

La razón formal de deidad según Réginald Garrigou-Lagrange O.P.

The formal reason of Deity according to Réginald Garrigou-Lagrange O.P.

LUIS E. LARRAGUIBEL DÍEZ
Universidad Católica de La Plata
luis.larraguibeldiez@ucalpvirtual.edu.ar

Resumen: La razón formal de deidad atravesó la vida y obra de R. Garrigou-Lagrange y de cuya contemplación se irradiaron los aspectos filosóficos, teológicos y místicos de su pensamiento. Esta razón formal supone no sólo la multiplicidad de perfecciones absolutas encontradas en las creaturas y predicadas analógicamente a Dios, sino también, su esencia una y trina. Nuestro trabajo busca indagar en las raíces, el desarrollo y el aporte del pensamiento del P. Garrigou para la contemplación de la esencia divina de acuerdo al modo imperfecto del intelecto humano durante esta vida y la participación de la misma a través de la gracia santificante.

Palabras clave: deidad, Garrigou-Lagrange, perfecciones divinas, gracia santificante.

Abstract: The formal reason of Deity crossed the life and work of R. Garrigou-Lagrange and from whose contemplation the philosophical, theological and mystical aspects of his thought radiated. This formal reason assumes not only the multiplicity of absolute perfections found in creatures and analogically predicated of God, but also his one and triune essence. Our work seeks to investigate the roots, development and contribution of Fr. Garrigou's thought for the contemplation of the divine essence according to the imperfect way of the human intellect during this life and the participation of this essence through sanctifying grace..

Keywords: deity, Garrigou-Lagrange, divine perfections, sanctifying grace.

Artículo recibido el día 2 de septiembre de 2021 y aceptado para su publicación el 4 de marzo de 2022.

I. Introducción

Por el nombre de deidad entendemos algo eminente, en lo cual se contienen todas las perfecciones simples simpliciter y las relaciones divinas de modo *formaliter-eminenter*, aunque respecto a la deidad, durante esta vida somos como los hombres que conocen los siete colores del arcoíris, pero nunca vieron el color blanco. Los hombres entienden que el nombre blanco contiene eminentemente la fuente de los colores¹.

La razón formal de deidad² atravesó la vida y obra de R. Garrigou-Lagrange³ y de cuya contemplación se irradiaron los aspectos filosóficos, teológicos y místicos de su pensamiento⁴. Esta razón formal supone que la multiplicidad de perfecciones absolutas encontradas en las creaturas, son predicadas analógicamente a Dios y purificadas de toda imperfección, según lo comentado por M. R. Cathala: “Las perfecciones absolutas tienden, en virtud de sus exigencias propias, a identificarse en la eminencia de la deidad; por lo tanto, esta identificación no las destruye sino las hace subsistir formalmente”⁵.

¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno: commentarius in Summam theologicam S. Thomae in Primam Partem* (qq. 1-26), 304

² Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 343-758; ID., *Perfection chrétienne et contemplation*, 54-62; ID., *La providence et la confiance en Dieu*, 88-168; ID., “L’existence de l’ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu”, 71-83; ID., *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*, 206-235; ID., “L’éminence de la Deité, ses attributs et les personnes Divines selon Cajétan”, 297-318; ID., “De eminentia deitatis. In quo sensu perfectiones divinae sunt in deo *formaliter-eminenter*”, 162-175; ID., “Le sens du mystère chez Cajétan”, 3-18; ID., “La grâce est-elle une participation de la Deité telle Qu’elle est in Soi”, 470-485; ID., *De Deo Uno*, 126-323; ID., *Le trois âges de la vie interieure* II, 12-19; 500-506, 554; ID., *De Deo Trino et Creatore*, 51-224

³ Cf. B. LAVAUD, “Le Père Garrigou-Lagrange: *In Memoriam*”, 181-199; R. GAGNEBET, “L’œuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu”, 7-31; B. ZORCOLO, “Bibliografía del P. Garrigou-Lagrange”, 200-272; R. PEDDICORD, *The sacred monster of Thomism. An introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange*.

⁴ Cf. L. LARRAGUIBEL, “Los tres pilares del pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrange O.P.”, 7-27.

⁵ M.R. CATHALA, “*Dieu: son existence et sa nature* (Note et Études critiques)”, 102.

Nuestro trabajo busca indagar en las raíces, el desarrollo y el aporte del pensamiento del P. Garrigou para la contemplación de la esencia divina de acuerdo al modo imperfecto del intelecto humano *in statu viae*. Por esta razón, el artículo se divide en tres partes: en la primera, analizamos los antecedentes especulativos del pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrange, particularmente la influencia de Tomás de Aquino y Tomás de Vío Cayetano en la sistematización de la noción de deidad y el modo en que las distintas perfecciones son comprendidas por su razón formal. En la segunda, indagamos en el constitutivo formal de la esencia divina, es decir, el hallazgo de la noción que nos permita distinguir a Dios de las creaturas y de la que se desprendan todos sus atributos o perfecciones. En efecto, el *ipsum esse* es el atributo que significa de manera más general a la esencia divina, aunque éste no debe ser entendido como el género común de una multiplicidad de especies, sino como actualidad suprema de la forma divina que es la deidad. Finalmente, y en la tercera, observamos que la deidad no sólo reúne eminentemente las perfecciones encontradas en las creaturas, sino también, las relaciones divinas que nos revelan la fecundidad de la vida intratrinitaria y que nos es participada a través de la gracia santificante.

II. Los antecedentes especulativos del pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrange

II. 1. La influencia de Tomás de Aquino

A diferencia de los comentaristas de la *Summa Theologiae* de los siglos XVI y XVII, el P. Garrigou buscó demostrar mayor fidelidad al orden dispuesto por Santo Tomás y comienza tratando primero acerca de la naturaleza divina (su constitutivo formal y los atributos entitativos procedentes de él) y luego culmina con la cognoscibilidad de esta naturaleza por el intelecto creado⁶. En efecto, la cuestión decimotercera acerca de los nombres divinos, no manifestaba originalmente el comienzo sino la finalidad del proceso científico respecto de las perfecciones de Dios⁷.

⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, 131: “haec questio (xiii) quae initio tractatus de deo communiter exponitur a theologis a saeculo xvi et xvii”.

⁷ Cf. G. LAFONT, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, 58

Según el *Index thomisticum*, Santo Tomás utiliza el término *deitas* (incluida todas sus declinaciones) en 492 oportunidades, siendo *Scriptum Super Sententiis* (148), *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio* (132) y *Summa Theologiae* (71) los lugares más frecuentes en los que aparece este término. Para el Aquinate, la deidad debe entenderse como aquello que designa a la naturaleza divina o *rem idem quod Deus* en la que se incluyen no sólo todos sus atributos o perfecciones naturalmente cognoscibles, sino también, la esencia una y trina de Dios⁸. Sin embargo, no significa lo mismo que las relaciones personales: de esta manera, el Padre no comunica su paternidad sino su deidad al Hijo⁹.

