

**Del ser participado al rostro del otro: el amor como horizonte ontológico y ético
en Santo Tomas de Aquino y Emmanuel Lévinas**

Carlos Alberto Velásquez Euse

Asesor

Luis Eduardo Contreras

Universidad Nacional Abierta y a Distancia UNAD

Escuela de ciencias sociales artes y humanidades ECSAH

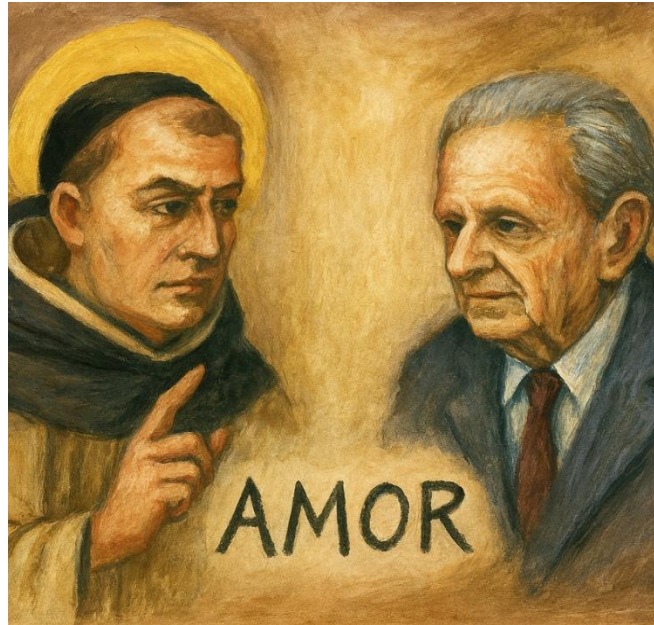
Programa de Filosofía

Barranquilla (2026)

Agradecimientos

Quiero expresar mi profundo agradecimiento a todos los profesores de la UNAD que me guiaron a lo largo de estos años y de quienes aprendí tanto. La semilla de conocimiento que sembraron en mí perdurará por el resto de mi vida. De la misma manera, agradezco a mi amada esposa, Francis, por su compañía y apoyo incondicional, incluso en los momentos en que mis estudios absorbían por completo mi tiempo.

Santo Tomas de Aquino y Emmanuel Lévinas: Dialogo sobre el amor



"Amar es querer el bien para el otro"

(S. Th. I-II, q. 26, a. 4).

"El Otro no es simplemente otro como los demás, sino el Otro absoluto, que me mira y me llama. Su alteridad no se define por una cualidad que lo distinga de mí, sino por una exterioridad irreductible" (Lévinas, 1969, p. 45, traducción personal del inglés).

Resumen

Esta monografía propone una lectura comparativa hermenéutica entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, orientada por la pregunta sobre el amor como fundamento simultáneo de la ontología y la ética. A través de una metodología hermenéutica-comparativa, se examina cómo la participación ontológica en Aquino y la responsabilidad ética en Lévinas convergen en la experiencia liminar del amor. Se argumenta que el amor, entendido como donación fecunda y apertura al otro, revela una estructura del ser que exige una filosofía del vínculo. Esta propuesta, basada en la ontología del amor responsable, ofrece una vía original para pensar el ser como acogida y proyecta nuevas posibilidades en los campos de la justicia, la fe y la educación.

Palabras Clave: Amor responsable, ontología de la participación, ética de la alteridad, Tomás de Aquino, Emmanuel Lévinas, fecundidad, donación, filosofía del vínculo, hermenéutica comparativa, Metafísica relacional

Abstract

This monograph offers a comparative reading of Thomas Aquinas and Emmanuel Lévinas, guided by the question of love as a simultaneous foundation of ontology and ethics.

Through a hermeneutic-comparative methodology, it explores how Aquinas's ontological participation and Lévinas's ethical responsibility converge in the liminal experience of love.

It argues that love, understood as fecund donation and openness to the other, reveals a structure of being that calls for a philosophy of relationality. This proposal, termed an ontology of responsible love, opens original pathways for thinking being as hospitality and offers new insights into justice, faith and education.

Keywords: Responsible love, ontology of participation, ethics of alterity, Thomas Aquinas, Emmanuel Lévinas, fecundity, donation, philosophy of relationality, comparative hermeneutics, relational metaphysics

Tabla de Contenido

Introducción	8
Planteamiento, Contextualización y Delimitación del Problema de Investigación .	10
Pregunta problema.....	12
Justificación.....	13
Objetivos	16
Objetivo general	16
Objetivos específicos.....	16
Marco Teórico	17
Antecedentes	26
Metodología	29
Tomás de Aquino: el amor como principio ontológico y virtud teologal.....	32
El Amor y la Alteridad en Emmanuel Lévinas.....	50
Diálogo y contraste entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas sobre el Amor..	62
Conclusión.....	68
Referencias Bibliográficas	78

Lista de tablas

Tabla 1 Cuadro comparativo entre Aquino y Levinas	66
--	----

Introducción

En este trabajo se propone una lectura comparativa entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, guiada por una pregunta radical que atraviesa tanto la metafísica como la ética: ¿puede el amor ser pensado como fundamento simultáneo del ser y de la responsabilidad? La intención no es forzar una conciliación artificial entre dos tradiciones filosóficas tan distintas, sino abrir un espacio fecundo donde la participación ontológica y la alteridad ética se entrelacen en la experiencia liminar del amor. Este no se reduce a una emoción pasajera ni a una virtud aislada, sino que se revela como una estructura originaria que configura la relación entre el sujeto, el otro y lo absoluto.

El planteamiento se articula en diálogo con la metafísica participativa de Tomás de Aquino, donde el amor se presenta como perfección intensiva del ser en cuanto participación en el bien divino: “Amar es querer el bien para el otro” (S. Th., I-II, q. 26, a. 4). En contraste, Emmanuel Lévinas sitúa el amor en el ámbito de la ética primera, como responsabilidad infinita ante el rostro del Otro: “El Otro no es simplemente otro como los demás, sino el Otro absoluto, que me mira y me llama” (Lévinas, 1969, p. 45). La elección de estos pensadores responde a la necesidad de tender puentes entre la ontología clásica y la ética contemporánea, mostrando que el pensamiento filosófico puede iluminar los desafíos actuales en torno a la dignidad humana, la justicia relacional y la trascendencia.

El amor, frecuentemente reducido a una experiencia afectiva o emocional, posee una densidad ontológica y ética que ha sido explorada por diversos pensadores a lo largo de la historia. Platón, en *El Banquete*, lo concibe como impulso ascendente hacia lo eterno: “El amante asciende desde la belleza de un cuerpo a la belleza de todos los cuerpos, luego a la belleza de las almas, de las leyes, de los conocimientos, hasta alcanzar la belleza en sí”

(Platón, 385–370 a. C.). Aristóteles, en *La Ética a Nicómaco*, lo vincula con la amistad fundada en la virtud: “La amistad perfecta es la de los buenos, aquellos que son semejantes en virtud; pues desean el bien el uno del otro en cuanto son buenos” (*Ética a Nicómaco*, VIII, 3, 1156b7–1157a5). Tomás de Aquino lo eleva a la categoría de *caritas*, como participación en el ser divino (Aquino, 1988), mientras que Lévinas lo radicaliza como apertura ética irreductible y responsabilidad infinita (Lévinas, 1982).

Esta genealogía muestra que el amor, lejos de ser un sentimiento privado, constituye una categoría fundante que atraviesa la filosofía desde sus orígenes hasta la contemporaneidad. La presente monografía se propone recuperar esa profundidad a través del diálogo entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, dos autores que, desde tradiciones distintas, ofrecen claves para comprender el amor como fundamento del ser y de la responsabilidad hacia el otro. La hipótesis que guía este trabajo es que el amor, entendido como donación fecunda y apertura radical, puede constituirse en principio articulador entre metafísica y ética, ofreciendo una respuesta filosófica a la crisis contemporánea del sentido y proyectando nuevas posibilidades en los campos de la fe, la justicia y la educación.

Planteamiento, Contextualización y Delimitación del Problema de Investigación

Planteamiento

El problema que orienta esta investigación surge de la crisis contemporánea del sentido: un mundo marcado por la fragmentación cultural, la indiferencia ética y la instrumentalización de las relaciones humanas. En este contexto, el amor suele reducirse a una emoción privada o a un sentimiento pasajero, perdiendo su densidad filosófica como principio estructurante del ser y de la responsabilidad. La pregunta que guía este trabajo es si el amor puede ser pensado como fundamento simultáneo de la ontología y de la ética, capaz de renovar el horizonte de la fe y de la existencia en un mundo fragmentado.

Contextualización

La tradición filosófica ha ofrecido múltiples aproximaciones al amor: desde el impulso ascendente hacia lo eterno en Platón, la amistad fundada en la virtud en Aristóteles, hasta la caridad como participación en el ser divino en Tomás de Aquino. En la modernidad, sin embargo, el amor se fragmentó entre lo emocional y lo normativo, perdiendo su potencia ontológica (Taylor, 1989). Autores contemporáneos como Marion (2017), Han (2005, 2012) y Butler (2004) han recuperado su centralidad, mostrando que el amor puede ser pensado como donación radical, resistencia cultural y apertura ética a la vulnerabilidad compartida.

En este marco, Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas representan dos tradiciones filosóficas distintas pero complementarias: la metafísica participativa tomista, donde el amor es principio ontológico que perfecciona el ser, y la ética de la alteridad levinasiana, donde el amor es responsabilidad infinita ante el rostro del Otro.

Delimitación

El estudio se centra en el análisis comparativo de estas dos tradiciones: Tomás de Aquino: el amor como participación en el ser divino, articulado en la caridad como virtud teologal (Aquino, 1274).

Emmanuel Lévinas: el amor como responsabilidad ética irreductible, fundada en la alteridad del rostro (Levinas, 1961).

El objeto de investigación es el amor como categoría fundante, no otros aspectos de sus filosofías. El alcance se limita a un ejercicio hermenéutico-comparativo que busca interpretar, contrastar y articular las nociones de amor en ambos autores, reconociendo sus contextos, tensiones y posibilidades de encuentro, sin pretender una síntesis reductiva.

Pregunta problema

¿Cómo puede el amor, visto como plenitud del ser en Tomás de Aquino y como responsabilidad ante el Otro en Emmanuel Lévinas, ayudar a renovar el sentido de la fe en un mundo marcado por la fragmentación y la pérdida de trascendencia?

Justificación

La elección de una metodología hermenéutica-comparativa responde a la naturaleza del problema filosófico abordado: el amor como horizonte que articula dos formas de trascendencia. Este enfoque permite respetar la especificidad de cada autor sin perder de vista la posibilidad de diálogo, interpretar los textos en su contexto histórico y doctrinal, evitando anacronismos y construyendo una reflexión que no se limite a la exposición, sino que proponga una síntesis crítica y creativa.

La fragmentación del sentido es un fenómeno contemporáneo que afecta profundamente a la sociedad. De acuerdo con Han (2012):

En un contexto marcado por la fragmentación del sentido, la indiferencia ética y la instrumentalización de las relaciones humanas, el sujeto contemporáneo ya no está sometido a mandatos externos, sino que se auto-explota en nombre de la libertad. Esta forma de violencia es más insidiosa, pues se presenta como elección personal, como proyecto de realización. El sujeto de rendimiento se convierte en víctima y verdugo de sí mismo, atrapado en una lógica de productividad que lo agota y lo aísla (pp. 15–16).

Han hace un llamado urgente a recuperar categorías filosóficas que permitan pensar la existencia desde una perspectiva relacional y trascendente. En este horizonte, el amor —frecuentemente reducido a una experiencia afectiva o emocional— revela una densidad ontológica y ética que ha sido explorada por diversos pensadores. Pieper, en *Sobre el amor* (1991), afirma:

El amor no es simplemente un sentimiento, sino una afirmación ontológica: “Es bueno que tú existas”. Esta afirmación constituye el núcleo del amor verdadero, que no se agota en la emoción ni en el deseo, sino que implica una decisión del espíritu (p. 43).

Pieper subraya que el amor es una afirmación del ser del otro, una participación en su existencia que trasciende lo afectivo. Jean-Luc Marion, en *El fenómeno erótico* (2017), complementa esta visión al señalar:

El amor no se define por el deseo ni por la posesión, sino por la donación sin reserva del sí mismo. El amante se da antes de saber si será recibido, y en ese riesgo se revela la estructura ética del amor (p. 18).

Marion propone que el amor es un fenómeno que excede la objetividad y se manifiesta como donación radical, implicando una ética del riesgo y la apertura. Estas reflexiones refuerzan la idea de que el amor, lejos de ser una emoción pasajera, implica una densidad ontológica (afirmación del ser) y ética (donación, responsabilidad, apertura).

El propósito de este trabajo es recuperar esa profundidad a través del diálogo entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, dos autores que, desde tradiciones distintas, ofrecen claves para comprender el amor como fundamento del ser y de la responsabilidad hacia el otro (Aquino, 1988; Lévinas, 1982). La teleología de este escrito es tender puentes entre la metafísica clásica y la ética contemporánea, mostrando que el pensamiento filosófico puede iluminar los desafíos actuales en torno a la dignidad humana, la alteridad y

la trascendencia. Tanto Aquino, desde la ontología participativa, como Lévinas, desde la ética de la alteridad, coinciden en señalar que el amor no es un mero sentimiento, sino una estructura que configura la relación entre el sujeto, el otro y lo absoluto.

Justificar este estudio implica reconocer que el amor, en su dimensión filosófica, puede ofrecer una respuesta profunda a la crisis del sentido y a la deshumanización de las relaciones. Butler, en *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence* (2004), reflexiona sobre la ética relacional y la vulnerabilidad compartida:

La interdependencia no es una amenaza a la autonomía, sino la condición misma de la vida ética. Reconocer la precariedad del otro es el inicio de una respuesta ética, y el amor, entendido como apertura a esa vulnerabilidad, puede ser una forma de resistencia frente a la deshumanización (p. 30, traducción personal).

