la finitud, sin embargo su diferencia con el realismo clásico marcará una ruptura notable, pues los límites dentro del contexto del idealismo hegeliano existen en cuanto tales únicamente para ser superados. Así afirmamos junto a Komar que *la intolerancia de los límites y la programática superación de todos los límites es una de las características esenciales del idealismo alemán (Fichte,*

<sup>15</sup> KOMAR, Emilio, *Op. cit.*, p. 86-87.

<sup>16</sup> KOMAR, Emilio, *Op. cit.*, p.163: “En cambio el realismo clásico (Platón- Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás DE AQUINO) ve en los límites reales algo esencialmente positivo: los límites constituyen las cosas, indican sus reales posibilidades y, con esto, también las posibilidades de un real desarrollo”.

<sup>17</sup> Santo Tomás DE AQUINO, *Op.cit.*, c. XIII, Lectio 1: “*quaelibet creatura dicitur perfecta ex hoc quod quibusdam certis limitibus continetur; Deus autem sic dicitur perfectus, quod tamen a nullo capitur aut comprehenditur*”.

<sup>18</sup> ANDEREGGEN, Ignacio, *Op. cit.*, p. 290: “Por consiguiente en las creaturas el concepto de perfección se opone a lo in-finito, o no terminado”. “La terminación, en cambio, como acabamiento de sí mismas, llega a todas las cosas por participación de la divina perfección”.

<sup>19</sup> ANDEREGGEN, Ignacio, *Op. cit.*, p. 252: “El término y el ir mas allá del término (...) serán las bases que permitirán descubrir en el seno de la creación la consistencia propia de las creaturas, su intrínseca dignidad como determinación de su ser”.

*Schelling, Hegel*), que ve en el límite algo esencialmente negativo que debe ser superado<sup>20</sup>. Los límites, por consiguiente, no pueden tener jamás dentro de esta concepción un carácter perfectivo, tampoco definirán intrínsecamente la verdad de cada ente, sino que, vistos desde la perspectiva del género, éstos deben ser considerados como una medida o modo exterior a la finitud cuyo fin consiste en ser eliminados y negados. Vale decir la misma determinación de la finitud, es decir aquello que lo constituye en su ser-en-sí, es su propia negación, su propio eliminarse a sí<sup>21</sup>. He aquí justamente la naturaleza última de lo finito para Hegel: *el superarse a sí mismo, negar su propia negación y convertirse en infinito*<sup>22</sup>. Los términos constituirán de este modo para Hegel la huella ontológica más profunda impresa en las cosas finitas de su propia destinación al perecer. Él mismo lo afirmará explícitamente: *“Porque la finitud es la negación cualitativa empujada hasta su extremo, y a las cosas en la simplicidad de tal destinación ya no se deja un ser afirmativo distinto de su destinación al perecer”*<sup>23</sup>.

3) Por último analizaremos la paz divina como concreción versus la efusión al infinito hegeliana. En referencia a este aspecto la paz divina cumplirá para el Areopagita una función fundamental, puesto ella será la encargada de preservar las uniones y discreciones de cada cosa, salvando de esta manera la naturaleza concreta de la sustancia individual<sup>24</sup>. Destaquemos al respecto el aspecto soteriológico, es decir salvífico, que la paz de Dios tiene en la obra dionisiana en cuanto elimina la confusión y la lucha entre las esencias, y de esta forma ‘salva’ lo concreto de su invasión recíproca<sup>25</sup>. La pacífica fecundidad de Dios crea así las cosas sin confusión, y de esta manera todas las cosas salva, protege, resguarda y consolida en su unidad sin mezcla. Al respecto afirma Santo Tomás comentando a Dionisio: *la guerra en las cosas sería si la confusión no fuese eliminada, porque una cosa no estarían contenidas dentro de sus propios límites, sino que de alguna manera invadiría los límites ajenos*<sup>26</sup>. He aquí una enseñanza importantísima que nos trasmite la tradición patristica griega a través del filósofo Griego y el Santo de Aquino: Dios crea las cosas definiéndolas y determinándolas, y no permite que las sustancias establecidas por él se derramen hacia lo infinito e indeterminado

<sup>20</sup> KOMAR, Emilio, *Op. cit*; p.163.

<sup>21</sup> HEGEL, G., (1993), *Ciencia de la Lógica*; Tomo I; p. 170: “Pero, como deber ser, ahora lo finito supera además su límite; la misma determinación, que es su negación, se halla también eliminada”.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 176.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 166.