Garrigou-Lagrange aclara que el conocimiento de la deidad supera el conocimiento natural del intelecto creado, pues la vida íntima de Dios no puede ser conocida *sub ratione entis* como sucede con los atributos participados en las creaturas: “No nos es posible llegar a la sustancia divina en sí misma, *quidditative*, ésta no nos es conocida sino imperfectísimamente en el espejo de las creaturas, en las cuales no se agota la virtualidad de su causa”¹⁰. El teólogo gascón tiene en cuenta el texto de las *Sentencias* donde el Aquinate reconoce no sólo la incognoscibilidad natural de la deidad, sino también y debido a la plenitud de perfección divina, el conocimiento imperfecto y negativo de sus atributos mediante la causalidad, remarcando la deficiencia de nuestro intelecto para comprenderla¹¹.

Por un lado y en el primer libro de *Scriptum Super Sententiis*, el Aquinate explica que la *deitas* sólo explica la naturaleza la divina, que es una y trina, pero no conviene a la razón de persona:

⁸ TOMÁS DE AQUINO, *Scriptum Super Sententiis* [*In Sent.*] I, d.25, q.1, a.4; *In librum B. Dionysii De divinis nominibus expositio* [*In De div. nom.*] cap.2, lib.1; cap.10, lib.1; cap.12; *Summa Theologiae* [*S. Th.*] I, q.3, a.3.

⁹ Cf. *In Sent.*, I, d.23, q.1, a.3; d.29, q.1, a.4; *S. Th.*, I, q.29, a.4; q.39, a.5; *In De div. nom.*, cap.2, lib.5

¹⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel: nature et surnaturel*, 158

¹¹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.*, I, d.2, q.1, a.3, sc. 5: “quod autem deus excedat intellectum nostrum, est ex parte ipsius dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus”.

Los nombres sustantivos no reciben pluralidad sino por la multiplicación de la forma por la cual son impuestos: y porque la deidad, por la cual se impone este nombre a Dios, no se multiplica; tampoco el nombre por el que esta forma se impone. Sin embargo, el nombre de persona se impone por la forma de la personalidad, la que significa razón de subsistir en tal naturaleza y por eso donde hay muchos subsistentes, son muchas personalidades y muchas personas¹².

Las personas divinas comparten el mismo ser y naturaleza, pero la unicidad de estos sólo se predica de la forma divina, la cual no se multiplica como sí sucede con la paternidad o filiación que –siendo subsistentes– son formas relativas¹³. Como sucede frecuentemente en Santo Tomás, la deidad (*deitas*) se entiende en un sentido equivalente a divinidad (*divinitas*) para designar la naturaleza divina, a pesar del matiz que distingue a estos dos términos: mientras divinidad puede designar al ser divino participado, la deidad sólo a la divinidad poseída por esencia¹⁴.

Por otro lado, no debe omitirse la influencia de Dionisio Areopagita en el pensamiento de Tomás de Aquino, la cual sólo es comparable a la de Agustín de Hipona. Como señala I. Andereggen, la *Exposición a los nombres divinos* manifiesta la originalidad metafísica del pensamiento tomista: por un lado, la acentuación de la negatividad que permite la distinción consciente entre la naturaleza y la gracia; y, por otro, la captación de la deidad a partir de los dones inteligibles repartidos en la creación¹⁵.

Santo Tomás comienza la *Expositio* señalando que el conocimiento de la deidad implica la ciencia o contemplación de la supersubstantialidad (*supersubstantialitas*) de la esencia divina, la que resulta imposible de ser explicada por cualquier intelecto creado. Si bien, los beatos la contemplan tal

¹² ID., *In Sent.*, I, d.23, q.1, a.4 ad 4.

¹³ Cf. ID., *In Sent.*, I, d. 25, q.1, a.4 ad 2: “[...] sic in divinis quamvis sit una quidditas absoluta, tamen sunt plures rationes relationum realium, et ita plures quidditates quodammodo”.

¹⁴ ID., *In Sent.*, I, d.29, q.1, a.4: “quia deitas dicitur a deo, quod significat per se et essentialiter divinitatem habentem; sed divinitas dicitur a divino, quod est denominativum; unde potest etiam participationem divinitatis significare, secundum etiam quod dicitur perpetuis specierum a philosopho divinum esse”.

¹⁵ Cf. I. ANDEREGGEN, “La originalidad del Comentario de Santo Tomás al *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita”, 439-442.

cual es, los viadores sólo la conocen negativamente por sus vestigios¹⁶. Pero como la deidad –que es la Trinidad o *θεαρκία*– es causa de la producción y existencia de todas las cosas, podemos considerarla a través de sus efectos: “De este modo, el universo de cosas, que es como el todo de las partes, pre-existe en la deidad como a su causa primordial”¹⁷.

Ya en la madurez de su pensamiento, el Santo Doctor compendia la razón formal de deidad –como principio del saber humano– en la *Prima Pars* de la *Summa Theologiae*, especialmente en los lugares correspondientes a los tratados *De Deo Uno* y *De Deo Trino*¹⁸. De manera particular, puede apreciarse la estrecha conexión que el *De Deo Uno* (desde las cuestiones cuarta hasta la vigesimosegunda) tiene tanto con el primer libro del *Scriptum* como con la *Expositio* y, por esta razón, ocupó especialmente la atención del P. Garrigou en su propio comentario al tratado. Si bien y al igual que el tercer libro del *Scriptum*, la *Tertia Pars* de la *Summa* dedica algunas cuestiones para explicar la unidad inseparable de la deidad con la persona del Verbo encarnado, nuestro trabajo no buscará ahondar en este aspecto estrictamente teológico¹⁹.

II. 2. La influencia de Tomás de Vio Cayetano

Garrigou-Lagrange considera a Cayetano como uno de los teólogos más importantes en la historia de la Iglesia quien, debido a su capacidad especulativa en constante apertura con el misterio donde el rol metafísico estaba vinculado con el contemplativo, pudo establecer una doctrina rigurosa acerca de la deidad basada en la analogía de proporcionalidad entre las perfecciones creadas y divinas:

¹⁶ ID., *In De div. nom.*, cap.1, lib.1: “Sic igitur deitas investigari posset, si aliqui accedentes ad cognitionem ipsius aliqua documenta, quasi vestigia quaedam, nobis reliquissent per quae ad videndum deum accedere possemus”.

¹⁷ ID., *In De div. nom.*, cap.2, lib.1

¹⁸ Cf. M.D. CHENU, “Le plan de la *Somme Theologique*”, 100: “le plan de la somme est vraiment un plan théologique, c'est-à-dire un plan où la science de dieu est formellement et spirituellement le principe du savoir humain, le fournissant à la fois d'objet, de lumière et de nécessité”.