Esta cita refuerza que el amor, lejos de ser una emoción privada, puede constituirse como una respuesta ética y política ante la crisis del sentido y la fragmentación relacional. En *Hiperculturalidad*, Han (2005) añade que:

El amor, en su forma más profunda, se sustrae a la lógica del rendimiento y del consumo. En una época marcada por la fragmentación del sentido y la disolución de lo duradero, el amor representa una forma de resistencia: una relación que no se deja reducir a la utilidad ni a la inmediatez (p. 47).

Han subraya que el amor, lejos de ser una emoción efímera, puede constituirse como una respuesta ética y política frente a la crisis de sentido y la instrumentalización de los vínculos.

Objetivos

Objetivo general

Analizar cómo el amor puede constituirse en un principio articulador entre metafísica y ética en las filosofías de Santo Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, a partir de sus respectivas concepciones de participación ontológica y alteridad ética, con el fin de proponer una comprensión del sentido de la fe que responda a la crisis de sentido contemporáneo.

Objetivos específicos

Explicar la noción de amor como perfección participada en la Cuarta Vía de Santo Tomás de Aquino, integrando las categorías de acto puro, participación y caridad como virtud teologal.

Desarrollar el concepto de responsabilidad ante el Otro en Emmanuel Lévinas, enfocando el papel del rostro, la huella del infinito y la heteronomía ética en la constitución del sujeto.

Establecer puntos de convergencia y complementariedad entre la metafísica participativa tomista y la ética levinasiana, especialmente en torno a la noción de trascendencia, donación y apertura.

Marco Teórico

El Amor en la tradición clásica medieval

A lo largo de la historia del pensamiento, el amor ha sido abordado desde múltiples perspectivas: como pasión, virtud, impulso natural o principio metafísico. En la tradición clásica, Platón lo concibe como deseo de lo bello y lo eterno:

El amor es deseo de poseer lo bello para siempre. (...) El amor no es bello ni bueno por sí mismo, sino que es hijo de la pobreza y del recurso, siempre en busca de lo que le falta. (...) El amante asciende desde la belleza de un cuerpo a la belleza de todos los cuerpos, luego a la belleza de las almas, de las leyes, de los conocimientos, hasta alcanzar la belleza en sí, que no nace ni muere, que no aumenta ni disminuye (Platón, 385–370 a. C.).

Platón, a través de *Diotima*, presenta el amor (*érōs*) como un impulso ascendente que parte del deseo sensible y culmina en la contemplación de la belleza eterna: no se trata de mera posesión, sino de un movimiento ontológico hacia lo inteligible.

Aristóteles, por su parte, conceptualiza el amor en términos de amistad y virtud. En la *Ética a Nicómaco* escribe:

La amistad perfecta es la de los buenos, aquellos que son semejantes en virtud; pues desean el bien el uno del otro en cuanto son buenos. [...] Esta amistad es duradera, porque se funda en lo que es estable: la virtud. Y además, es desinteresada, porque cada uno ama al otro por lo que es, no por lo que puede obtener (*Ética a Nicómaco*, VIII, 3, 1156b7–1157a5).

Aristóteles distingue tres tipos de amistad —por utilidad, por placer y por virtud— y considera ética y verdadera la amistad fundada en la virtud, porque implica reciprocidad

en el bien. Esta concepción dialoga con la tradición cristiana: Tomás de Aquino incorpora una dimensión teologal al hablar de *caritas* como amistad con Dios fundada en la comunicación del bien divino; así, tanto en la tradición aristotélica como en la tomista, el amor verdadero se vincula con la virtud y la afirmación del ser del otro.

Estas perspectivas clásicas permiten trazar una genealogía filosófica del amor: desde el anhelo platónico por lo eterno, pasando por la reciprocidad ética aristotélica, hasta la participación ontológica en el ser divino en Tomás de Aquino.

El amor en la filosofía moderna

Charles Taylor (1989) observa que, en la modernidad, el amor fue fragmentado entre lo emocional (sentimiento privado) y lo normativo (imperativo moral), perdiendo con ello su potencia ontológica: “hemos llegado a ver el amor ya sea como una cuestión de sentimiento privado o como un imperativo moral, pero hemos perdido de vista su profundidad ontológica, su poder para moldear la identidad y el sentido” (p. 52). No obstante, dicha fractura reduce el amor a función o afecto y lo despoja de su capacidad para estructurar la identidad humana.

En la corriente contemporánea, autores como Jean-Luc Marion (2017) recuperan la primacía del amor desde una fenomenología de la donación. Marion afirma:

El amor precede al ser, porque da sin esperar retorno. No se funda en la reciprocidad ni en la posesión, sino en la donación absoluta. El amante se expone sin garantía, sin cálculo, sin medida. En este riesgo, el amor revela su primacía: no como objeto de conocimiento, sino como fenómeno que excede toda objetividad (p. 89).

Marion propone que el amor es un fenómeno saturado, una manifestación que desborda las categorías objetivas de la experiencia y que por ello no puede ser reducido a las categorías ontológicas tradicionales.

Contraste entre Tomas de Aquino y Emanuel Lévinas

Tomás de Aquino desarrolla una ontología del amor fundada en la noción de participación. En la *Suma Teológica* afirma que:

La caridad, como virtud teologal infundida por Dios, ordena los actos de todas las virtudes, tanto morales como intelectuales, hacia el fin último del ser humano, que es la unión plena y beatífica con Dios. En este orden, no actúa como una virtud entre otras, sino como forma de todas ellas, dándoles su orientación definitiva y su valor sobrenatural. Así, cada acto virtuoso, cuando está informado por la caridad, se convierte no solo en expresión de rectitud moral, sino en participación real en el amor divino que nos une a Dios como fin último (S. Th., II-II, q. 23).

Para Tomás, la caridad no es solo una virtud entre otras: es la forma que organiza y orienta las virtudes hacia el bien supremo. Desde su metafísica del *esse*, Dios (*ipsum esse subsistens*) comunica el ser a las criaturas; la caridad es, entonces, participación en ese flujo comunicativo del ser, y constituye el principio moral que orienta y perfecciona la voluntad humana.

En la lectura de Cornelio Fabro la ontología tomista se interpreta desde la categoría del don. El ser no se posee ni se domina, sino que se recibe y se comunica en un acto originario de amor. Fabro (1999) ha señalado: “la estructura del ser como participación revela una ontología del don: el ser no se afirma por sí mismo, sino que se difunde por amor, y este amor se convierte en principio de inteligibilidad del orden creado” (Fabro,

1999). Desde esta perspectiva, el amor no es un agregado afectivo al orden metafísico: es el principio que hace inteligible la creación y su orientación hacia el bien.

Josef Pieper (2000) complementa esta visión cuando afirma que: “la caridad no es una emoción, sino una participación en la voluntad divina que ama el bien en sí” (p. 112). Pieper subraya la diferencia entre afecto subjetivo y participación ontológica donde la caridad transforma la voluntad humana al orientarla hacia la bondad misma del ser, estableciendo una relación directa entre amor y orden moral.

En estas lecturas (Tomás, Fabro y Pieper) se defiende la tradición tomista donde el amor no es periférico ni meramente afectivo, sino fundamento ontológico y principio ético. La caridad actúa como estructura integradora de la vida moral y como expresión de la participación del ente finito en el ser divino.

Emmanuel Lévinas (2006), por contraste, propone una ruptura con la tradición ontológica: sitúa la ética como filosofía primera, a partir de la interpelación del rostro del Otro. Lévinas sostiene que:

La relación con el rostro es una relación con una realidad que se evade de toda categoría, que rompe con la idea que el yo puede tener de sí mismo, y que lo pone en cuestión. Esta relación es ética (p. 15).

Para Lévinas, la alteridad del Otro no se reduce a una diferencia dentro del ser; es una exterioridad irreductible que interpela y funda una responsabilidad previa a toda elección o conocimiento.

En *Totalidad e infinito*, Lévinas (2006), habla sobre el amor sin esperar el retorno del otro, afirma lo siguiente:

Amar es dar sin esperar retorno, es ofrecer sin cálculo, sin garantía, sin apropiación. El amor no se dirige a una totalidad que se posea, sino a una alteridad que se respeta. En el amor, el yo se despoja de sí mismo, se expone, se entrega, sin esperar que el otro le devuelva nada. Esta donación es asimétrica, porque el otro no está obligado a corresponder. Y sin embargo, en esa asimetría se revela la ética (p. 105).

Lévinas (1993) relaciona esa apertura con la fecundidad, entendida como apertura al porvenir y a la alteridad generativa. De acuerdo con otra formulación dice que: “la responsabilidad por el otro, anterior a toda elección, a toda libertad, es la estructura misma de la subjetividad” (p. 138). En este marco, el amor no es reciprocidad ni fusión, sino un exceso que desborda la economía del intercambio: “El amor no es ni fusión ni reciprocidad, sino exceso: desborda toda medida justa, toda economía del intercambio” (p. 142, traducción personal).

Diversos estudiosos interpretan y amplían el legado levinasiano. Fernández Guerrero (2014) señala que:

La alteridad, en el pensamiento de Emmanuel Lévinas, no se reduce a una diferencia categorial ni a una variación dentro del mismo. Es una exterioridad absoluta que interpela éticamente, desestabilizando la identidad del yo y fundando la responsabilidad (p. 45).

De Ita Rubio (2023) subraya que, para Lévinas, la trascendencia es prioritaria en el plano ético: “La verdadera trascendencia no se alcanza por la contemplación del ser, sino por la respuesta al rostro del otro, que me llama desde una altura infinita y me constituye éticamente” (p. 67). Gil Jiménez (2020) resume esta línea cuando afirma: “la ética no es

una rama de la filosofía, sino su fundamento. Es anterior al ser, porque nace de la interpelación del rostro del otro, que me obliga antes de que yo pueda decidir” (p. 63).

Ponzio (1996), por otro lado, advierte sobre el riesgo de caer en un ontología totalizante: “La ontología, al pretender comprender al otro dentro del horizonte del ser, corre el riesgo de reducirlo, de totalizarlo, de negarle su exterioridad irreductible. La ética comienza allí donde la ontología se detiene” (p. 58).

Según Trujillo Werner (2018), la trascendencia como participación es la siguiente: “La trascendencia en Tomás de Aquino no se concibe como evasión del mundo, sino como participación creciente en el ser divino (...)” (Werner, 2018). Esta afirmación corrige una lectura dualista o escapista de la trascendencia. En lugar de entenderla como ruptura entre lo divino y lo creado, Werner muestra que en Tomás la trascendencia se realiza desde dentro del ser, como una intensificación ontológica. La criatura no abandona el mundo para alcanzar a Dios, sino que participa cada vez más plenamente del ser divino, fuente de todo lo que existe, mediante su perfeccionamiento. Esto implica una metafísica de la comunión: el mundo no es obstáculo, sino mediación. La plenitud ontológica no se opone a lo creado, sino que lo sostiene y lo llama a más. Werner (2017) agrega, frente a la ética teleológica y orden moral lo siguiente: “El fin último del hombre es el bien supremo, que es Dios; y toda acción moral se ordena a ese fin por medio de las virtudes (...)” (Werner, 2017).

Aquí se articula la dimensión teleológica de la ética tomista: el obrar humano no es autónomo ni arbitrario, sino orientado hacia un fin último que trasciende lo inmediato. Las virtudes no son meras disposiciones psicológicas, sino hábitos que ordenan la voluntad y la razón hacia Dios como *summum bonum*. En este marco, la moral no es cumplimiento de normas, sino participación en el orden del ser. Cada acto virtuoso es una cooperación con la

gracia que conduce al fin último. La ética, entonces, se convierte en camino ontológico: el bien moral es anticipación del bien divino.

Martínez (2020) propone un dinamismo inherente del *esse* en la primacía del amor: “El *esse* es el acto por el cual la criatura participa del ser divino... se orienta hacia el bien por medio del amor (...)” (Martínez, 2020). Profundiza en la estructura dinámica del *esse* tomista. El ser no es una posesión estática, sino un acto que vincula a la criatura con Dios. Esta participación no se agota en la existencia, sino que se perfecciona en el amor, que mueve la voluntad hacia el bien. El amor, en este contexto, no es sentimiento ni adorno ético, sino principio ontológico: es lo que permite que el ser creado se dirija libremente hacia su plenitud en Dios. Así, el amor no solo perfecciona la voluntad, sino que revela el telos cristiano del ser: la unión con Dios como acto de comunión.

Estas tres citas, leídas en conjunto, ofrecen una síntesis poderosa: la trascendencia es participación, la ética es camino hacia el bien supremo, y el amor es el dinamismo que vincula el ser con su perfección.

La comparación entre ambas tradiciones (tomista y levinasiana) revela dos rutas distintas hacia lo absoluto: Tomás desde la participación ontológica en el ser divino; Lévinas desde la apertura ética al Otro. En Tomás, la alteridad se inscribe en una lógica de comunión y orden; en Lévinas, la alteridad irrumpe como desestabilización que funda la responsabilidad. Aun cuando las formulaciones difieren radicalmente, ambas convergen en desplazar la visión del amor como mero sentimiento: muestran que el amor es estructura constitutiva —ontológica en Tomás, ética en Lévinas— que condiciona la existencia y la subjetividad.