<sup>24</sup> Santo Tomas DE AQUINO, *Op. cit*, c. XI, Lectio 3: *“Hoc est ergo quod dicit quod perfecta pax, scilicet divina conservat proprietatem, idest propriam naturam singulorum, in sua munditia et puritate, non permixtam extraneo, sed discretam ab eo. Et hoc quidem pertinet ad providentiam Dei, secundum quod pacem rebus donat”*.

<sup>25</sup> ANDEREGGEN, Ignacio, *Op. cit*, p. 283: “La paz divina pone orden en las uniones y discreciones de la creación, y así salva las perfecciones o naturalezas de las cosas de su invasión recíproca”.

<sup>26</sup> Santo Tomas DE AQUINO, *Op. cit*, c. XI, Lectio 3: *“Bellum autem in rebus esset nisi confusio tolleretur, quia una res non contineretur intra limites proprios, sed quodammodo invaderet alieno”*.

y desordenado, como echadas fuera de la unión consigo<sup>27</sup>. La efusión al infinito, que es lo contrario de la paz divina<sup>28</sup>, terminaría aniquilando el ser particular. Pues en este ir las cosas allende de sí, cada sustancia saldría de la unidad consigo e invadiría los términos ajenos. Como corolario de esta situación nos encontraríamos con una mezcla y confusión de todos los seres, en esto consiste propiamente la efusión hacia el infinito para Dionisio.

En Hegel, en cambio, *las cosas finitas existen (son) pero su relación hacia sí mismas consiste en que se refieren a sí mismas como negativas, y precisamente en esta referencia a sí mismas se envían fuera, allende de sí, allende de su ser*<sup>29</sup>. De esta forma se produce la huida de la finitud mas allá de sus propios términos, dando origen en Hegel a la mala infinitud, en donde lo finito parece traspasando a otro finito y así a continuación hasta el infinito<sup>30</sup>. En consecuencia, este derramarse de la finitud hacia lo infinito como una tendencia intrínseca de su ser dentro de sí, no solamente no salva ni conserva la naturaleza concreta de la finitud, sino que, inversamente, terminará haciendo de la sustancia finita un ser para la muerte al establecer la contradicción y la confusión de todo ser determinado. En esto consiste justamente el contenido del discurso que el espíritu absoluto dice en torno a sí, en la *completa inversión y confusión de todos los conceptos y realidades, en el fraude universal cometido contra sí mismo y contra los otros*<sup>31</sup>. En este contexto ya no es posible hablar de la pacífica fecundidad de Dios que saca las cosas fuera de sí para que existan sin confusión. En Hegel, en cambio, la vida del espíritu es aquella que sabe sostenerse firme en medio del más puro desgarramiento, siendo la citada contradicción del absoluto la misma del espíritu finito. Bajo esta mirada ya no existe ningún contenido que pueda captarse afirmativamente y que no sea en sí mismo ebrio, lo finito parece arrasado por el flujo dionisíaco del absoluto.

### **Conclusión: La participación como fundamento del ser particular**

Dijimos al comienzo que solamente en un enfoque creacionista y participacionista de lo real es posible preservar la individualidad de la sustancia particular. Esta verdad ha sido confirmada por la metafísica dionisiano- tomista, donde “*la más profunda captación de la trascendencia de Dios en el nombre de Uno coincide con la máxima afirmación de la*

<sup>27</sup> ANDEREGGEN, Ignacio, *Op. cit.*, p. 285: “*La obra divina de la creación y conservación de la paz, de su custodia, se constituye como un no permitir que las realidades creadas se vuelquen en lo indeterminado e infinito, como saliendo totalmente de la unión de sí mismas (dimensión vertical) y derramadas en una mezcla recíproca (dimensión horizontal)*”.

<sup>28</sup> Santo Tomas DE AQUINO, *Op. cit.*, c.XI, Lectio1: “*Ista autem effusio in infinitum Opponeretur unitioni rerum triplici, quam supra dixit fieri in rebus per participationem divinae pacis*”.

<sup>29</sup> HEGEL, G., *Op. cit.*; p. 166.

<sup>30</sup> HEGEL, G., *Op. cit.*; p.174-175: “*Así lo finito en su perecer no ha perecido; solo se ha convertido, en primer lugar, en otro finito, pero que igualmente es el perecer como traspasar en otro finito, y así a continuación al infinito*”.

<sup>31</sup> HEGEL, G., *Fenomenología del Espíritu*, p. 308.