¹⁹ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q.3, a.7 ad 3: “sed natura humana comparatur ad personam divinam per posterius, utpote assumpta ex tempore a divina persona, non quidem ad hoc quod natura sit ipsa persona, sed quod persona in natura subsistat filius enim dei est sua deitas, sed non est sua humanitas”.

Donde se ve esta cualidad superior de Cayetano es en lo que escribe acerca de la *eminencia de la deidad* en relación a los atributos divinos y a las relaciones divinas subsistentes, o más todavía, en lo que nos dice acerca de la esencia de la gracia santificante, participación formal de la deidad o de la vida íntima de Dios²⁰.

Al mismo tiempo, nuestro autor subraya que el tratamiento acerca de la deidad no es metafísico sino teológico: “(La revelación) abstrae de la evidencia y la inevidencia, así ella especifica nuestra teología, que existe en estado imperfecto y sin evidencia aquí abajo, y en estado perfecto en los bienaventurados que tienen la evidencia de las verdades sobrenaturales”²¹. El teólogo gascón tiene en cuenta un texto importante del *Comentario a la Suma Teológica* de Cayetano, donde el ilustre cardenal señala que las cosas pueden ser tratadas de cuatro modos, es decir, quidditativa, substancial, accidental y relativamente. De esta manera, Dios puede considerado (1) *relative ad aliud* en cuanto es causa altísima de sus efectos; (2) *quasi per accidens* en cuanto es sabio, bueno o justo según la razón de sus atributos; (3) *substantialiter* o *in communi* cuando lo definimos como ente o acto:

Sin embargo y previo a todos estos modos, Dios puede ser considerado según (4) su propia *quiddidad*: este es el primer conocimiento y fundamento de todos los restantes pues es según la naturaleza. Circunscribimos a esta quiddidad con el nombre de deidad²².

La teología utiliza la analogía de proporcionalidad no para considerar a Dios desde el espejo de las creaturas como la metafísica, sino desde su misma esencia y en la que se identifican todas las perfecciones: ciertamente, los atributos divinos son expresiones de su vida íntima, pero aún más lo es la revelación del misterio de la Trinidad²³.

²⁰ R. GARRIGOU-LAGRANGE, “Le sens de mystère chez Cajétan”, 9.

²¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, “L’eminence de la Deité, ses attributs et les personnes divines selon Cajétan”, 298.

²² CAIETANUS, *Commentaria in Summam Theologicam in Primam Partem [In S. Th.]* I, q.1, a.7 (el paréntesis es nuestro).

²³ R. GARRIGOU-LAGRANGE, “L’eminence de la deité”, 300: “il y a d’autres analogies qui ne sont pas naturellement évidentes, comme celles de la paternité, de la filiation, de la spiration, dont dieu pourra se servir pour révéler le secret de sa vie intime, le mystère de la trinité. La métaphysique ne les connaît pas”.

Rememorando a Dionisio, el ilustre cardenal sostiene que en la deidad se contienen todas las perfecciones absolutas y, por esta razón, contiene formal pero eminentemente al ser, la unidad, la verdad o la bondad: *Deitas est super ens et super unum*²⁴. Así, por ejemplo, la sabiduría y la justicia no significan lo mismo pues son perfecciones formalmente distintas, éstas no se destruyen, sino que se identifican en la esencia divina que las contiene en su eminencia:

Si suponemos –dice el ilustre cardenal– que la razón formal propia de sabiduría y la razón propia de justicia es una razón formal, de manera que no haya una tercera, entonces la identidad es imposible *simpliciter*. Pero si suponemos que las razones de sabiduría y justicia se encierran eminentemente en una razón formal de orden superior y se identifican formalmente, entonces esta identidad no sólo es posible, sino, de hecho, en toda perfección en Dios. Esta razón formal superior es la razón de deidad²⁵.

De esta manera, el análogo trascendental *sapientia* no se realiza unívocamente en Dios y las creaturas ni tampoco su concepto se identifica *formaliter* con la esencia divina, sino que está eminentemente en la deidad²⁶. Aunque y a partir del análogo trascendental, alcancemos la existencia de una sabiduría o justicia subsistentes, el único modo de conservar la simplicidad divina es que estas perfecciones se realicen de un modo superior e identificándose en la razón formal de deidad²⁷.

El desarrollo cayetanista de esta razón formal buscaba combatir el nominalismo que sólo admitía una distinción verbal en los atributos divinos lo cual destruye toda especulación teológica. Así como la justicia y la misericordia serían sinónimos al igual que Tulio y Cicerón; así también, podría decirse que Dios castiga con su misericordia y perdona por su justicia²⁸. Además, el ilustre cardenal tampoco se conforma con la distinción formal-actual *ex natura rei* introducida por Duns Scoto, ya que atenta con-

²⁴ CAIETANUS, *In S. Th.*, I, q.39, a.1 n.7.

²⁵ ID., *In S. Th.*, q.13, a.5, n.7.

²⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De deo uno*, 307: “creaturae autem assimilatur substantiae divinae secundum imperfectam similitudinem, non specificam, nec genericam, quae dicitur análoga. Ergo nomina absoluta et affirmativa dicuntur de deo substantialiter (formaliter) sed imperfecte”.

²⁷ ID., “L’eminence de la Deité”, 302.

²⁸ Cf. CAIETANUS, *In S. Th.*, I, q.13, a.4

tra la simplicidad divina²⁹. Esta distinción, que mediaría entre la real y de razón, es previa a nuestra consideración intelectual y permitiría explicar tanto la distinción de la esencia divina con sus atributos como con las relaciones subsistentes³⁰. Como explica M. Beuchot, la distinción real menor (o formal-actual) distingue elementos que no son la misma cosa pero que unidos constituyen la misma cosa, es decir, cuando estos elementos no están ni potencial ni virtual ni confusamente en la unidad de la cosa³¹.

La doctrina de Cayetano puede resumirse en que la razón formal de deidad no es puramente ni absoluta ni relativa, sino que contiene formal y eminentemente todo aquello que exige la perfección absoluta de Dios:

Cayetano toca aquí con la mayor precisión, aún de modo abstracto y especulativo, aquello que los mayores contemplativos llaman en su estilo imaginado pero expresivo: la gran tiniebla, la luz superior que es la luz inaccesible donde Dios habita. No es difícil encontrar en los místicos, sobre todo en Dionisio y más tarde en la beata Angela de Foligno, las páginas sobre la deidad superior al ser, la sabiduría y el amor, y que corresponde a la visión del conocimiento infuso y cuasi experimental³².

III. El constitutivo formal de la naturaleza divina según nuestro modo imperfecto de conocer

En su obra *Dieu: son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques* (1914)³³, R. Garrigou-Lagrange desarrolla un riguroso

²⁹ Cf. ID., *In S. Th.*, I, q.13, a.5, n.7

³⁰ Cf. C. MUÑOZ, "La *distinctio formalis ex natura rei* de Juan Duns Scoto como antecedente en el planteo de la objetividad", 26.