Fundamentos del enfoque compartido

1. El amor en Tomás de Aquino es participación y trascendencia ontológica. La metafísica del *esse* explica cómo la criatura recibe el ser de quien es el Ser por esencia (S. Th., I, q. 2, a. 3). En la llamada “Cuarta Vía”, Tomás argumenta que los grados de perfección observados implican la existencia de un ser máximo que causa las perfecciones; dentro de este marco, el amor aparece como el dinamismo de la voluntad orientado al bien supremo, expresión del movimiento participativo del ente hacia Dios.
2. Para Lévinas, el amor es responsabilidad ética ante la alteridad irreductible. El rostro del Otro no pertenece al campo de la ontología categorial, sino que constituye una llamada que pone en cuestión al sujeto y lo constituye éticamente. Amar es dar sin esperar retorno y asumir una responsabilidad que excede la reciprocidad y la economía del intercambio (Lévinas, 1982, p. 89; Lévinas, 2006a, p. 105).
3. La convergencia teórica reside en reconocer que el amor tiene una dimensión estructural: en Tomás, estructural ontológica (participación, orden teleológico); en Lévinas, estructural ética (responsabilidad, apertura al Otro). Ambos enfoques sustentan la tesis de que el amor no es mero afecto sino categoría fundante del ser y de la ética.

Este estudio se sitúa en la intersección entre la metafísica tomista y la ética fenomenológica contemporánea. Al analizar el amor como categoría filosófica capaz de vincular dos formas de trascendencia (ontológica y ética), se pretende mostrar que la caridad tomista y la responsabilidad levinasiana no son meramente doctrinas contrapuestas, sino perspectivas complementarias que iluminan, cada una desde su eje, la profundidad constitutiva del amor en la existencia humana. La ontología del don (Fabro), la participación en el *esse* (Tomás), la fenomenología del exceso (Marion) y la ética de la alteridad (Lévinas) conforman un marco teórico robusto que fundamenta la hipótesis

central: el amor configura tanto la estructura del ser humano como su apertura moral en relación con el Otro.

Si bien las trayectorias conceptuales difieren, la síntesis propuesta en este marco teórico orienta la metodología y las categorías analíticas de la investigación en los siguientes puntos:

1. Considerar la caridad como principio ontológico que informa la teleología moral
2. Analizar la responsabilidad hacia el otro como fenómeno que desborda las categorías ontológicas

Evaluar cómo estas configuraciones teóricas iluminan prácticas éticas concretas y la construcción de la subjetividad cristiana contemporánea.

Antecedentes

Patrística y tradición mística

En la tradición patrística, Dionisio Areopagita concibe el amor como principio dinámico que estructura la relación entre las criaturas y Dios. Para Dionisio, todo lo que existe participa del ser divino y, por esa participación, es movido por el amor hacia su origen trascendente. El amor es fuerza unificadora que impulsa al ser hacia la plenitud, en una ascensión que es simultáneamente ontológica, ética y contemplativa (Dionisio, 1990). Esta visión inaugura una comprensión del amor como categoría fundante, que no se reduce a emoción o virtud moral, sino que constituye el dinamismo mismo de la existencia.

Conexión: Dionisio abre la línea que Tomás de Aquino profundizará, mostrando que el amor es principio estructurante del ser y no mero afecto.

Escolástica medieval

Tomás de Aquino desarrolla esta tradición al articular la caridad como virtud teologal que ordena todas las demás hacia el fin último: la unión con Dios. En su metafísica, Dios es *ipsum esse subsistens*, el ser mismo subsistente, que comunica el ser por amor (Aquino, 1988). La caridad, en este marco, no es emoción periférica, sino participación en la vida divina que transforma la voluntad humana.

Cornelio Fabro interpreta la ontología tomista desde la categoría del don, mostrando que el ser no se afirma por sí mismo, sino que se difunde por amor (Fabro, 1999). Josef Pieper complementa esta visión al afirmar que la caridad no es una emoción, sino participación en la voluntad divina que ama el bien en sí (Pieper, 1991).

Conexión: Aquí se consolida la visión del amor como principio ontológico, base para el diálogo con Lévinas.

Filosofía clásica y moderna

Platón, en el *Symposium*, concibe el amor como impulso ascendente hacia lo eterno: desde la belleza sensible hasta la contemplación de la belleza en sí, que no nace ni muere (Platón, 2003). Aristóteles, en la *Ética a Nicómaco*, lo entiende como amistad fundada en la virtud, estable y desinteresada (Aristóteles, 1999).

En la modernidad, Charles Taylor observa que el amor se fragmenta entre lo emocional y lo normativo, perdiendo su potencia ontológica y su capacidad para moldear la identidad y el sentido (Taylor, 1989). Esta fractura reduce el amor a función o afecto, despojándolo de su densidad filosófica.

Conexión: Esta genealogía muestra cómo el amor se fue reduciendo en la modernidad, lo que hace urgente recuperar su densidad ontológica y ética.

Filosofía contemporánea

Jean-Luc Marion recupera la primacía del amor desde una fenomenología de la donación. Para él, el amor precede al ser porque da sin esperar retorno, excediendo toda objetividad (Marion, 2017). Byung-Chul Han, en *Hiperculturalidad y La sociedad del cansancio*, interpreta el amor como resistencia frente a la lógica del rendimiento y la fragmentación cultural (Han, 2005, 2012). Judith Butler, en *Precarious Life*, subraya que la interdependencia y la vulnerabilidad compartida son la condición misma de la vida ética, y que el amor puede ser una forma de resistencia frente a la deshumanización (Butler, 2004).

Conexión: Estos autores contemporáneos refuerzan la idea de que el amor no es privado ni efímero, sino respuesta ética y política frente a la crisis del sentido.

Emmanuel Lévinas y estudios recientes

Emmanuel Lévinas desplaza la centralidad ontológica hacia la ética, situando el amor como responsabilidad infinita ante el rostro del Otro. El Otro no se reduce a

diferencia categorial, sino que es exterioridad irreductible que interpela y funda la subjetividad: “Amar es dar sin esperar retorno, una donación asimétrica que revela la ética” (Lévinas, 1982).

Fernández Guerrero (2014) destaca que la alteridad en Lévinas no se reduce a variación dentro del ser, sino que desestabiliza la identidad del yo. De Ita Rubio (2023) subraya que la verdadera trascendencia se alcanza en la respuesta al rostro del Otro. Gil Jiménez (2020) afirma que la ética no es una rama de la filosofía, sino su fundamento, anterior al ser.

Conexión: Lévinas ofrece un contrapunto fecundo al pensamiento tomista, desplazando la ontología hacia la ética y mostrando que el amor es responsabilidad irreductible.

Síntesis

Los antecedentes muestran que el amor ha sido pensado como principio estructurante del ser y de la ética desde la patrística hasta la filosofía contemporánea. La presente investigación se inscribe en esa línea, proponiendo un diálogo hermenéutico-comparativo entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, para mostrar cómo la participación ontológica y la responsabilidad ética convergen en la experiencia liminar del amor.

Metodología

La metodología hermenéutica-comparativa adoptada en este trabajo se fundamenta en la propuesta de Paul Ricoeur (1998), quien sostiene que comparar no es buscar una síntesis inmediata, sino abrirse al otro y dejar que su forma de pensar transforme la nuestra. La comparación filosófica es, por tanto, una mediación interpretativa que exige hospitalidad: acoger la diferencia sin neutralizarla. Maurice Merleau-Ponty complementa esta visión al afirmar que comprender es comparar sin reducir, respetando el estilo propio de cada autor y evitando imponerle una lógica ajena. Hans-Georg Gadamer, por su parte, introduce la noción de “fusión de horizontes”, donde el diálogo hermenéutico no elimina la distancia, sino que la mantiene viva como condición de una comprensión más profunda.

En este sentido, la hermenéutica-comparativa combina la interpretación profunda de textos con el análisis sistemático de similitudes y diferencias, respetando el contexto y la singularidad de cada tradición. No se trata de contrastar ideas de manera externa, sino de comprenderlas desde dentro, para luego ponerlas en diálogo que revele tensiones fecundas y nuevas perspectivas. Esta metodología invita a escuchar con atención, interpretar con respeto y aprender del otro sin perder lo que lo hace único.

Ruta metodológica

1. Análisis textual y exegético: Lectura directa de las obras fundamentales de Tomás de Aquino (*Summa Theologiae*, *Summa contra Gentiles*, *De Veritate*, *De Potentia Dei*).
2. Estudio de los textos clave de Emmanuel Lévinas (*Totalidad e infinito*, *De otro modo que ser*).

3. Comparación filosófica sistemática: Establecimiento de ejes temáticos comunes — trascendencia, relación, donación, perfección, alteridad— e identificación de convergencias y tensiones entre las concepciones tomistas y levinasianas del amor.
4. Evaluación crítica de los marcos ontológicos y éticos que sustentan cada postura.
Síntesis conceptual y elaboración reflexiva: articulación del amor como categoría que excede su dimensión afectiva para revelarse como principio estructurante del ser y de la relación ética con el otro.

Hospitalidad filosófica

La hermenéutica-comparativa se concibe como una mediación interpretativa entendida en términos de hospitalidad. Según Ricoeur (1997), la hospitalidad del pensamiento consiste en dejarse interpelar por el pensamiento del otro, aceptando que este pueda modificar el propio sin reducirlo ni neutralizarlo. Esta actitud abre espacios de diálogo fecundo entre perspectivas diversas, especialmente en contextos interculturales o interreligiosos, donde la alteridad se acoge como fuente de enriquecimiento.

El amor como categoría hermenéutica

Desde este enfoque, el amor se presenta como principio estructurante del ser y de la relación ética con el otro. Jean-Luc Marion (2017) afirma que “el amor no es una pasión entre otras, sino la forma misma en que el sujeto se constituye como tal, en la donación sin reserva que lo expone a su propia desaparición como ego”. Emmanuel Lévinas (1982) añade que amar es dar sin esperar retorno, una responsabilidad infinita que funda al sujeto en su vulnerabilidad ante el rostro del otro.

En Tomás de Aquino, el amor no es una emoción secundaria, sino el principio dinámico que mueve la voluntad hacia el bien, en analogía con el modo en que el ser mueve la naturaleza. Dios, como **ipsum esse subsistens**, comunica el ser por amor, y la caridad

(*caritas*) se define como amistad del hombre con Dios, virtud teologal que ordena todas las demás hacia el fin último.

Así, el amor es simultáneamente ontológico y ético: perfecciona el ser del sujeto en su orientación al bien y funda la responsabilidad en su relación con Dios y con los demás. En diálogo con Lévinas, la visión tomista ofrece una base metafísica para pensar la responsabilidad como participación en el bien, mientras que Lévinas radicaliza esta perspectiva desde la alteridad ética.

Propósito comparativo

La propuesta metodológica busca explorar, mediante un ejercicio hermenéutico-comparativo, la posibilidad de pensar el amor como fundamento ético y ontológico, reconociendo tanto las convergencias como las tensiones entre ambas tradiciones. Más que resolverlas, se pretende abrir un espacio de reflexión donde el amor, en su doble dimensión, pueda ser comprendido como principio de sentido que interpela la filosofía contemporánea en su núcleo más profundo.

Tomás de Aquino: el amor como principio ontológico y virtud teologal

Introducción

Patricia Astrorquiza Fierro (2002), presenta una fundamentación Metafísica del Amor en Santo Tomás de Aquino que dice lo siguiente:

Para el Angélico, el amor no es otra cosa que complacencia del apetito en el bien (S. Th., I-II, q. 26, aa. 1–2). Esta complacencia no se reduce a una pasión sensible ni a una inclinación moral, sino que expresa el dinamismo del ser en cuanto tal: el amor es el modo en que el ser creado participa del bien, y esta participación se ordena ontológicamente hacia el Bien absoluto, que es Dios. En este sentido, el amor no es accesorio ni accidental, sino principio de perfección entitativa, vínculo entre el esse participado y su fuente trascendente (p. 142)

Esta afirmación sitúa el amor en el corazón mismo de la metafísica tomista. No se trata de una emoción pasajera ni de una virtud ética aislada, sino de una manifestación del acto de ser. En Tomás, el *esse* es el principio por el cual la criatura existe, y esa existencia no es estática: está orientada hacia el bien, que es su perfección. El amor, entonces, es el movimiento interno del ser hacia su plenitud, no simplemente un sentimiento, sino una participación en el orden del ser.

Astrorquiza subraya que esta participación no es accidental ni periférica: es ontológica, es decir, pertenece al modo mismo en que el ser creado se relaciona con Dios. El amor es el vínculo que une el ser participado (la criatura) con el ser pleno (Dios), y lo hace en clave dinámica, como proceso de perfección. En este marco, el amor no es solo principio ético, sino principio entitativo, lo que significa que perfecciona el ser mismo en su orientación hacia el Bien absoluto.

Esta perspectiva permite articular una comprensión del amor como participación en la plenitud ontológica de Dios, quien es *ipsum esse subsistens* (S. TH. I, q. 2, a. 3). En la *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino formula la Cuarta Vía como una demostración de la existencia de Dios a partir de los grados de perfección observables en los entes creados. No se limita a una función lógica o apologética, sino que revela una estructura ontológica participativa, donde el ser finito remite a un ser absolutamente perfecto, causa de toda bondad, verdad y nobleza: “Hay algo que es lo más verdadero, lo mejor, lo más noble, y en consecuencia, lo más ente; y esto llamamos Dios” (S. Th., I, q. 2, a. 3). No solo concibe a Dios como el ser máximo, sino como fuente de toda perfección. En este marco, el amor, como orientación de la voluntad hacia el bien, se comprende como manifestación intensiva del ser participado, una expresión dinámica de la tendencia del ente hacia su plenitud.

Cornelio Fabro (1999), en su ontología del don y perfección intensiva dice: “La estructura del ser como participación revela una ontología del don: el ser no se afirma por sí mismo, sino que se difunde por amor, y este amor se convierte en principio de inteligibilidad del orden creado” (p. 87). Fabro interpreta la Cuarta Vía como una puerta hacia una ontología del don, donde el ser no es propiedad ni sustancia cerrada, sino donación intensiva que se comunica por amor. El amor, en este sentido, no es afecto ni virtud moral, sino el principio que estructura la relación entre el ser finito y el ser divino, revelando una lógica de comunión y perfección.