*autonomía de las creaturas, de su determinación*”<sup>32</sup>. En efecto la participación implica un delicado equilibrio entre dos extremos: la trascendencia de Dios por un lado, y su acción inmanente en las creaturas. De esta forma Dios, al mismo tiempo que permanece más allá del mundo en perfecta unidad e identidad consigo, asiste providencialmente a cada creatura para sostenerla y conservarla en su ser propio, definiéndola y determinándola íntimamente, encerrándola dentro de sus propios contornos como si pusiera cerraduras y vallados, y resguardándola al mismo tiempo de toda acción destructiva por la mezcla de agentes contrarios<sup>33</sup>. En efecto, según la más alta tradición realista, Dios trascendente no solo no anula la finitud, sino que, a través de su acción inmanente e íntima en lo más profundo de la sustancia particular, salva la unión y discreción de cada creatura, afianzando y conservando la subsistencia de cada ser, evitando además su difusión hacia lo infinito e indeterminado. Solo desde esta perspectiva entonces, participacionista y creacionista, es posible hablar de una metafísica de la sustancia particular, y de una fundamentación de la persona dentro de sus propios términos. Al respecto afirma el Dr. Komar:

*“No hay pleno realismo sin permanente experiencia de la buena infinitud, sin experiencia participacionista, que evidentemente no excluye sino incluye los entes finitos, en sus verdaderos contornos. Sin esta perspectiva, el ente finito, esto es, la creatura, queda en tinieblas (Cf., Gaudium et Spes)”*<sup>34</sup>.

En cambio, en el idealismo hegeliano, al negar totalmente la trascendencia de lo divino – y por lo tanto la participación en términos metafísicos- no es posible fundamentar ontológicamente la existencia de la sustancia particular ya que se lo impide la misma esencia de su sistema. Hegel mismo lo expresará con las siguientes palabras: *“El idealismo de la filosofía no consiste en nada más que esto: no reconocer lo finito como verdaderamente existente”*<sup>35</sup>. Efectivamente la negación de la participación, llevada hasta el plano de la finitud, deriva en una antropología que rechaza toda permanencia, unidad y discreción del ser finito, dando lugar a lo que Bataille ha denominado: *“Filosofías de la muerte de la finitud”*. Éstas, en efecto, terminan sosteniendo como destino de lo finito su muerte, haciendo de su ser sustancial y verdadero algo ideal y sin consistencia. He aquí, en última instancia, la raíz más profunda de esta negación de la sustancia particular en las filosofías de la inmanencia, a saber:

---

<sup>32</sup> ANDEREGGEN, Ignacio, *Op. cit.*, p. 297

<sup>33</sup> Dionisio Aeropagita, *Op. cit.*, p. 88-89: “(la paz divina) que viene indivisiblemente a todas las cosas y como con unas cerraduras que encierran lo que estaba separado define todo, lo determina, lo asegura, y no permite que las cosas separadas se esparzan hasta el infinito e indefinido, manteniéndose desordenadas, vagabundas y privadas de Dios y alejadas de su propia unidad y que estén confusamente mezcladas entre sí”.

<sup>34</sup> KOMAR, Emilio, *Op. cit.*, p. 25.

<sup>35</sup> HEGEL, G., *Op. cit.* p. 197.

porque lo otro de lo finito -vale decir lo infinito o absoluto- no existe como un ser trascendente o distinto a la finitud sino que ambos se encuentran en infinita proximidad. En definitiva -repetimos- todas estas conclusiones descansan en el hecho de que para Hegel el todo o el infinito existe solamente a través de los diferentes momentos y accidentes finitos; lo finito, por otra parte, tampoco tiene un fundamento ontológico propio sino que su esencia es lo universal, el concepto existente. Como consecuencia de esta situación lo finito debe perecer para dar paso al absoluto que irrumpe a través de él aniquilando su propia consistencia como particular. Vale decir: *el individuo se supera conformando su singularidad a la universalidad, (...) de modo que de esta manera se mata a sí mismo desde sí mismo*<sup>36</sup>. Por último concluiremos nuestro trabajo con las iluminadoras palabras de Estrada sobre el destino de la existencia humana en la filosofía hegeliana:

*“Tampoco hay lugar (dentro de la filosofía hegeliana) para un Dios que reafirme la contingencia y, al mismo tiempo, la consistencia de la existencia humana, y que no se contraponga a la libertad del hombre (...). Desde la perspectiva cristiana, siempre se mantiene la diferencia entre Dios y el hombre porque éste conserva la autonomía de la conciencia y de la libertad”*<sup>37</sup>.

Mariana Laura Vogliazzo de Aizcorbe

---

<sup>36</sup> HEGEL, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, p. 429-43.

<sup>37</sup> ESTRADA, J. *Dios en las tradiciones filosóficas*; p.144.