³¹ Cf. M. BEUCHOT, "La teoría de las distinciones en la Edad Media", 41.

³² R. GARRIGOU-LAGRANGE, "Le sens de mystère chez Cajétan", 13.

³³ Sobre esta obra existen 11 ediciones (la última fue en 1950), traducciones al inglés (*God: his existence and his nature. A thomistic solution of certain agnostic antinomies*, trans. by DOM BEDE ROSEE, St. Louis: Mo. and B. Herder, 1934-1936) y al español (*Dios. La naturaleza de Dios. Solución tomista a las antinomias agnósticas*, trad. por J. SAN ROMANO VILLASANTE, Buenos Aires: Emecé, 1950). Además, contabilizamos un extracto (*Les perfections divines*, Paris: Beauchesne, 1920) y una traducción al italiano de éste (*Le divine perfezioni secondo la dottrina di S. Tomasso*, trad. del P. CARMARINO, Roma: Ferrari, 1923).

tratado de teodicea, sintonizando admirablemente la filosofía y la teología cristianas³⁴, y se convertirá en el prelude inexcusable para la lectura de sus comentarios a los tratados *De Deo Uno* (1938) y *De Deo Trino et Creatore* (1943)³⁵.

Al igual que Santo Tomás y Cayetano, el teólogo gascón reafirma la incognoscibilidad natural de la deidad: “La razón puede alcanzar algunas cosas de la esencia divina, pero es incapaz de conocer positivamente aquello que constituye propiamente a la deidad *quidditative*”³⁶. A través del espejo de las creaturas, el intelecto creado –humano y angélico– sólo capta de manera defectuosa y múltiple las perfecciones divinas que están unidas en la simplicidad de la esencia divina³⁷.

Todo lo que afirmamos de Dios sobrepasa infinitamente el sentido de lo afirmado y por eso utilizamos la analogía para significar sus perfecciones, es decir, términos que designan cosas esencialmente diferentes pero que existe entre ellas cierta proporción³⁸. Repitiendo las palabras del ilustre cardenal, el P. Garrigou afirma que la deidad contiene formalmente todas las perfecciones en una unidad superior, donde se identifican sin destruirse y en la que se distinguen con distinción virtual menor (*secundum rationem cum fundamento in re*)³⁹. Entre los atributos divinos no existe distinción real, tal como sucede con la animalidad y la racionalidad en el hombre, siendo

³⁴ Cf. M.R. CATHALA, “Dieu : son existence et son nature (note et études critiques)”, 104: “si haut qu’aient été poussées les rigoureuses déductions et les délicates analyses, c’est avec un respect infini, un respect filial que l’auteur louche à cette réalité suréminente qui fait l’objet de son travail. Aussi à le lire (ce volume), la piété gâgue-elle autant que l’intelligence. La vraie lumière ne brille pas seulement : elle échauffe”.

³⁵ Sólo existe una traducción inglesa para ambos tratados (*The one God, a commentary on first part of St. Thomas’ Theological Summa*, trans. by DOM BEDE ROSEE, St. Louis: Herder, 1943 y *The Trinity and God the Creator. Commentary on St. Thomas’ Theological Summa*, trans. by F. ECKHOFF, St. Louis: Herder, 1952)

³⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 343.

³⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, “La vie scientifique. Note sur la preuve de dieu par les degrés des êtres chez Saint Thomas”, 376: “cette loi impérieuse des rapports de la multitude et de l’unité, loi la plus profonde de l’être, apparaît plus clairement lorsqu’on considère que le caractère, qui n’appartient pas à une chose selon ce qui la constitue en propre, appartient simultanément à d’autres, à un degré égal ou supérieur. Ce caractère commun à plusieurs êtres fait nécessairement appel à une cause une : multitudo non reddit rationem unitatis, répète constamment denys”.

³⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De deo uno*, 308: “quantum ad perfectionem significatam plura nomina dicuntur de deo proprie, et magis proprie et prius quam de creaturis; sed quantum ad modum significandi non proprie dicuntur de deo”.

³⁹ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 347.

actual sólo para la consideración de nuestro espíritu. Sin embargo y a diferencia de la distinción que rige al género y la diferencia específica, no existen perfecciones divinas que sea potenciales e imperfectas que necesiten ser determinadas extrínsecamente por otra perfección como ocurre con la racionalidad; sino más bien, estos atributos deben ser concebidos como si estuvieran contenidos actualmente los unos y los otros de modo *implícito*⁴⁰.

Aunque resulte imposible conocer naturalmente el constitutivo formal de la naturaleza divina en sí misma o *positive*, el intelecto creado puede encontrar un orden en las perfecciones creadas que son captadas analógicamente, las cuales se ordenan relativamente a una primera. No olvidemos que las perfecciones divinas no son distintas sino igualmente perfectas, sin embargo y según nuestro modo de conocer, existe un principio o constitutivo formal –tal como la racionalidad en el hombre– que distingue a unas perfecciones de otras y a partir del cual éstas se derivan lógicamente⁴¹.

El P. Garrigou reconoce que existen dos grandes divergencias entre los tomistas acerca del constitutivo formal de la esencia divina: por un lado, e inspirándose en la *νόησις νοήσεως νόησις* de Aristóteles (*Metafísica*, XII, 9, 1074b 34), algunos autores señalaron que la intelección subsistente constituye el constitutivo formal de la esencia de Dios. Por otro, la opinión más común de la Escuela enseña que Dios es el *Ipsum Esse subsistens*⁴², sin embargo, no resulta claro si este nombre revelado a Moisés (Éxodo, 3:14) coincide con el Acto Puro de Aristóteles.

III. 1. La divergencia entre Juan de Santo Tomás y Vincent Contenson

Juan de Santo Tomás (1589-1644) distingue entre aquello que constituye la esencia divina (el *esse*) y lo que constituye la naturaleza divina (el *intelligere*). La naturaleza debe ser entendida como el principio de operación de la esencia y, de esta manera, el *esse* sólo sirve para distinguir a Dios de las creaturas, pero no para lo que existe dentro de la esencia divina como son los atributos y las personas. De esta manera, el Verbo es generado no sólo

⁴⁰ Cf. IBID., 348.

⁴¹ Cf. IBID., 349.

⁴² IBID., 351: “Plus communément les théologiens voient dans l’Être même subsistant par soi, ou l’asséité (*Ens a se*), le constitutif formel de la nature divine”.

en aquello que es idéntico con el Padre (el *esse*), sino más bien y de manera formal, a través de una operación intelectual⁴³.