Frederick Copleston (2013) hablando sobre la perfección y dependencia ontológica declara que: “Los grados de perfección implican una dependencia ontológica: lo que es menos perfecto participa de lo que es más perfecto. Esta participación culmina en el ser absolutamente perfecto, que es Dios” (p. 213, traducción personal del Inglés).

Copleston subraya que la Cuarta Vía no solo demuestra la existencia de Dios, sino que expone la estructura jerárquica del ser, donde cada grado inferior participa del superior. Esta lógica de participación implica que el amor, como tendencia hacia el bien supremo, es también una manifestación ontológica, una forma de perfección que une la voluntad con el ser.

Por lo tanto, la Cuarta Vía, al partir de los grados de perfección, no solo conduce a la afirmación de Dios como ser absolutamente perfecto, sino que revela una estructura participativa del ser, donde cada ente tiende hacia su plenitud por medio del amor. En este contexto, el amor no es una emoción ni una virtud aislada, sino la manifestación más alta del ser participado, el dinamismo que une ontología y ética en una orientación hacia el bien supremo.

Fabro y Copleston coinciden en que esta vía ofrece una clave interpretativa para comprender el amor como donación ontológica, como perfección intensiva que estructura la relación entre el sujeto, el otro y lo absoluto. Este enfoque demuestra que el amor, en su forma más radical, es principio de comunión, responsabilidad y trascendencia.

Teoría de la participación

La teoría de la participación ocupa un lugar central en la metafísica de Tomás de Aquino:

Así como el sol es luminoso por su propia naturaleza, y el aire se vuelve luminoso al participar de la luz del sol, sin participar de la naturaleza del sol; así solo Dios es el ser por esencia, porque su esencia es su ser; mientras que toda criatura es ser por participación. (*De Veritate*, q. 29, a. 5)

La imagen del sol y el aire es clave en la metafísica tomista: Dios es el Ser mismo subsistente (*ipsum esse subsistens*), y las criaturas existen en la medida en que participan de ese Ser. No poseen el ser por sí mismas, sino que lo reciben como don.

Así, la participación en Aquino no es meramente lógica o analógica, sino intensiva y real: los seres creados son efectos del ser divino, que se comunica como perfección. Esta participación implica una dependencia ontológica radical, pero también una apertura hacia la plenitud. En este sentido, el amor aparece como una forma privilegiada de participación, en cuanto tiende hacia el bien y expresa el dinamismo del ser en acto.

Según Pieper (2002): “Amar algo o a alguna persona significa dar por ‘bueno’, llamar ‘bueno’ a ese algo o a ese alguien. Ponerse de cara a él y decirle: ‘Es bueno que existas, es bueno que estés en el mundo’” (p. 166). Esta frase condensa el amor como caridad, como afirmación ontológica del otro en su ser, no por utilidad ni placer, sino por participación en el amor divino. Pieper no reduce el amor a afecto ni a ética, sino que lo sitúa en el plano del ser: amar es reconocer y afirmar el valor ontológico del otro, como Dios lo hace. Es decir, con la mirada de Dios. Aquino diría que este amor es el acto más perfecto de la voluntad, porque se ordena directamente al fin último. Pieper, está traduciendo en lenguaje existencial lo que el aquinate formula metafísicamente el amor como participación en el *esse* divino, que afirma al otro no por lo que hace, sino por lo que es.

De esta manera, podríamos articular la participación ontológica en tres niveles del amor según la tradición tomista (y Pieper):

1. Amor como pasión sensible (*eros*): Es el nivel más básico, vinculado al apetito sensitivo. Se trata de una inclinación natural hacia lo agradable, lo placentero, lo deseado. Este amor es espontáneo, pero necesita ser ordenado por la razón.

2. Amor como elección racional (*amor voluntatis*): Aquí el amor se convierte en acto de la voluntad, guiado por la razón. Es el amor que elige el bien del otro, que se compromete con la virtud y que puede sostenerse incluso en ausencia de placer.
3. Amor como participación en el amor divino (*caritas*): Es el nivel más alto: el amor teologal, infundido por Dios, que une al ser humano con el Bien absoluto. Este amor no solo busca el bien del otro, sino que lo ama en Dios y por Dios, como participación en el mismo amor con que Dios ama.

Esta estructura permite comprender el amor como una perfección que no se agota en lo afectivo, sino que se funda en la misma lógica del ser.

Sobre la constatación empírica de los grados de perfección en los entes creados Aquino observa que algunos seres son más o menos buenos, verdaderos o nobles que otros:

La cuarta vía se toma de los grados que se encuentran en las cosas. Pues se encuentra en las cosas algo más y menos bueno, y verdadero, y noble, y así otras cosas semejantes. Pero este más y este menos se dice de las cosas en cuanto que se aproximan más o menos a lo máximo. Así, caliente se dice de aquello que se aproxima más al máximo calor. Hay algo, por tanto, que es verísimo y óptimo y nobilísimo; y, en consecuencia, es el máximo ser y a éste le llamamos Dios. (S. Th I, q.2, a.3)

Esta vía parte de una constatación empírica: en el mundo creado observamos grados de perfección, unos seres son más o menos buenos, verdaderos, nobles, bellos, entre otras perfecciones. Tomás, influido por Aristóteles y el neoplatonismo, sostiene que estos grados implican una referencia a un máximo, como el calor remite al fuego. Decimos que algo es

“más verdadero” o “más noble” en la medida en que participa más plenamente de la verdad o la nobleza. Esto implica que hay un referente absoluto.

Lo que es “máximamente tal” en un género es causa de todo lo que participa de ese género. Así como el fuego causa todos los calores, Dios, el Ser por esencia, causa todo ser, toda bondad, toda verdad. Las criaturas no poseen el ser, la bondad o la verdad por esencia, sino por participación. Dios, en cambio, es el mismo Ser, la misma Bondad, la misma Verdad.

Esta vía se enlaza directamente con la teoría de la participación, como diría Dionisio Areopagita (500 d. C.): “Dios es el bien por encima de todo bien”. Es decir, que los entes creados son buenos, verdaderos o nobles en grados diversos porque participan de esas perfecciones que existen plenamente en Dios., y todo lo que es bueno lo es por participación.

En el artículo “Lectura intensiva de la Cuarta Vía” de Alain Contat (2014), se presenta la interpretación fabriana como una afirmación ontológica, no moral ni estética:

La graduación aplicada a perfecciones trascendentales, el bien, lo verdadero, lo noble, debe leerse en referencia al máximo. Esta clave de lectura exige una metafísica de la participación, donde el ser se realiza intensivamente en Dios como *actus essendi* (p. 103).

Como explica Fabro, los entes “son seres” por participación, pero “no son el ser” subsistente (Fabro, 1999, p. 87). Decimos entonces que tienen el acto de ser sin ser el ser”. Fabro entiende que los entes finitos participan del ser en grados diversos, y que esta participación exige una fuente absoluta, Dios, en quien el ser se realiza plenamente, no en cantidad sino en intensidad.

La Cuarta Vía no debe interpretarse como una mera gradación moral o estética, sino como una afirmación ontológica. Los entes finitos participan del ser en grados diversos, lo que exige una fuente absoluta de perfección. Esta perfección no es cuantitativa, sino intensiva, es decir, se refiere al modo en que el ser se realiza plenamente en Dios como *actus essendi*. En este sentido, la vía se convierte en una clave hermenéutica para comprender la metafísica tomista como una ontología de la participación.

En el comentario de Tomás de Aquino a “*De Divinis Nominibus*” de Dionisio Areopagita (1950), específicamente en el capítulo 4, Aquino comenta:

El bien se difunde por sí mismo y por el ser. Y como la difusión es una acción, toda acción procede de la esencia mediante una potencia. Por eso, el bien se dice según una cierta potencia añadida a la esencia. (cap. IV, lectio 1)

Tomás interpreta la afirmación de Dionisio, “el bien es difusivo de sí”, como una expresión ontológica, no meramente afectiva. La difusión del bien implica acción, y toda acción procede del ser en acto. Por tanto, Dios, como el Bien por esencia, se difunde en las criaturas mediante el acto de ser. El amor, lejos de ser una emoción añadida, es la manifestación necesaria de esa perfección ontológica: Dios ama porque es el Ser pleno, y su amor es causa del ser en los entes creados. Esta lógica permite releer las demás vías tomistas (especialmente la cuarta) como expresiones de dependencia ontológica, donde el grado de perfección en los entes remite al acto puro de ser que es Dios.

En la cuestión 20 de la *Suma Teológica*, Santo Tomás de Aquino desarrolla una reflexión sistemática sobre el amor divino. El Doctor Angélico sostiene que Dios ama todas las cosas en cuanto son efectos de su bondad, pues “el amor de Dios es causa de la bondad de las cosas” (S. Th., I, q.20, a.2). En este sentido, nada existe fuera del alcance de su amor,

ya que la existencia misma de las criaturas depende de él. Sin embargo, Tomás aclara que este amor no se distribuye de manera uniforme: Dios ama más a aquellas criaturas que participan en mayor medida de su perfección.

Así, los seres racionales son objeto de un amor superior, y entre ellos, los justos reciben un grado más alto de benevolencia, pues “Dios ama más a los mejores” (S. Th. I, q.20, a.3). El amor divino, por tanto, sigue un orden jerárquico proporcional a la bondad reflejada en cada ser. Aquino subraya que Dios no ama a las criaturas más que a sí mismo, ya que su amor infinito se dirige primariamente al Bien supremo que es Él mismo. El amor a las criaturas es derivado de ese amor originario, en cuanto ellas participan de la bondad divina (S. Th., I, q.20, a.4).

La cuestión 20 muestra que el amor de Dios es universal, jerárquico y causal: universal porque abarca todo lo creado, jerárquico porque se ordena según la perfección de cada ser, y causal porque es la raíz de la existencia y del bien de las criaturas. Desde esta perspectiva, el amor humano también puede entenderse como participación intensiva en el ser divino. Aunque limitado y mediado por la voluntad y el intelecto, el amor humano tiende hacia el bien en cuanto refleja la estructura misma del ser. Esta cuestión subraya que dicha tendencia no es accidental, sino connatural: el ser humano ama porque está ontológicamente orientado hacia el bien, y en última instancia, hacia Dios como plenitud del ser.

La Cuarta Vía son argumentos racionales de la fe que no solo demuestra la existencia de Dios, sino que establece el marco ontológico, es decir la esencia del ser como una perfección del amor participado en Dios. Esta vía permite articular una metafísica del amor donde la participación, la perfección y la alteridad se entrelazan en una estructura

relacional que fundamenta tanto la ética como la antropología metafísica de Tomas de Aquino. *El Amor en Dios: Simplicidad, Voluntad y Perfección Ontológica*

De acuerdo con Tomas de Aquino, la concepción del amor en Dios, no puede entenderse como una emoción o afecto en sentido humano, sino como un acto puro de voluntad que brota de la perfección ontológica del ser divino. En la *Summa Theologiae*, Aquino afirma que “amar pertenece a la voluntad, y Dios ama todas las cosas por cuanto las hace participar de su bondad” (S. TH. I, q. 20, a. 1). Esta afirmación revela que el amor divino no es una reacción, sino una causa: Dios ama en tanto comunica el ser, y lo hace por esencia, no por accidente.

Simplicidad divina

Según Tomás de Aquino, la simplicidad divina es uno de los atributos fundamentales de Dios. Significa que Dios no está compuesto de partes, ni físicas ni metafísicas. Esta doctrina se desarrolla principalmente en la *Summa Theologiae*, Parte I, Cuestión 3, donde Aquino afirma que: “Dios es absolutamente simple, porque en Él no hay composición de partes, ni de materia y forma, ni de esencia y existencia, ni de género y diferencia” (S. Th. I, q.3, a.7).

Tomás de Aquino sostiene que Dios es absolutamente simple, lo que implica que no tiene cuerpo ni materia, no está compuesto de esencia y existencia, no posee accidentes ni potencialidad, y no puede ser dividido lógicamente en género y diferencia. En su *Summa Theologiae*, afirma que “Dios es acto puro, sin mezcla de potencia” y que “en Él, la esencia y la existencia son lo mismo” (S. Th. I, q.3, a.1 y 8). La simplicidad divina implica que Dios no tiene cuerpo ni materia: No está compuesto como los seres físicos. No hay distinción entre esencia y existencia: En las criaturas, “lo que son” (esencia) y “que sean” (existencia) son distintos; en Dios, *esse* y *essentia* son idénticos. No hay accidentes ni

potencialidad: Dios es *actus purus*, acto puro sin mezcla de potencia. No hay composición lógica: No se puede dividir a Dios en género y diferencia como se hace con los conceptos finitos.

La Unidad perfecta de Dios, la simplicidad divina, garantiza que Dios es absolutamente uno, sin división ni cambio. Es inmutable y eterno al no tener partes, Dios no cambia ni se corrompe. Como *ipsum esse subsistens*, Dios es la causa del ser en todo lo creado, sin depender de nada. Los entes creados participan del ser, pero Dios *es* el Ser mismo, sin composición ni derivación. La simplicidad divina garantiza que el amor, la justicia, la sabiduría y el poder en Dios no son partes ni añadidos, sino expresiones del mismo acto de ser.

En Dios no hay composición entre esencia y existencia, ni entre potencia y acto. Dios es acto puro (*actus purus*), y por tanto, su amor no se distingue de su ser. Como señala Aquino: “En Dios, el amor no es algo añadido, sino que es idéntico a su esencia” (S. Th. I, q. 3, a. 3). Esta simplicidad implica que todos los atributos divinos, ser, bondad, sabiduría, amor entre otros son uno y el mismo en la realidad divina, aunque se distingan conceptualmente (Pieper, 2000).

Aquino acentúa que esta unidad ontológica permite entender el amor como perfección intensiva, no como cualidad accidental. En efecto, si Dios es *ipsum esse subsistens*, entonces su amor es también subsistente, es decir, no derivado ni condicionado. Fabro, interpreta esta estructura como una “ontología del don”, donde el ser se comunica por amor, y el amor es la forma más alta de participación (Fabro, 1999).

La voluntad divina, en este contexto, no es arbitraria ni voluntarista. Aquino sostiene que Dios quiere el bien de las criaturas porque ama su propia bondad reflejada en ellas (S. Th. I, q. 19, a. 4). El amor divino es, por tanto, ejemplar y final: ejemplar porque

las criaturas son amadas en cuanto reflejan el modelo divino; final porque el amor orienta todas las cosas hacia Dios como su fin último. Esta doble dimensión del amor revela su carácter estructurante en la metafísica tomista.

Además, el amor en Dios no se limita a la creación, sino que se extiende a la conservación y perfección de los seres. Como afirma Aquino en *De Veritate*: “Dios ama más intensamente cuanto más perfecta es la participación del ser” (q. 22, a. 1). Esta afirmación implica una gradación ontológica del amor divino, donde la intensidad del amor corresponde al grado de perfección del ente amado. Aquino subraya que esta gradación no contradice la simplicidad divina, sino que expresa la diversidad de los efectos del amor en las criaturas.

Desde esta perspectiva, el amor divino se convierte en principio de inteligibilidad para la creación, la providencia y la moral. Todo lo que existe, existe porque es amado por Dios, y todo lo que tiende al bien, tiende hacia el amor como plenitud del ser. Esta visión permite articular una metafísica relacional, donde el amor no es un añadido ético, sino el fundamento ontológico de toda realidad.

En la simplicidad divina: “Dios es amado como el fin último, en quien está la felicidad del hombre” (S. Th. II-II, q. 23, a. 1). Es decir, que la voluntad como acto puro, y la perfección intensiva del ser convergen en Tomás de Aquino para ofrecer una concepción del amor como principio ontológico. Este amor no es una emoción ni una virtud aislada, sino la expresión más alta del ser en acto, que se comunica, conserva y perfecciona por participación.

El Amor como Causa Ejemplar, Formal y Final

En la metafísica de Tomás de Aquino, el amor no solo se manifiesta como acto de voluntad divina, sino que opera como causa:

Dios ama todas las cosas que existen. No hay ninguna cosa que no participe en algún grado de la bondad, y por eso, en cuanto participa de la bondad, existe y es amable. Por consiguiente, Dios ama todas las cosas que existen. Pero no las ama como nosotros, que no amamos sino el bien que está en las cosas, sino que su amor es causa de la bondad en las cosas. Porque nosotros amamos el bien que ya está en ellas, mientras que Dios ama infundiendo y creando el bien en ellas. Así, pues, es necesario decir que Dios ama todas las cosas, y ama más unas que otras. Porque ama más aquellas en las que hay mayor participación de su bondad. Y si no ama más a unas que a otras, no habría en ellas mayor bondad. Por tanto, como Dios ama todas las cosas, y su amor es causa de la bondad en ellas, resulta que ama más a aquellas en las que hay más bondad. (S. Th. I, q. 20, a. 2).

Encontramos tres niveles interrelacionados en este pasaje: ejemplar, formal y final. Esta triple causalidad permite comprender el amor como principio estructurante del orden del ser, no como un mero atributo afectivo. Como causa ejemplar, Dios ama a las criaturas en cuanto reflejan su bondad. Por cuanto las hace participar de su bondad. Esta participación no es accidental, sino ejemplar. Las criaturas son amadas porque reproducen, de modo limitado, el modelo divino (Fabro, 1999). El amor ejemplar implica que el ser creado tiene una estructura intencional, orientada hacia el bien como imagen del ser perfecto.

El amor también actúa como causa formal en cuanto constituye la estructura interna del ser participado. En Dios, el amor es idéntico al ser; en las criaturas, el amor es una perfección que participa del ser divino. Esta dimensión formal del amor se vincula con la idea de que “el bien es difusivo de sí” (*bonum diffusivum sui*), lo que implica que el amor

es la forma en que el ser se comunica y se actualiza en los entes finitos. (*De divinis nominibus*, c. 4)

Como causa final en cuanto orienta todas las cosas hacia Dios como su fin último. En *Summa Contra Gentiles* (III, c. 17), Aquino sostiene que “todo lo que existe tiende hacia Dios como su bien supremo”. El amor, en este sentido, no es solo principio de origen, sino también de retorno: las criaturas son llamadas a participar en la plenitud del ser por medio del amor. Esta teleología amorosa revela que el universo no es un sistema cerrado, sino una estructura abierta al don y a la comunión. Aquino enfatiza que esta triple causalidad del amor permite superar la dicotomía entre metafísica y ética. El amor no es un imperativo moral impuesto desde fuera, sino una exigencia ontológica que brota del modo mismo en que el ser se comunica. En este marco, la caridad (*caritas*) no es una virtud añadida, sino la forma más alta de participación en el ser divino, como se desarrollará en la siguiente sección. Además, esta estructura causal del amor permite articular una antropología relacional, donde el ser humano no se define por la autosuficiencia, sino por la apertura al otro y al Absoluto. El amor, como causa ejemplar, formal y final, funda una ética de la alteridad que prepara el terreno para el diálogo con Emmanuel Lévinas, cuya filosofía también concibe la relación con el otro como experiencia fundante.

En cuanto a la caridad como participación humana en el amor Divino. Según la antropología teológica de Tomás de Aquino, la virtud de la caridad (*caritas*) ocupa un lugar central como forma suprema de participación humana en el amor divino:

La caridad no es otra cosa que cierta participación en el amor divino, por el cual Dios se ama a sí mismo. De ahí que no pueda haber caridad en los demonios, porque están apartados de este amor por el pecado. (S. Th. II-II, q. 23, a. 2, ad. 2)

La caridad, desde este enfoque, no se trata de una virtud moral, sino de una virtud teologal que une ontológicamente al ser humano con Dios, en tanto que Dios es el bien supremo y el fin último de toda criatura racional. Aquino afirma que “la caridad es la forma de todas las virtudes” (S. Th. II-II, q. 23, a. 8), lo que implica que no solo perfecciona el obrar moral, sino que configura la estructura misma del alma en su orientación hacia Dios. Esta afirmación, recogida también en su obra, revela que la caridad no es una virtud funcional, sino una participación intensiva en el ser divino, que transforma ontológicamente al sujeto que ama.

Así, la perspectiva de la participación en la caridad puede entenderse como una elevación del amor natural hacia el orden sobrenatural. El amor humano, limitado por la contingencia y la imperfección, es asumido y perfeccionado por la gracia, que permite al sujeto amar como Dios ama. Como señala Fabro (1999), esta transformación no es meramente ética, sino ontológica: el sujeto participa en el acto mismo del ser divino por medio del amor.

Aquino, destaca que esta participación no elimina la libertad humana, sino que la plenifica. Es decir, que la caridad, como virtud infusa, no sustituye la voluntad, sino que la eleva hacia su objeto último: el bien divino. En este sentido, la caridad no es una imposición externa, sino una connaturalidad ontológica con el bien amado. Pieper (2000) interpreta esta connaturalidad como una “afinidad espiritual” que permite al sujeto reconocer y amar el bien en cuanto reflejo del ser perfecto.

Además, la caridad tiene una dimensión relacional que trasciende el vínculo con Dios y se extiende al prójimo. En *Summa Theologiae*, Aquino sostiene que:

El amor al prójimo se funda en el amor a Dios: pues amamos al prójimo por Dios.

Por tanto, de este mismo hecho de amar a Dios, se sigue que amemos al prójimo por caridad. (S. Th., II-II, q. 25, a. 1, ad. 2)

Lo que implica que el otro es amado no como medio, sino como fin en sí mismo, en cuanto participa del ser divino. Esta afirmación prepara el terreno para una ética de la alteridad, donde el amor al otro se convierte en expresión de la participación ontológica en Dios. La caridad, según Aquino, no se limita a la esfera de la vida de fe, sino que informa toda la vida moral. En efecto, la caridad orienta las virtudes cardinales, da forma a la justicia, y funda la esperanza. Esta centralidad de la caridad permite articular una antropología integral, donde el ser humano no se define por la autonomía, sino por la comunión. Amar, en este marco, es existir plenamente.

La caridad en Tomás de Aquino no es una virtud decorativa, sino la expresión más alta de la participación humana en el amor divino:

La caridad une al hombre con Dios, en cuanto que por ella ama a Dios. Ahora bien, el amor de Dios hace al hombre partícipe de la vida eterna, que consiste en el gozo de Dios. Por eso, la caridad es causa de la vida eterna.

(S. Th., II-II, q. 23, a. 2)

Esta participación transforma ontológicamente al sujeto, orienta su obrar moral, y funda una ética relacional que reconoce al otro como portador de dignidad ontológica.

Como afirma Aquino.

Amor y Ley Natural: implicaciones éticas del orden ontológico

En la filosofía moral de Tomás de Aquino, la ley natural ocupa un lugar fundamental como expresión racional del orden ontológico inscrito en la criatura humana:

La ley natural no es otra cosa que la luz del entendimiento infundida en nosotros por Dios, por medio de la cual conocemos lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. Esta luz o esta ley fue dada por Dios en la creación. (*In Sententias*, II, d. 24, q. 2, a. 3)

Esta ley, es definida por Aquino como: “La ley natural es la participación de la ley eterna en la criatura racional”. (S. Th. I-II, q. 91, a. 2) No estamos hablando de una norma impuesta desde fuera, sino una manifestación del dinamismo interno del ser hacia el bien. En este marco, el amor no se presenta como una opción ética entre otras, sino como el principio que orienta la voluntad hacia su plenitud ontológica.

Tomas de Aquino subraya que la ley natural no puede entenderse sin referencia al amor como principio estructurante. En efecto, si el bien es difusivo de sí (*bonum diffusivum sui*), entonces el obrar humano, en cuanto racional y libre, está ontológicamente orientado hacia el bien amado. Esta orientación no es accidental ni extrínseca, sino connatural: el ser humano ama porque participa del ser, y el ser tiende por naturaleza hacia su plenitud.

Aquino sostiene que: “la voluntad tiende naturalmente hacia el bien universal” (S. Th. I-II, q. 1, a. 7). Lo anterior implica que el amor es el motor del obrar moral. La ley natural, en este sentido, no es una lista de preceptos, sino una estructura teleológica que guía la acción hacia el bien común, la justicia, y la comunión con Dios. Como señala Pieper (2000), esta visión permite superar el legalismo ético y recuperar una moral fundada en la verdad del ser.

Así, el amor al prójimo no es una exigencia ética secundaria, sino una expresión directa de la ley natural. En *Summa Theologiae*, Aquino afirma que “el amor al prójimo se funda en el amor a Dios” (II-II, q. 25, a. 1). Significa que la alteridad no es una amenaza

para la identidad, sino su condición de posibilidad. Amar al otro es reconocer su dignidad ontológica como ser participado, y por tanto, como imagen del bien divino.

El Doctor Angélico, también destaca que esta estructura ética del amor tiene implicaciones políticas y sociales. La ley natural, al fundarse en el amor, exige una organización social orientada al bien común, al respeto de la dignidad humana, y a la promoción de la virtud. En este sentido, la ética tomista no es individualista ni voluntarista, sino relacional y comunitaria: el amor funda la justicia, y la justicia preserva el amor. Además, la ley natural permite articular una pedagogía del amor, donde la formación moral no se limita a la obediencia, sino que busca cultivar la virtud mediante la participación en el bien. La caridad, como virtud teologal, perfecciona esta pedagogía al orientar el corazón humano hacia Dios, y por extensión, hacia el prójimo.

No obstante, la ley natural en Tomás de Aquino no puede separarse del amor como principio ontológico y ético que exige ser manifestada en la caridad: “La ley nueva es la gracia del Espíritu Santo, que se manifiesta en la caridad” (S. Th. I-II, q. 106, a. 1). El obrar humano, en cuanto racional y libre, está estructurado por el dinamismo del ser hacia el bien, y este dinamismo se expresa en el amor. Amar, en este marco, es cumplir la ley del ser, y por tanto, realizar la vocación ontológica del ser humano en comunión con Dios y con los demás.

Como cierre de este capítulo podemos observar que el pensamiento de Tomás de Aquino muestra que el amor no es un sentimiento accesorio ni una virtud aislada, sino el principio ontológico que dinamiza el ser y lo orienta hacia su plenitud. A través de la teoría de la participación y la Cuarta Vía, el Aquinate revela que toda criatura existe en tanto participa del ser divino y es amada por Dios, quien es *ipsum esse subsistens*. El amor, en este marco, se convierte en vínculo entre el *esse* participado y su fuente trascendente,

manifestándose como donación intensiva y perfección entitativa. La caridad, como virtud teologal, expresa la forma más alta de esta participación, uniendo al ser humano con Dios y con el prójimo, y configurando la estructura misma de la vida moral y comunitaria.

De este modo, la metafísica tomista del amor articula una ontología del don que trasciende lo afectivo y lo ético, mostrando que amar es afirmar la existencia del otro y reconocer su dignidad ontológica. El amor se presenta como causa ejemplar, formal y final: principio que origina, estructura y orienta toda realidad hacia el Bien absoluto. Esta visión no solo fundamenta la ética y la ley natural, sino que ofrece un horizonte para comprender la comunidad humana como participación en el amor divino. Con ello, Tomás de Aquino prepara el terreno para el diálogo con Emmanuel Lévinas, donde la dimensión ontológica del amor se encontrará con la exigencia ética de la alteridad, enriqueciendo la reflexión sobre el amor como fundamento de la existencia y de la sociedad contemporánea.

El Amor y la Alteridad en Emmanuel Lévinas

Introducción

El pensamiento de Emmanuel Lévinas irrumpe como una crítica radical a la ontología tradicional, desplazando el centro de gravedad filosófico desde el ser hacia la ética. En lugar de partir del ente, Lévinas parte del Otro: no como objeto de conocimiento, sino como presencia que convoca, desestabiliza y descentra al Yo. El rostro del Otro no se deja reducir ni tematizar; aparece como una manifestación que interpela sin mediaciones, una epifanía que exige respuesta (Lévinas, 1991).