Vincent Contenson (1641-1674) fue el primer teólogo en sistematizar al *ipsum esse* como la noción propia que permite distinguir a Dios del resto de los seres y de la que se desprenden todos sus atributos, buscando contrarrestar la posición de Juan de Santo Tomás⁴⁴. El teólogo occitano critica la distinción entre esencia y naturaleza catalogándola como superflua, pues en la investigación de cualquier cosa no nos interesa encontrar dos nociones diferentes que expresen lo que es su esencia y su naturaleza, sino más bien y en relación con Dios, qué perfección constituye la esencia divina según nuestro modo de conocer y se desprendan todas sus perfecciones, incluida la perfección de *intelligere*⁴⁵.

El ser es lo primero que cae bajo el intelecto, la primera noción en el orden de la resolución y que está implícita en toda aprehensión intelectual: “Respondo que, en su constitución, la naturaleza divina implica el grado intelectual, no formal, ni expresa ni explícitamente; sino implícitamente y como en su raíz”⁴⁶. Si bien, la discusión acerca del constitutivo formal de la naturaleza divina fue desarrollada entre los teólogos escolásticos a partir del siglo XVI, implicó un aporte a la filosofía en cuanto explicita que en virtud de una noción es posible distinguir a Dios de todas sus creaturas y unificar todas las perfecciones divinas de acuerdo a los límites del intelecto humano⁴⁷.

⁴³ IOANNES A SANTO THOMA, *Cursus Theologicus*, II, disp. 16, a. 2: “Quod autem ibi loquatur in sensu formali probatur: quia filius in quantum filius non procedit ut similis suo generanti solum identice, sed formaliter; nec procedit ut similis patri in proprietate characteristicam patris (in hac enim dissimilis ei est, et oppositus relative), sed in natura; et sic cum ex formali ratione processionis debeat exprimere esse similem generanti in natura, et non solum per identitatem”.

⁴⁴ B. CARL, “The Formal Constituent of the Divine Nature: In Peter Ledesma, John of St. Thomas, and Vincent Contenson”, 61: “Contenson is the earliest Thomist I have discovered who explicitly holds the position adopted by many late nineteenth and early twentieth-century Thomists that *ipsum esse* or *ens a se* is the single notion (i) that distinguishes God from all things, (ii) from which all the divine attributes can be derived”.

⁴⁵ V. CONTENSON, *Theologia mentis et cordis*, I, dissert. 2, cap. 2: “Adverte aliquos distinguere in deo essentiam a natura, diversumque utriusque constitutum assignare. Sed in hoc immorandum esse non arbitror, quia totum difficultatis momentum in hoc situm est, quatenam sit perfectio nostro modo concipiendi prima, per quam deus constituatur et distinguatur a quocumque alio ente creato vel creabili, et ex qua aliae perfectiones veluti proprietates resultent”.

⁴⁶ ID., *Theologia mentis et cordis*, I, dissert. 2, cap. 2 spec. 2.

⁴⁷ Cf. B. CARL, “The Formal Constituent of the Divine Nature”, 86.

Como explica el P. Garrigou, Contenson entendió al ser divino como supremo y pleno, considerándolo no sólo como sinónimo de existencia sino de *plenitudo essendi*; es decir, preconteniendo (*praecontinens*) de manera actual, simple y eminente en su deidad, todas las perfecciones que en las creaturas se encuentran de modo potencial, compuesto y limitado por sus esencias⁴⁸.

III. 2. La crítica de Clarence Finlayson

A principios de la década de 1940, Finlayson critica la opinión común de la Escuela, particularmente la desarrollada por el P. Garrigou en *Dieu: son existence et sa nature* (356-362) y retoma la distinción entre esencia y naturaleza comparándolas como lo estático (entitativo) y lo dinámico (operativo) respectivamente. La existencia es un atributo fundamental sólo respecto a la esencia; sin embargo, la intelección actualísima debe ser el constitutivo formal de la naturaleza divina pues la forma pertenece al orden inteligible y de la cual se sigue la operación intelectual en acto segundo y, además, es la *ultima principii actualitas* como enseñó Juan de Santo Tomás: “Si la intelección actual es el principio de la divina actividad, debe ser necesariamente también el principio deductor de ella y de todos sus atributos con los cuales en el fondo se identifica. Es el argumento que ya hemos expuesto al refutar a Garrigou-Lagrange”⁴⁹.

Finlayson engloba sus críticas al P. Garrigou en dos aspectos como son el uso genérico del vocablo *natura* al que confunde con el de *essentia* y la negación del constitutivo, es decir, no todos los atributos divinos puedan ser deducidos a partir de la intelección actualísima (suprema actividad), sino sólo sus atributos intelectivos y volitivos⁵⁰. Si la inteligencia divina es la base de los seres posibles y de toda realidad esencial, constituyendo el modo de ser o existir más supremo posible de acuerdo a la pura y absoluta espiritualidad de Dios, todos los atributos divinos deberían desprenderse de la intelección actualísima.

⁴⁸ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 365.

⁴⁹ C. FINLAYSON, “El constitutivo formal de la naturaleza divina”, 49.

⁵⁰ *IBID.*, 42: “Una Intelección Actualísima entraña también formalmente la infinitud. Todos los divinos atributos pueden ser deducidos de su análisis. En esto no concuerdo con la opinión del P. Garrigou-Lagrange que circunscribe esta deducción sólo a los atributos intelectivos y volitivos”.

Sin embargo, el P. Garrigou enseñó que la inmaterialidad absoluta de Dios es razón de su inteligibilidad absoluta que, al mismo tiempo, se identifica con su inteligencia. Si bien, ésta representa el mayor grado de ser, la esencia divina debe estar constituida por aquello que precontiene eminentemente todo grado, es decir, por la plenitud de ser. No olvidemos que la perfección de la intelección divina supone la dignidad de su objeto y éste es el ser divino que actúa como primer inteligible:

El inteligible supremo –dice el teólogo gascón– no es otro que el Ser mismo, que contiene virtualmente todos los posibles y semejanzas analógicas de él mismo, casi como la luz contiene virtualmente los colores (...) No hay ninguna perfección en el conocer, la perfección del conocimiento proviene de la cosa conocida⁵¹.

El Aquinate enseña que ningún nombre divino presenta una significación más general que el de ser en cuanto es el menos determinado y el más común y absoluto (*minus determinato, et magis communis et absoluto*), y, por esta razón, nuestro conocimiento se lo predica con la mayor propiedad a Dios no tanto por la significación del nombre sino por la limitación del intelecto⁵².

Según el P. Garrigou, la opinión común de la Escuela es conforme al pensamiento de Santo Tomás por tres razones: (1) corresponde al orden del tratado *De Deo Uno* pues nuestro conocimiento se eleva hasta el *Ipsum Esse Subsistens*⁵³ luego de recorrer las cinco vías de su existencia, a través de las cuales concluimos que el Creador se distingue de lo creado; (2) es explicitada por el Aquinate cuando señala que *Qui est*⁵⁴ el máximo nombre de Dios, pues indica que el ser se identifica con su esencia; y (3) el Doctor Angélico distingue el ser participado del imparticipado: mientras el primero puede

⁵¹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 365 y 366.