Esta exigencia no se formula en términos de reciprocidad ni de justicia distributiva, sino como una vocación ética que excede toda medida. El Otro no solicita, reclama. No argumenta, irrumpe. Su rostro no es simplemente distinto: es una alteridad que resiste toda síntesis, una diferencia que desborda el lenguaje del ser (Lévinas, 1961). En esta irrupción, el Yo se constituye como sujeto ético, no por elección, sino por exposición: está expuesto a una demanda que no puede eludir.

La responsabilidad que nace de este encuentro no tiene límites. Es una responsabilidad sin clausura, una apertura infinita que no se agota en el acto, sino que se renueva en cada mirada, en cada herida, en cada silencio. El Yo no responde para liberarse, sino para permanecer abierto. Esta apertura es fecunda: engendra sentido, transforma la subjetividad, inaugura una ética que no necesita fundamentos ontológicos porque se funda en la vulnerabilidad compartida.

Lévinas no niega el ser, pero lo desborda. Su propuesta no es una ontología negativa, sino una ética afirmativa que reconoce que el sentido no se encuentra en la totalidad, sino en la relación. El rostro del Otro es la grieta por donde se filtra lo infinito, el

lugar donde la trascendencia se hace carne, donde la filosofía se convierte en responsabilidad.

Según Heidegger en *Introducción a la metafísica*, (1935): “Desde Parménides, el ser ha sido pensado como lo uno, lo permanente, lo inteligible, lo que no cambia”. Significa que el pensamiento occidental ha privilegiado el ser como lo uno, lo idéntico, lo inteligible. Incluso Heidegger, cuando intenta recuperar el sentido del ser, lo hace desde la apertura del *Dasein*. Lévinas (1982), más radical en este sentido, denuncia que la ontología tiende a totalizar, a reducir al Otro a lo mismo, anulando su exterioridad: “La ontología, que reduce al Otro a lo mismo, es injusta. La justicia comienza con la alteridad irreductible” (p. 89).

Por esta razón, el pensamiento de Emmanuel Lévinas (1961), representa un giro radical en la tradición filosófica occidental:

La relación con el otro no es ontológica, es ética. La ética no es una rama de la filosofía, sino la filosofía primera. La relación con el Otro no se establece a partir del ser, sino que lo precede: es una relación metafísica (p. 57).

Más explícitamente, porque desplaza el centro de la reflexión desde el ser hacia la ética, rompiendo con una línea dominante que va desde Parménides y Platón, pasando por Aristóteles, hasta Heidegger, donde la ontología ha sido considerada la base de toda filosofía.

Así, la responsabilidad ética no es una consecuencia del conocimiento ni de la libertad, sino su condición de posibilidad. Esta inversión rompe con la idea clásica de que el sujeto se constituye primero como ente autónomo y luego se relaciona con los demás:

La relación con el rostro es una relación con una realidad que se evade de toda categoría, que rompe con la idea que el yo puede tener de sí mismo, y que lo pone en cuestión. Esta relación es ética. (Lévinas (2006), p. 15).

Para Lévinas (2003) el rostro del Otro no es objeto de conocimiento, sino presencia que interpela, que exige una respuesta. “El rostro del otro me prohíbe matar. Es la presencia que me obliga, que me llama, que me constituye.” (p. 142). Esta interpelación, no se basa en la libertad del yo, sino que constituye al yo como responsable. El sujeto no se afirma en el ser, sino que se descentra en la responsabilidad. Lévinas (1991) propone una ética como filosofía primera: “La ética no es una rama de la filosofía, sino que es la filosofía primera”. (p. 89) Considera que la significación no nace del ser, sino de la relación con el Otro. Esta relación es irreductible, vulnerable y trascendente: no puede ser tematizada ni poseída, solo acogida.

La des-centralidad del yo

En este sentido, el pensamiento levinasiano desestabiliza la centralidad del yo, rompe con la lógica del dominio y propone una subjetividad fundada en la responsabilidad infinita. Este giro no solo transforma la ética, sino que reconfigura toda la arquitectura filosófica, abriendo un espacio para pensar el amor, la justicia y la hospitalidad como fundamentos del sentido. En este marco, el amor no se concibe como una categoría ontológica ni como una pasión interior, sino como una responsabilidad infinita ante el rostro del Otro. De acuerdo con Lévinas (2006):

La relación con el otro no es ontología, sino ética. No se trata de comprender al otro como ente dentro del horizonte del ser, sino de responder a su presencia que me interpela, que me obliga, que me constituye (p. 47).

Esta afirmación condensa el giro radical que Lévinas propone en la tradición filosófica occidental: la relación con el Otro no puede ser pensada desde la ontología, es decir, desde categorías del ser, del conocimiento o de la identidad, sino desde la ética, entendida como responsabilidad incondicional. El Otro no se presenta como objeto de saber, sino como rostro que interpela, que exige una respuesta antes de toda libertad, elección o comprensión.

En lugar de preguntar “¿qué es el ser?”, Lévinas pregunta “¿qué significa responder al Otro?”. Esta inversión convierte la ética en filosofía primera, y redefine la subjetividad no como autonomía, sino como exposición y vulnerabilidad ante el Otro. (Lévinas, 1991)

La relación ética, no es una derivación de la ontología, sino su superación ética en Lévinas (1961):

La relación con el otro no es ontología, sino ética. No se trata de comprender al otro como ente dentro del horizonte del ser, sino de responder a su presencia que me interpela, que me obliga, que me constituye (p. 47).

El sujeto no se constituye por afirmación de sí, sino por desposesión: “Amar es dar sin esperar reciprocidad, sin siquiera preocuparse por la respuesta del otro. Amar es decir ‘aquí estoy’.” (Lévinas, 1982, p. 89)

Es decir, que el sujeto se constituye por apertura a una alteridad que no puede ser reducida ni tematizada. El amor, no es deseo ni reciprocidad, sino responsabilidad infinita, una forma de decir “aquí estoy” ante el rostro que me llama. La anterior afirmación condensa el núcleo del giro levinasiano en la filosofía contemporánea. La relación con el Otro no puede ser comprendida desde las categorías del ser, la identidad o la totalidad, sino desde la responsabilidad ética que antecede al conocimiento, a la libertad y a la voluntad.

El Otro irrumpe como rostro, como presencia que desestabiliza la identidad del yo y lo constituye en su vulnerabilidad. La relación con el Otro no es simétrica ni recíproca: es asimétrica, porque el Otro me interpela antes de que yo pueda elegir, decidir o comprender. Esta interpelación funda la ética como filosofía primera, desplazando el centro de la reflexión desde el ser hacia la responsabilidad infinita. Desde este marco, el amor no es deseo ni posesión, sino respuesta incondicional.

En Lévinas (1982), uno de los momentos más intensos de su filosofía es el rostro del Otro: “El rostro no es visto, es escuchado. Su desnudez es lenguaje. Y ese lenguaje no pide nada menos que una respuesta: no matarás.” (p. 89.) No como imagen sino como categoría. Como una presencia que interpela éticamente. El rostro no se comunica por medio de conceptos, sino por su vulnerabilidad desnuda, que se manifiesta como lenguaje silencioso, como llamada que exige respuesta. Así las cosas, Lévinas rompe con la tradición filosófica que ha privilegiado el conocimiento como fundamento de la relación con el otro. En lugar de conocer al otro, el sujeto es llamado por él. El rostro no se presenta como objeto de percepción, sino como epifanía ética: una aparición que desestabiliza la soberanía del yo y lo constituye como responsable. (Lévinas, 1991)

La frase “no matarás” no es aquí una norma impuesta desde fuera, sino la orden originaria que brota de la presencia del otro. El rostro, en su fragilidad, prohíbe la violencia, exige cuidado, y funda la ética como respuesta incondicional. Esta prohibición no es producto de una deliberación racional, sino una vocación anterior a la libertad, que revela que el sujeto está ya comprometido antes de decidir. Desde esta perspectiva, el amor no es deseo ni reciprocidad, sino responsabilidad infinita. El rostro del otro no se posee ni se tematiza: se acoge, y en esa acogida, el yo se descentra, se expone, se convierte en sujeto ético. (Levinas, 1991)

Para Lévinas el rostro (*visage*), es entendido no como una entidad física o psicológica, sino como una epifanía ética que interpela al sujeto. El rostro del Otro se presenta como lo absolutamente otro, lo que no puede ser reducido ni tematizado, y cuya aparición desestabiliza la soberanía del yo. “El rostro habla. Habla, y me llama. Su llamada es una orden: no matarás” (Lévinas, 1982/1991, p. 89).

Esta interpelación no es producto de una decisión libre, sino una responsabilidad anterior a la libertad. El sujeto no elige responder al Otro; es ya responsable antes de toda elección. Esta anterioridad ética revela que el yo no es primero, sino segundo: su identidad se constituye en la respuesta al Otro. El amor, en este marco, no es una emoción ni una reciprocidad, sino una asimetría radical donde el yo se des-centra para acoger al Otro.

Desde este enfoque, el rostro del otro implica una ruptura con la lógica del ser. El rostro no pertenece al orden ontológico, sino que lo desborda: es “más allá del ser” (*au-delà de l'être*), como afirma Lévinas en *De otro modo que ser* (1974/2006). Transcendencia que no es abstracta, sino concreta: se manifiesta en la vulnerabilidad, la desnudez, y la precariedad del Otro, que exige una respuesta ética.

El amor como apertura al rostro del otro

El amor, entonces, no se funda en la identificación ni en la fusión, sino en la apertura a una alteridad que no puede ser poseída. Como señala Lévinas (1982-1991): “El amor no es fusión, ni siquiera conocimiento. Es dar sin cálculo, sin espera, sin garantía. Es responder a una llamada que no cesa, que me precede y me desborda.” (p. 105). La concepción del amor como responsabilidad infinita transforma la ética en una experiencia de desposesión, donde el sujeto se constituye en el servicio al Otro. El rostro del Otro revela una ética del amor que no se basa en el ser, sino en la trascendencia. Es una ética interpela al sujeto desde fuera, lo convoca a una responsabilidad que no puede ser delegada,

y funda una antropología relacional donde el amor es vocación y no propiedad. (Lévinas, 1991) Esta concepción prepara el terreno para una crítica a la ontología clásica y para un diálogo profundo con la metafísica participativa de Tomás de Aquino.

En la filosofía de Emmanuel Lévinas, el amor no se concibe como apropiación ni como fusión entre sujetos, sino como una apertura radical hacia el Otro, marcada por la desposesión del yo. Esta concepción se distancia de las nociones clásicas de amor como reciprocidad o unidad, y propone en su lugar una ética del amor como acogida, hospitalidad y vulnerabilidad: “El amor no es fusión ni posesión. Es el movimiento que me saca de mí mismo, que me hace rehén del otro, sin esperar recompensa ni retorno.” (Lévinas, 1991, p. 105).

El amor, en este marco, se vincula estrechamente con el deseo metafísico, entendido como una orientación hacia lo absolutamente otro, que no puede ser satisfecho ni poseído. A diferencia del deseo sensible, que busca la consumación en el objeto, el deseo metafísico permanece abierto, inagotable, y se dirige hacia el Infinito. Como señala Lévinas (2006): “El deseo metafísico no se apaga con la satisfacción. No es carencia, sino exceso. No busca llenar un vacío, sino responder a una presencia que no se deja poseer” (p. 33).

Es decir, que tiende a totalizar, a reducir lo otro a lo mismo. El amor, como experiencia ética, desestabiliza esta lógica al introducir una relación asimétrica, donde el yo no domina, sino que se expone. El filósofo francés, resalta que esta desposesión no es pérdida, sino condición de posibilidad para una relación auténtica: el amor no se realiza en la fusión, sino en la distancia fecunda que preserva la alteridad.

Lévinas (2006) desarrolla esta idea en *Totalidad e infinito*, donde afirma que “el amor no se realiza en la identificación, sino en la fecundidad, en la apertura al porvenir” (p. 267). La fecundidad, en este contexto, no se refiere únicamente a la procreación, sino a la

capacidad de acoger al Otro como portador de futuro, como alteridad que transforma al sujeto sin absorberlo. El amor, entonces, es tiempo, espera y promesa.

Según Lévinas (1991), el amor no es una categoría ontológica, sino una experiencia ética que se sitúa “más allá del ser” (*au-delà de l'être*). En *De otro modo que ser*, Lévinas (2006) insiste en que la relación con el Otro no puede ser comprendida desde la ontología, sino desde la responsabilidad: “La subjetividad es responsabilidad por el Otro, anterior a toda elección, anterior a toda libertad”. (p. 15) La concepción del amor como apertura y desposesión permite articular una antropología relacional, donde el sujeto no se define por la autonomía, sino por la acogida. Amar, en este marco, es exponerse, es dejarse afectar por el sufrimiento del Otro, es responder sin garantías. Esta ética del amor transforma la subjetividad en vulnerabilidad activa, en disponibilidad infinita.

En síntesis, el amor en Lévinas no es posesión ni reciprocidad, sino desposesión y apertura. Es deseo metafísico que no se consume, sino que se renueva en cada encuentro con el rostro del Otro. Esta concepción desafía la lógica ontológica del ser y propone una ética de la responsabilidad como fundamento de la relación amorosa. Amar, en este sentido, es acoger al Otro como irreductible, como portador de infinito.

Critica ontológica

La filosofía de Emmanuel Lévinas se caracteriza por una crítica radical a la ontología como paradigma dominante en la tradición occidental. En *De otro modo que ser*, Lévinas (2006) afirma que: “La relación con el otro no se establece en el horizonte del ser, sino que lo desborda. El rostro del otro me pone en cuestión, me obliga, me constituye” (p. 47). Esta afirmación implica que el Otro no puede ser comprendido ni tematizado desde las categorías del ser, sino que se manifiesta como exterioridad absoluta, como epifanía que

exige una respuesta. El rostro del Otro, en su desnudez y vulnerabilidad, no se deja reducir a concepto: es presencia que interpela, que convoca a la responsabilidad.