⁵² TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.13, a.11: “Intellectus autem noster non potest ipsam Dei essentiam cognoscere in statu viae, secundum quod in se est, sed quemcumque modum determinet circa id quod de Deo intelligit, deficit a modo quo Deus in se est. Et ideo, quanto aliqua nomina sunt minus determinata, et magis communia et absoluta, tanto magis proprie dicuntur de Deo a nobis”.

⁵³ ID., *S. Th.*, I, q.4, a.2.

⁵⁴ ID., *S. Th.*, I, q.13, a.11: “Cum esse Dei sit ipsa eius essentia, et hoc nulli alii conveniat, ut supra ostensum est, manifestum est quod inter alia nomina hoc maxime proprie nominat Deum, unumquodque enim denominatur a sua forma”.

carecer de vida e inteligencia; el segundo incluye *in actu-implicite* todas las perfecciones debido a su plenitud de ser⁵⁵. De esta manera, nuestro autor sostiene que el ser es el constitutivo formal de la naturaleza divina según nuestro modo imperfecto de conocer, pues actúa como principio fontanal que lo distingue de las creaturas y nos permite deducir sus atributos:

Este artículo (*S. Th.*, I, q.3, a.4) es el término de la metafísica ascendente, la confluencia de las cinco vías que conducen a la existencia de Dios esencialmente distinto del mundo y el punto de partida de la metafísica descendente o la deducción de los atributos divinos y de las relaciones de Dios con el mundo⁵⁶.

III. 3. ¿El *Ipsum Esse Subsistens* de santo Tomás coincide con el Acto Puro de Aristóteles? La discusión entre Enrico Berti y Stephen L. Brock

Una vez que la opinión común de la Escuela se estableció con más firmeza, a partir de la década de 1970 surgió una discusión entre tomistas y aristotélicos sobre cómo debe ser interpretado el *Ipsum Esse Subsistens*. Berti critica esta concepción de lo divino acusándola de platonizante: en efecto, Aristóteles explica que la esencia del primer motor inmóvil es el pensamiento y niega que el ser pueda constituir una substancia en sí misma y, por consiguiente, no subyace a él ninguna otra naturaleza. Sostener que existe una substancia cuya esencia estuviese constituida por el mismo ser, equivale a repetir la *ἐκθεσις* de Platón, es decir, el procedimiento por el cual el género común a una multiplicidad de especies es sacado fuera como substancia separada, de tal manera que el ente pudiera ser considerado como un género. Como el ente es común a todas las cosas, si el ente fuese substancia todo tendría la misma substancia y, por tanto, todo se reduciría a una única cosa lo cual conduce irremediabilmente al monismo de Parménides⁵⁷.

⁵⁵ Cf. *Id.*, *S. Th.*, I, q.4, a.2 ad 3; *In Sent.*, I, d. VIII, q.1, a.1.

⁵⁶ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 359.

⁵⁷ Cf. E. BERTI, "Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella Metafisica di Aristotele", 187-188.

No obstante, el P. Brock desarrollará desde el punto de vista analítico, no sólo una respuesta a las acusaciones de Berti, sino también, aportará importantes luces al tomismo contemporáneo. Cuando Santo Tomás aborda la simplicidad divina (*S. Th.*, I, q.3, a.5) niega que Dios pertenezca a algún género pues las cosas que están dentro de él comparten la *quidditas* o esencia del género y éste es predicado de ellos esencialmente, *in eo quod quid est*. Sin embargo, el *esse* no se incluye en esta predicación: aunque el hombre y el caballo pertenezcan al mismo género, tienen un *esse* distinto y, de la misma manera, Sócrates tampoco tiene el mismo *esse* que Pedro por más que compartan la misma diferencia dentro del género: “Para cualquier cosa dentro de un género –explica el P. Brock– el *esse* y el *quod quid est*, acto de ser y esencia, difieren. Pero en Dios no, por lo que Él no está dentro ni tiene un género, ni diferencia ni definición”⁵⁸.

Si bien, el acto de ser no sólo es simplísimo sino formalísimo pues permite que cosas que comparten género y diferencia puedan distinguirse cada una en su individualidad substancial, no es independiente al género pues está determinado por éste. El *esse* presupone y es proporcionado a toda la constitución de la esencia (que viene dada por el género) al ser su actualidad formal, es decir, concentra de manera intrínseca y fusionada las dimensiones inteligibles de la esencia: toda perfección –en cuanto es– está ligada a una forma o esencia⁵⁹.

Berti supone que la esencia divina es idéntica con su *esse* entendido como general y abstracto; sin embargo, el Aquinate sólo entiende que el *esse* divino no está determinado por principios distintos a Él como sucede en las creaturas. Que Dios no esté determinado, no significa que sea indefinido o incualificado (es decir, que no responda a la pregunta *quale sit*) pues Él posee una forma –*deitas*– que no puede ser comprendida exclusivamente por el *esse*, aunque sea idéntica a éste. En otras palabras, Dios es un ser porque su forma es su *esse*, las creaturas son seres porque participan del *esse* en virtud de sus formas⁶⁰.

⁵⁸ S. BROCK, “On Whether Aquinas’ *ipsum esse* is ‘Platonism’”, 281.

⁵⁹ IBID., 300: “The perfection of esse itself does not contain absolutely all perfections. The form of things are perfections too and these are not contained in the perfection of esse. To be sure, they pertain to the perfection of esse, but they remain distinct from it”.

⁶⁰ IBID., 292: “We cannot grasp the esse by which God subsists in Himself, whose quality -*quale sit*- is unknown to us, as His essence is. It is clear, however, that the word esse, by itself, does not express what God ‘consists’ in. The esse of God is ‘qualified’ in some way, a way unknown to us”.

La simplicidad de Dios impide identificar su naturaleza con alguna perfección en particular. La razón de *esse* contiene no sólo toda la perfección del acto de ser, sino también, el resto de las perfecciones de las cosas y, por este motivo, no puede constituir positivamente (*positive*) la naturaleza divina ya que la deidad trasciende todas las perfecciones (incluida el *esse*) e implicaría que podríamos conocer la esencia divina *sicuti est*⁶¹.

Cuando hablamos del *ipsum esse* como el constitutivo formal de la naturaleza divina según nuestro modo imperfecto de conocer, debemos tener en cuenta que (1) el *esse* es la perfección más excelente, formal y actual encontrada en las creaturas y como sólo podemos entender a Dios en relación y en proporción a las cosas creadas, el *esse* es la perfección por la cual nuestro intelecto manifiesta la esencia divina de mejor manera; (2) el *esse* –entendido como *ratio entitatis*– permite comprender y derivar el resto de las perfecciones divinas; (3) en la deidad está la razón de cada perfección atribuida –incluida el *esse*– pero no según el modo de ser diverso, limitado, participado típico de las creaturas, sino en conformidad con la simplicísima perfección de Dios; (4) aunque se identifique con la esencia divina, el *esse* no agota nuestra comprensión de la deidad. Finalmente, el P. Garrigou ya enseñaba que el *ipsum esse* no debe ser entendido de forma platonizante, sino como actualidad de toda forma y naturaleza que es la deidad: “En la eminencia de la razón propia e íntima de deidad, la esencia divina contiene *actual y explícitamente* todas las perfecciones divinas que –previamente– no son distintas a la consideración de nuestro espíritu”⁶².

IV. La vida íntima de Dios o la deidad positivamente considerada

Dios sólo puede manifestarnos su vida íntima a través de la revelación, ya que ésta supera nuestros conceptos analógicos –incluso lo más universales e indeterminados– como *esse* y *unitas* y que predicamos en relación a las creaturas. La deidad, naturalmente incognoscible, es de algún modo *supra*

⁶¹ R. MCINERNEY, *Being and Predication. Thomistic Interpretations*, 234: “Does *Ipsum esse subsistens* name God via concept that is so representationally rich that it expresses the totality of perfections? Obviously not. If it did (a) we would be enjoying the beatific vision, and (b) one divine name would suffice”.

⁶² Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 369.

ens y supera eminentemente lo absoluto y lo relativo pues no se distingue realmente de las relaciones divinas (paternidad, filiación y espiración)⁶³.

Gracias a la revelación de este misterio, el P. Garrigou explica que el conocimiento natural de Dios es fortalecido y elevado al manifestarnos su vida íntima y, además, propone el grado máximo de vida intelectual y amorosa para nuestra contemplación. Aunque la razón natural alcance a establecer los principales atributos divinos, la conciliación íntima de éstos permanece oscura⁶⁴. Sin embargo, el conocimiento de la Santísima Trinidad perfecciona nuestro conocimiento acerca de Dios, mostrándonos especialmente la difusión y comunicación de la bondad divina a través del acto creador⁶⁵. Santo Tomás enfatiza que este acto no es necesario sino libérrimo, pues la bondad divina es perfecta y no necesita de las creaturas para perfeccionarla o acrecentarla⁶⁶.

Por eso fue necesaria la revelación de este misterio, pues ilustra positivamente –al modo de primer principio– el resto de los misterios sobrenaturales como la Encarnación redentora, las misiones del Espíritu Santo y la vida de la gracia en las creaturas intelectuales, la cual se orienta a la visión clara y no enigmática de la deidad en su vida intratrinitaria:

Esta verdad, que excluye toda equivocidad y absurdo, es una verdad altísima, al modo de principio eminentísimo como son los principios primeros de la razón y del ente, y la misma Ontología en el orden filosófico. Esta lucidez aparecerá cuando recibamos la luz de gloria y, a partir de la Trinidad claramente vista, se harán evidentes y lucidísimos el resto de los misterios sobrenaturales⁶⁷.

⁶³ Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore*, 2.

⁶⁴ IBID., 3: “Hoc dogma perficit nostram cognitionem naturalem de Deo Creatore, dat nobis cognitionem supernaturalem vitae Dei intimae, et illustrat ex alto alia mysteria supernaturalia”.

⁶⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 504: “Celui qui est le Souverain Bien, plénitude de l’être, se communique aussi pleinement et aussi intimement qu’il est possible, c’est-à-dire infiniment”.

⁶⁶ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, q.19, a.3: “Cum bonitas Dei sit perfecta, et esse possit sine aliis, cum nihil ei perfectionis ex aliis accrescat; sequitur quod alia a se eum velle, non sit necessarium absolute”.

⁶⁷ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino*, 7.

Nuestro autor comenta que el nombre de ser significa la esencia divina según nuestro modo imperfecto de conocer en tanto la distinguimos de los atributos; pero el conocimiento de la deidad –que contiene actual y explícitamente todas las perfecciones divinas– sólo puede ser accesible al intelecto creado por la participación física de la esencia divina mediante la gracia y su visión en el cielo a través del hábito de luz de gloria⁶⁸. Así como el hombre puede observar los siete colores del arcoíris pero nunca el color blanco, aunque sí lo entiende como fuente de los colores; así también y respecto a la deidad, el intelecto viador no puede formular un concepto sino sólo el nombre bajo el cual intenta entenderla: “Para los viadores –dice el P. Garrigou– la deidad es la raíz de las perfecciones divinas, de las que son naturalmente participables y cognoscibles. Pero la misma deidad no es participable sino por la gracia que es su participación física, formal y análoga”⁶⁹.

V. Conclusión

Santo Tomás enseña que el hombre no puede captar en un solo acto las perfecciones de las cosas y mucho menos las de la esencia divina, por lo que ésta no podrá ser representada adecuadamente a través de un solo nombre y será necesario predicarle varios otros, pues la perfección de su deidad supera las concepciones de nuestro intelecto⁷⁰. No obstante, la aprehensión intelectual puede encontrar un orden en las perfecciones creadas que son captadas analógicamente, las cuales se ordenan relativamente a una primera que es el *esse*, ya que todas las perfecciones que predicamos de la esencia divina *sunt*⁷¹.

⁶⁸ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu: son existence et sa nature*, 370: “La sainteté, perfection de la vie de la grâce, est une participation de la vie intime de Dieu, de ce qui constitue en propre la Deité telle qu’elle est en soi”.

⁶⁹ R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Uno*, 138.

⁷⁰ TOMÁS DE AQUINO, *In Sent.* I, d.2, q.1, a.3 “Quod autem Deus excedat intellectum nostrum est ex parte ipsius Dei, propter plenitudinem perfectionis ejus, et ex parte intellectus nostri, qui deficienter se habet ad eam comprehendendam. Unde patet quod pluralitas istarum rationum non tantum est ex parte intellectus nostri, sed etiam ex parte ipsius Dei, inquantum sua perfectio superat unamquamque conceptionem nostri intellectus”.

⁷¹ J.J. HERRERA, “Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción?”, 50: “Las perfecciones de todas las cosas atañen a la perfección de ser, de modo que no serían perfectas si no tuvieran el acto de ser. Por consiguiente, Aquel que es el mismo ser subsistente concentra en sí todas las perfecciones”.

A lo largo de este trabajo, observamos que R. Garrigou-Lagrange ha reafirmado que el constitutivo formal de la esencia divina según nuestro modo imperfecto de conocer es el *esse*, sin embargo, esta perfección no agota nuestra comprensión de la deidad, aunque se identifique con Ella. El *esse* divino no puede ser considerado como un género común abstraído de una multiplicidad de especies, sino como actualidad suprema de la forma divina que es la deidad. Al mismo tiempo, la razón formal de deidad permite que perfecciones formalmente distintas no se destruyan, pues están identificadas en la esencia divina que las precontiene en su eminencia.