Lévinas entiende que esta trascendencia no es abstracta ni metafísica en sentido clásico, sino concreta y encarnada. El Otro se presenta en su precariedad, en su sufrimiento, en su necesidad. Esta presencia no puede ser ignorada ni neutralizada: exige una respuesta ética que antecede a toda deliberación. Como señala Lévinas (2006): “la responsabilidad por el Otro es anterior a la libertad, anterior al ser” (p. 15). Dicha crítica del ser implica una reconfiguración de la subjetividad. El yo no se constituye como centro autónomo, sino como sujeto para el Otro, como vulnerabilidad activa. La subjetividad, en este marco, no es poder ni dominio, sino exposición y acogida. El amor, entonces, no es afirmación del yo, sino apertura al Otro como portador de infinito. “El amor no se realiza en la posesión, sino en la fecundidad, en la apertura al porvenir” (Lévinas, 2006a, p. 267).

Desde esta perspectiva, la ontología es insuficiente para comprender la relación ética. El ser, en cuanto totalidad, tiende a cerrar, a reducir, a neutralizar la alteridad. La ética, en cambio, abre, desestabiliza, transforma. El amor, como experiencia ética, se sitúa en esta apertura: es relación sin síntesis, sin fusión, sin clausura. Amar es responder al Otro sin apropiarlo, sin reducirlo, sin absorberlo.

Es decir, que la trascendencia del Otro en Lévinas implica una crítica profunda al paradigma ontológico. El amor, como experiencia ética, se sitúa más allá del ser, en la responsabilidad infinita que el rostro del Otro suscita. Esta concepción prepara el terreno para un diálogo fecundo con Tomás de Aquino, cuya ontología del amor puede ser contrastada y enriquecida desde esta perspectiva ética.

En la filosofía de Emmanuel Lévinas, el amor no se agota en el encuentro ético con el rostro del Otro, sino que se abre a una exterioridad infinita que desestabiliza la

subjetividad y funda la responsabilidad (Aguirre García & Jaramillo Echeverri, 2006). Esta noción, desarrollada especialmente en *Totalidad e infinito*, permite comprender el amor como apertura al futuro, como relación que no se clausura en la inmediatez del presente, sino que engendra continuidad, responsabilidad y trascendencia (Lévinas, 2006). La fecundidad, en este marco, no se reduce a la procreación biológica, sino que expresa una estructura temporal donde el sujeto se des-centra para acoger al Otro como portador de futuro. Lévinas (2006) afirma que “la fecundidad es una relación con el misterio del tiempo, con el porvenir que no está contenido en el presente” (p. 268). Esta afirmación revela que el amor no es posesión ni síntesis, sino apertura a lo que no puede ser anticipado ni controlado.

Lévinas explica que esta concepción de la fecundidad implica una crítica a la ontología clásica, que tiende a reducir el tiempo al ser, y el futuro a la repetición del presente. En contraste, Lévinas propone una temporalidad ética, donde el amor introduce una discontinuidad, una ruptura con la lógica de este. El Otro, en su alteridad radical, no puede ser previsto ni absorbido: es portador de una novedad que transforma al sujeto desde fuera.

Para Lévinas (2006), el amor fecundo es también amor responsable con la alteridad del otro: “La fecundidad es la relación con el Otro en cuanto Otro, en cuanto no puede ser reducido a mí” (p. 269). La apertura al futuro no es neutral ni abstracta, sino marcada por una responsabilidad infinita que el rostro del Otro suscita. Esta relación no se basa en la reciprocidad, sino en la asimetría: el yo es responsable por el Otro antes de toda elección.

La fecundidad introduce una dimensión generacional en la ética del amor. El hijo, como figura del porvenir, representa la alteridad que no puede ser poseída ni prevista. En este sentido, el amor fecundo es también amor generativo, donde el sujeto se abre a una

continuidad que lo excede. Continuidad que no es biológica, sino ética: es la transmisión de la responsabilidad, la apertura a una historia que no se clausura en el yo.

Levinas subraya que el amor como fecundidad permite articular una antropología relacional, donde el sujeto no se define por la autonomía, sino por la apertura al Otro y al futuro. Amar, en este marco, es engendrar sentido, es acoger la alteridad como fuente de novedad, es responder a una llamada que no cesa (Lévinas, 2006). Esta ética del amor transforma la temporalidad en vocación, y la historia en responsabilidad.

La fecundidad en Lévinas no es una función biológica ni una categoría ontológica, sino una experiencia ética que articula el amor como apertura al porvenir. El sujeto que ama no se encierra en sí mismo, sino que se proyecta hacia el Otro como misterio, como alteridad irreductible, como futuro que interpela. Esta concepción prepara el terreno para una comparación profunda con Tomás de Aquino, cuya visión del amor también implica una teleología, aunque desde una estructura ontológica distinta.

Como balance de este capítulo, puede sostenerse que el pensamiento de Emmanuel Lévinas desplaza el centro de la filosofía desde la ontología hacia la ética, mostrando que el amor no puede reducirse a deseo, posesión o reciprocidad, sino que se manifiesta como responsabilidad infinita ante el rostro del Otro. La subjetividad no se constituye por afirmación de sí, sino por exposición y vulnerabilidad: el yo es llamado, descentrado y constituido por la exigencia ética que irrumpe en la presencia del Otro. En este marco, el amor se entiende como apertura radical, como hospitalidad que acoge sin cálculo y como fecundidad que se proyecta hacia el futuro, preservando la alteridad irreductible.

De este modo, la filosofía levinasiana ofrece una crítica profunda a la tradición ontológica occidental, que tiende a totalizar y neutralizar la diferencia. Frente a ello, Lévinas propone una ética como filosofía primera, donde el amor se convierte en vocación

y servicio, en respuesta que antecede a la libertad y al conocimiento. Amar, en este horizonte, es decir “aquí estoy” ante el Otro, asumir su fragilidad como propia y abrirse a una trascendencia que desborda el ser. Esta concepción prepara el terreno para el diálogo con Tomás de Aquino, mostrando que el amor, ya sea como participación ontológica o como responsabilidad ética, constituye el fundamento de la existencia y de la convivencia humana.

Diálogo y contraste entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas sobre el Amor

Introducción

Este diálogo imaginario entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas se sitúa en el umbral entre la metafísica y la ética, entre el ser como plenitud y el rostro como herida. Ambos pensadores, separados por siglos y tradiciones, convergen en torno a una pregunta radical: ¿puede el amor fundarse en el ser sin reducir al otro? Desde la ontología participativa de Tomás hasta la ética de la responsabilidad en Lévinas, se despliega una tensión fecunda entre comunión y desbordamiento, entre la luz del ser y la sombra del infinito.

Tomás de Aquino afirma que Dios no ama porque las criaturas ya existen, sino que las criaturas existen porque Dios las ama. Esta afirmación encierra una estructura metafísica profunda: el amor divino es causa del ser, no su consecuencia. En sus palabras, “Dios da el ser a las cosas según la capacidad de su naturaleza” (S. Th., q.105, a.5, ad. 1). Es decir, que cada criatura recibe el ser conforme a su disposición ontológica. Esta participación no es uniforme, sino jerárquica, reflejando la sabiduría divina que ordena el universo como una escala de perfecciones.

En esta jerarquía, Dios es el *ipsum esse subsistens*, mientras que las criaturas participan del ser en grados diversos. Los ángeles, las almas humanas, los animales, las plantas y los minerales existen porque han sido amados en su modo propio. El amor humano, en tanto participa del amor divino, se orienta hacia el bien y se perfecciona en la caridad (*caritas*), que une al sujeto con Dios y con el prójimo: “La caridad es una amistad del hombre con Dios, fundada en la comunicación de la bienaventuranza” (S. Th. II-II, q.23, a.1).

Esta visión implica que el amor no es una reacción afectiva, sino una estructura ontológica: el ser mismo es donado por amor. La criatura no se impone al Creador; es llamada a existir por una voluntad amorosa que la sostiene en su modo propio. El universo, entonces, no es una suma de entes, sino una sinfonía de participaciones, donde cada ser refleja, según su medida, la bondad divina.

Lévinas, por su parte, desconfía de toda ontología que pretenda contener al otro en categorías del ser. Para él, el rostro del otro irrumpe como exceso, como lo que no puede ser reducido ni tematizado. La ética, y no la ontología, es la filosofía primera. El otro no es simplemente un ente entre otros, sino una llamada infinita que interpela al yo y lo descentra. El amor, en este marco, no es comunión ni participación, sino responsabilidad: una respuesta que nunca se agota, que nunca se justifica en el ser.

El rostro no se deja poseer ni comprender; es lo que exige sin violencia, lo que convoca sin absorción. En este sentido, el amor levinasiano no parte de la plenitud del ser, sino de la herida de la alteridad. Es un amor que no se funda en la esencia, sino en la trascendencia del otro. El sujeto no se afirma en el encuentro, sino que se despoja, se entrega, se responsabiliza. El amor no es comunión, sino asimetría.

Lévinas no niega el ser, pero lo relativiza ante la urgencia del otro. El ser puede volverse totalitario si no se abre a la alteridad. Por eso, el rostro es lo que interrumpe la ontología, lo que exige justicia, lo que revela una dimensión más alta que el ser: la ética como hospitalidad.

¿Reducción o revelación?

Aquí emerge la tensión central del diálogo: ¿puede el amor fundado en el ser respetar la alteridad radical del otro? Aquino ve en el ser una donación amorosa que funda

la comunión. Lévinas ve en el otro una alteridad que resiste toda comunión ontológica. Para Tomás, el amor une; para Lévinas, el amor responde. ¿Son estas visiones irreconciliables?

Tal vez no. Si el ser en Tomás es participación, y no posesión, entonces el amor puede ser comunión sin absorción. Y si la alteridad en Lévinas es revelación, y no negación, entonces el rostro puede ser signo de una trascendencia que no excluye el ser, sino que lo desborda.

Ambos coinciden en que el amor no se agota en la utilidad ni en la reciprocidad. Es lo que funda y lo que interpela, lo que une y lo que des-centra. La diferencia está en el punto de partida. Aquino parte del ser como plenitud que se dona; Lévinas parte del otro como herida que exige.

Esta convergencia simbólica permite pensar el amor como una fuerza que no reduce, sino que revela. Un amor que participa del ser sin clausurar al otro, que responde al rostro sin negar la comunión. Un amor que es caridad y responsabilidad, ser y exceso, luz y herida.

En Aquino, el amor es causa del ser y se perfecciona en la caridad que une al sujeto con Dios y con el prójimo. En Lévinas, el amor es respuesta al otro, una responsabilidad infinita que no se justifica en la ontología. Pero en ambos, el amor es lo que trasciende la lógica del intercambio, lo que funda una relación que no se agota en el conocimiento ni en la posesión.

Este diálogo no busca una síntesis total, sino una apertura simbólica: pensar el amor como don sin dominio, como comunión sin absorción, como responsabilidad sin clausura. En ese espacio, la metafísica y la ética se tocan sin confundirse, y el pensamiento se vuelve hospitalidad.

El diálogo entre Tomás y Lévinas no concluye en resolución, sino en resonancia. El amor, en su misterio, se muestra como el lugar donde la ontología y la alteridad se entrelazan sin anularse. Donde el ser se da sin imponerse, y el otro se revela sin desaparecer. En ese espacio simbólico, el pensamiento se vuelve oración, y la filosofía, hospitalidad.

Allí, en el cruce entre el ser que ama y el rostro que exige, se revela el verdadero sentido del amor: no como fusión ni como evasión, sino como don que sostiene y responde, como vínculo que une sin poseer, como luz que no ciega, sino que revela.

El siguiente cuadro presenta una síntesis filosófica entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, articulada en torno a la noción de amor como eje ontológico y ético. Mientras Tomás fundamenta el amor en la metafísica del ser, donde cada criatura participa del *ipsum esse subsistens* según su capacidad ontológica, Lévinas lo concibe como una vocación ética que irrumpe desde la alteridad irreductible del Otro. Esta comparación no busca una síntesis reductiva, sino una clarificación de las tensiones y resonancias entre dos modos de pensar el amor: como perfección intensiva del ser y como responsabilidad infinita.

A través de aspectos como la relación con Dios, la concepción del prójimo, la temporalidad del amor y la crítica al ser, se revela un contraste profundo entre una ontología de la comunión y una ética de la desposesión. Sin embargo, en ambos casos, el amor emerge como don que trasciende la lógica del intercambio, abriendo al sujeto hacia una plenitud que no se posee, sino que se recibe y se responde.