La razón formal de deidad no sólo implica los atributos divinos, sino también, la fecundidad de la vida intratrinitaria estableciendo relaciones personales no distintas realmente de la deidad y que también están precontenidas en Ella. Empero, nuestro autor no se conformó con realizar una admirable exposición especulativa respecto de la esencia divina según nuestro modo imperfecto de conocer, sino también, procuró iluminar el intelecto del filósofo y teólogo cristianos acerca de los fundamentos de la contemplación infusa a través de la cual la deidad –con todos sus atributos y personas– se participa en la creatura intelectual mediante la gracia y que la motiva a la santidad:

La gracia santificante es *intrínsecamente* (y no sólo de manera objetiva-extrínseca) una participación formal analógica (e inadecuada, ciertamente) de la deidad tal cual ella es en sí, superior al ser, a la inteligencia, al amor y que ella contiene formalmente en su eminencia⁷².

Referencias bibliográficas

ANDEREGGEN, I. (1997). La originalidad del Comentario de Santo Tomás al *De divinis nominibus* de Dionisio Areopagita. En Y. DE ANDÍA (ed.), *Denys l'Aréopagite et sa posterité en orient et en occident*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes, 439-455.

BERTI, E. (1975). Il problema della sostanzialità dell'essere e dell'uno nella *Metafisica* di Aristotele. En *Studi aristotelici*. L'Aquila: Japadre, 181-208.

⁷² R. GARRIGOU-LAGRANGE, "La grace est-elle une participation de la Deité telle qu'elle est en soi?", 474.

BEUCHOT, M. (1994). La teoría de las distinciones en la Edad Media. *Revista Española de Filosofía Medieval* 1, 37-48.

BROCK, S. (2006). On Whether Aquinas's *ipsum esse* is "Platonism". *The Review of Metaphysics* 60, 269-303.

CAIETANUS, THOMAS DE VIO. (1888-1906). *Commentaria in Summam Theologicam (In Primam Partem)*, ed. Leonina. Romae: Ex Typographia Polyglotta.

CARL, B. (2018). The Formal Constituent of the Divine Nature: In Peter Ledesma, John of St. Thomas, and Vincent Contenson. *The Thomist: A Speculative Quarterly Review* 82, 59-88.

CATHALA, M.R. (1918). Dieu: son existence et son nature (Note et Études critiques). *Revue Thomiste* 18, 92-104.

CHENU, M.D. (1939). Le plan de la Somme Théologique. *Revue thomiste* 45, 93-107.

CONTENSON, V. (1875). *Theologia Mentis et Cordis, seu Speculationes Universae Doctrinae*, 4 vols., Parisii: Apud Ludovicum Vives. En CARL, B. (2018). *The Formal Constituent of the Divine Nature: In Peter Ledesma, John of St. Thomas, and Vincent Contenson*, ed. cit., 82 y 84.

FINLAYSON, C. (1942). El constitutivo formal de la naturaleza divina. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, 22-54.

GAGNEBET, R. (1965). L'œuvre du P. Garrigou-Lagrange: itinéraire intellectuel et spirituel vers Dieu. *Angelicum* 42, 7-31.

GARCÍA-LORENTE, J.A. (2012). El debate actual entre aristotélicos y tomistas sobre el *esse ipsum*. *Revista Española de Filosofía Medieval* 19, 127-137.

GARRIGOU-LAGRANGE, R. (1904). La vie scientifique. Note sur la preuve de Dieu par les degrés des êtres chez saint Thomas. *Revue Thomiste* 12, 363-381.

— (1914). *Dieu: son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*. Paris: Desclée de Brouwer.

— (1923). *Perfection chrétienne et contemplation*. Paris: Éditions de la Vie spirituelle.

— (1932). *La providence et la confiance en Dieu*. Paris: Desclée de Brouwer.

— (1933). L'existence de l'ordre surnaturel ou de la vie intime de Dieu. *Revue thomiste* 38, 71-83.

— (1934a). *Le sens du mystère et le clair-obscur intellectuel*. Paris: Desclée de Brouwer.

— (1934b). L'éminence de la Deité, ses attributs et les personnes Divines selon Cajétan. *Revue thomiste* 39, 297-318.

— (1935a). De eminentia Deitatis. In quo sensu perfectiones Divinae sunt in Deo formaliter-eminenter. *Acta Pont. Acad. S. Thomae* 2, 162-175.

— (1935b). Le sens du mystère chez Cajétan. *Angelicum* 12, 3-18.

— (1936). La grâce est-elle une participation de la Deité telle Qu'elle est in Soi. *Revue thomiste* 41, 470-485.

— (1938a). *De Deo Uno: commentarius in Summam theologicam S. Thomae in Primam Partem* (qq. 1-26). Parisii: Desclée de Brouwer.

— (1938b). *Le trois âges de la vie interieure* (2 vól.). Paris: Éditions du Cerf.

— (1943). *De Deo Trino et Creatore*. Taurini-Parisii: Marietti-Desclée.

HERRERA, J.J. (2011). Simplicidad de Dios y pluralidad de nombres divinos ¿una contradicción? *Scripta Mediaevalia* 4, 45-62.

IOANNES A SANTO THOMA (1931). *Cursus theologici in Primam Partem Divi Thomae*, 5 vól. Parisii-Romae: Desclée de Brouwer.

LAFONT, G. (1961). *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*. Bruges: Desclée de Brouwer.

LARRAGUIBEL, L. (2019). Los tres pilares del pensamiento de Réginald Garrigou-Lagrange O.P. *Persona* 4, 7-27.

LAVAUD, B. (1964). Le Père Garrigou-Lagrange: *In Memoriam*. *Revue thomiste* 64, 181-199.

MCINERNY, R. (1986). *Being and Predication. Thomistic Interpretations*. Washington D.C: The Catholic University of America Press.

MUÑOZ, C. (2015). *La distinctio formalis ex natura rei* de Juan Duns Scoto como antecedente en el planteo de la objetividad. *Alpha* 41, 23-39.

PEDDICORD, R. (2005). *The sacred monster of Thomism. An introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.* Indiana: St. Augustine Press.

TOMÁS DE AQUINO (1933). *Scriptum Super Sententiis, magistri Petri Lombardi*. P. MANDONNET (ed.). Paris: Lethielleux.

TOMÁS DE AQUINO (1950). *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*. C. PERA, P. CARMELLO, C. MAZZANTINI (eds.). Taurini-Romae: Marietti.

TOMÁS DE AQUINO (1962). *Summa Theologiae*. Matriti: BAC.

ZORCOLO, B. (1965). Bibliografía del P. Garrigou-Lagrange. *Angelicum* 42, 200-272.