Tabla 1

Tabla comparativa entre Aquino y Lévinas

Aspecto	Tomás de Aquino	Emmanuel Lévinas
Fundamento filosófico	Metafísica del ser; participación ontológica como estructura del ente. (S. Th. I, q. 3, a. 4)	Ética como filosofía primera; crítica a la ontología como totalidad cerrada. (Lévinas, 2006)
Naturaleza del amor	Perfección intensiva del ser; el amor como acto de voluntad que comunica el bien. (S. Th. I, q. 20, a. 1)	Responsabilidad infinita ante el rostro del Otro; amor como vocación ética. (Lévinas, 1991)
Relación con Dios	Dios como <i>ipsum esse subsistens</i> ; el amor humano participa del amor divino. (S. Th. I, q. 2, a. 3)	Dios como Infinito; se revela en la alteridad del Otro, no como objeto ontológico. (Lévinas, 2006)
Caridad / Responsabilidad	La caridad es forma de todas las virtudes, orienta al fin último. (S. Th. II-II, q. 23, a. 8)	La responsabilidad por el Otro precede a la libertad y constituye la subjetividad. (Lévinas, 2006)
Alteridad	El prójimo es amado en Dios; alteridad integrada en la comunión ontológica. (S. Th. II-II, q. 25, a. 1)	El Otro es irreductible; interpela desde una exterioridad absoluta. (Lévinas, 2006)
Temporalidad del amor	Amor orientado al fin último; plenitud escatológica en Dios. (S. Th. I-II, q. 62, a. 3)	Amor como apertura al porvenir; fecundidad como relación con el futuro. (Lévinas, 2006)
Antropología	El sujeto se perfecciona en la participación del ser y en la virtud. (S. Th. I, q. 5, a. 1)	El sujeto se constituye en la exposición y vulnerabilidad ante el Otro. (Lévinas, 2006)
Crítica al ser	El ser es plenitud y fundamento del amor; no se opone a la alteridad. (S. Th. I, q. 4, a. 1)	El ser totaliza; el amor se sitúa más allá del ser (<i>au-delà de l'être</i>) (Lévinas, 2006)
Concepción del prójimo	Fin en sí mismo por participación en el ser divino; amado en Dios. (S. Th. II-II, q. 25, a. 1)	Portador de infinito; no reducible a categoría ontológica ni a función social. (Lévinas, 2006)
Síntesis posible	Amor como comunión ontológica que perfecciona al sujeto en Dios. (Pieper, 2000; Fabro, 1999)	Amor como vocación ética que descentra al sujeto y lo abre al Otro. (Lévinas, 1991)

Nota. La tabla resume en breve la contraposición entre Tomás de Aquino y Emmanuel

Lévinas sobre el amor. (Elaboración propia Carlos Velasquez)

A modo de cierre, podemos concluir que el diálogo entre Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas revela dos perspectivas complementarias sobre el amor: en Tomás, el amor es principio ontológico, causa del ser y perfección que se manifiesta en la caridad como participación en el amor divino; en Lévinas, el amor es responsabilidad infinita ante el rostro del Otro, una vocación ética que descentra al yo y lo constituye en su vulnerabilidad. Aunque parten de horizontes distintos —la metafísica participativa y la ética de la alteridad— ambos coinciden en que el amor trasciende la utilidad y la reciprocidad, convirtiéndose en fundamento de la existencia y de la comunidad humana.

Más que una oposición, la tensión entre comunión y desposesión abre un espacio fecundo para pensar el amor como don y como respuesta, como plenitud que se comparte sin clausurar la alteridad y como responsabilidad que acoge sin absorber. En este cruce simbólico, la ontología y la ética se tocan sin confundirse, mostrando que el amor puede ser simultáneamente participación en el ser y apertura al infinito. Así, el contraste entre Aquino y Lévinas no concluye en síntesis reductiva, sino en resonancia: el amor se revela como vínculo que sostiene y desborda, como luz que une y herida que interpela, fundamento último de la convivencia y horizonte de trascendencia.

Conclusión

La conclusión no se limita a la exposición de resultados, sino que explicita el modo en que estos fueron obtenidos: las evidencias textuales que los fundamentan, el procedimiento hermenéutico que los articula y la comprensión emergente que se deriva del diálogo entre ambos autores. Asimismo, la presente versión delimita con rigor el alcance efectivo de la investigación, explicita los resultados correspondientes a cada objetivo específico y evita atribuir al estudio desarrollos que no fueron realizados.

El recorrido hermenéutico-comparativo desarrollado en esta investigación permite sostener que el objetivo general ha sido alcanzado y verificado mediante un proceso argumentativo sustentado en análisis textual, contraste crítico y síntesis interpretativa.

Dicho objetivo se formuló en los siguientes términos:

Analizar cómo el amor puede constituirse en principio articulador entre metafísica y ética en las filosofías de Santo Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, a partir de sus respectivas concepciones de participación ontológica y alteridad ética, con el fin de proponer una comprensión del sentido de la fe que responda a la crisis contemporánea de significado (p. 14).

En relación con el primer objetivo específico, orientado a explicar el amor como participación en el ser en Tomás de Aquino, el análisis textual mostró que su comprensión del amor depende de su metafísica participativa. Dicho objetivo se formuló en los siguientes términos: “Explicar la noción de amor como perfección participada en la Cuarta Vía de Santo Tomás de Aquino, integrando las categorías de acto puro, participación y caridad como virtud teologal” (p. 14).

A partir de esta formulación, se demostró que el amor no constituye un mero afecto, sino el dinamismo mediante el cual la criatura participa del Bien y se ordena hacia su plenitud. El primer capítulo evidenció, además, que la caridad se comprende como la forma de las virtudes, en cuanto representa la más alta participación del ser divino.

En relación con el segundo objetivo, “desarrollar el concepto de responsabilidad ante el Otro en Emmanuel Lévinas, enfocando el papel del rostro, la huella del infinito y la heteronomía ética en la constitución del sujeto” (p. 14), centrado en exponer el amor como responsabilidad infinita en Lévinas, el análisis textual evidenció que, para el filósofo francés, el amor consiste en una respuesta incondicional al rostro del Otro que des-centra al sujeto. Se demostró que esta responsabilidad antecede a la libertad y funda la subjetividad desde la heteronomía ética. El objetivo se cumplió al reconstruir la estructura asimétrica del amor y su carácter generativo, evitando extrapolar estas ideas hacia críticas económicas o modelos políticos que no fueron objeto de la investigación.

En relación con el tercer objetivo, “establecer puntos de convergencia y complementariedad entre la metafísica participativa tomista y la ética levinasiana, especialmente en torno a la noción de trascendencia, donación y apertura” (p. 14), cuyo propósito consistía en identificar convergencias y tensiones entre ambos autores, el diálogo comparativo permitió evidenciar acordes fundamentales, como la prioridad originaria del amor y la estructura donativa presente en ambos sistemas, junto con tensiones irreductibles, particularmente en torno a la ontología y la reciprocidad. El objetivo se cumplió al mostrar, con evidencia textual, que ambos autores conciben el amor como apertura trascendente, aunque desde marcos filosóficos distintos.

El primer capítulo estableció que el amor en Tomás de Aquino solo puede comprenderse plenamente desde su ontología participativa, cuyo eje es la noción de *ipsum*

esse subsistens como acto puro de ser (S. Th., I, q. 3, a. 4). La hermenéutica empleada permitió reconstruir esta noción respetando el horizonte conceptual de Tomás, evitando lecturas reduccionistas que lo presentarían como mero moralista o teólogo. Mediante la exégesis de la *Summa Theologiae*, *De Veritate* y *De Potentia Dei* fue posible mostrar que en el pensamiento tomista el amor posee una densidad ontológica indelegable: es la forma intensiva en que el ser participado se orienta hacia su plenitud en el bien (Astrorquiza, 2002).

El análisis demostró que en la teoría de la participación, las criaturas existen en tanto reciben el ser como don. Tomás (*De Veritate*, q. 29, a. 5) afirma que así como el aire participa de la luz del sol sin ser el sol, la criatura participa del ser sin ser el ser mismo. Esta estructura de participación implica que el amor no puede ser un mero afecto, porque lo que se participa del ser se orienta por naturaleza hacia el bien (S. Th, I-II, q. 26, a. 1). El amor es, por tanto, un dinamismo ontológico. Esta monografía se profundizó mediante la lectura de Fabro (1999), quien identifica esta estructura en clave de “ontología del don”: el ser se difunde por amor, y el amor constituye el principio de inteligibilidad de la creación.

La metodología hermenéutica-comparativa permitió esclarecer que, para Tomás, la caridad (*caritas*) es la más alta participación del ser divino en la criatura. No se trata de una virtud moral entre otras, sino de la “forma de todas las virtudes” (S. Th., II-II, q. 23, a. 8), es decir, el principio que ordena la vida moral a la unión con Dios. Asimismo, Pieper (2000) confirmó esta lectura al afirmar que amar significa decir: “Es bueno que tú existas” (p. 112), frase que refleja el fondo ontológico del amor como afirmación del ser del otro, no como mera emotividad.

Así, del análisis textual se demuestra que la metafísica tomista propone una estructura relacional del ser: la perfección y el dinamismo de la existencia se explican por

la participación en el Bien, cuya expresión intensiva en la voluntad es el amor. Deriva de ello que, en Tomás, el amor no solo orienta la acción moral, sino que revela la estructura misma del ser humano como apertura a la trascendencia. Al mostrar esto, el capítulo permitió alcanzar el primer objetivo específico de la monografía: explicar la noción de amor como perfección participada en la metafísica tomista.

El segundo capítulo abordó la ética de la alteridad de Lévinas desde un horizonte hermenéutico que respeta su ruptura explícita con la ontología occidental. En “Totalidad e infinito” y “De otro modo que ser”, Lévinas define el amor como responsabilidad ante el rostro del otro, anterior a la libertad, al juicio y al conocimiento. El análisis textual mostró que el amor, en el autor francés, no implica fusión ni reciprocidad, sino exposición asimétrica ante una alteridad que interpela: “Amar es dar sin esperar retorno” (Lévinas, 2006, p. 105).

La metodología empleada permitió comprender esta afirmación desde su raíz fenomenológica: el rostro del Otro no es objeto ni concepto, sino epifanía ética que desestabiliza al yo y lo llama a responder. La lectura de Fernández Guerrero (2014) corroboró esta interpretación al señalar que la alteridad levinasiana no es diferencia categorial, sino exterioridad absoluta. De Ita Rubio (2023) y Gil Jiménez (2020) reforzaron esta comprensión al mostrar que la ética es para Lévinas filosofía primera; es decir, el amor no es consecuencia del ser, sino condición para toda relación con el ser.

El análisis del concepto de fecundidad en Lévinas (1993) permitió además identificar el carácter generativo del amor: la responsabilidad hacia el otro abre un porvenir que el yo no controla. Esta lectura se integró con la exégesis del concepto de vulnerabilidad en Butler (2004), quien sostiene que reconocer la precariedad del otro es condición para

toda ética. El punto en común permitió demostrar que en Lévinas el amor es un fenómeno que constituye al sujeto desde la heteronomía ética.

El capítulo mostró, con evidencia textual, que Lévinas desplaza la ontología: la relación con el otro no se explica por el ser, sino que precede al ser y lo desborda. El amor, en consecuencia, no es una perfección interna del sujeto (como en Tomás), sino la exigencia que lo des-centra y lo convoca a responder. Esto permitió alcanzar el segundo objetivo: desarrollar el concepto de responsabilidad infinita en Lévinas.

El tercer capítulo expuso el corazón metodológico de la monografía: la comparación hermenéutico-comparativa. Este enfoque, según Ricoeur (1997) y Gadamer (2004), no busca una síntesis reductiva, sino un diálogo que permita comprender cada tradición desde su propio horizonte sin anular su alteridad. En consecuencia, la comparación entre Tomás y Lévinas no pretendió homologarlos, sino mostrar cómo el amor articula dos movimientos de trascendencia: ontológica y ética.

El análisis identificó convergencias fundamentales. La primera consiste en que tanto Tomás como Lévinas conciben el amor como estructura originaria, no como emoción secundaria. En Tomás, el amor brota del ser y perfecciona la voluntad; en Lévinas, constituye al sujeto desde afuera. Aunque sus fundamentos difieren, ambos coinciden en que el amor funda la relación humana: en Tomás, por participación en el bien; en Lévinas, por responsabilidad ante el otro. El amor es, en ambos casos, condición de posibilidad de la vida moral.

Una segunda convergencia radica en la noción de donación. En Tomás, el ser es don; en Lévinas, la responsabilidad es donación sin cálculo. Marion (2017) ilumina esta coincidencia al afirmar que “el amor precede al ser” (p. 89) como fenómeno saturado que desborda toda objetividad. Aunque Marion se inscribe en otro horizonte fenomenológico,

su pensamiento permite ver que el amor posee una estructura de exceso presente tanto en la ontología tomista (la difusión del bien) como en la ética levinasiana (la asimetría del rostro).

El diálogo permitió también demostrar tensiones insalvables. La primera es la concepción del ser. Tomás afirma que el ser es la perfección fundamental y el amor la forma intensiva de la participación. Lévinas, en cambio, critica la ontología por su tendencia a reducir al otro. Ponzio (1996) sostiene que para Lévinas toda ontología corre riesgo de totalización. Así, lo que en Tomás es fundamento, en Lévinas es peligro: el ser puede absorber al otro. Esta tensión no se resolvió, pero se mostró como fecunda para pensar un amor que no reduzca la alteridad.

Una segunda tensión proviene de la reciprocidad. Para Tomás, la caridad implica cierta reciprocidad perfecta en la visión divina; para Lévinas, el amor es unilateral e infinito. Esta diferencia reveló que ambos autores sitúan el amor en estructuras distintas: Tomás en la teleología del ser, Lévinas en la ética del mandato.

No obstante, la hermenéutica con hospitalidad (Ricoeur, 1997) permitió mostrar que estas tensiones no impiden una convergencia más profunda: en ambos autores el amor abre un horizonte de sentido que trasciende la inmediatez del yo. Este resultado permitió alcanzar el tercer objetivo: establecer convergencias y tensiones con fundamentación textual.

Con base en lo anterior, es posible responder la pregunta problema: ¿Cómo puede el amor, visto como plenitud del ser en Tomás de Aquino y como responsabilidad ante el Otro en Emmanuel Lévinas, ayudar a renovar el sentido de la fe en un mundo marcado por la fragmentación y la pérdida de trascendencia?

La crisis contemporánea de sentido, caracterizada por la autoexplotación, el rendimiento y la fragmentación (Han, 2012), demanda categorías que reorienten la existencia hacia un horizonte de trascendencia y comunidad. El análisis comparativo mostró que el amor, en ambas tradiciones, cumple esta función.

Desde Tomás, la fe se comprende como participación en el ser divino. Este horizonte ofrece estabilidad, dirección teleológica y fundamento metafísico para la dignidad humana. Frente a la fragmentación, Tomás propone que el ser es bueno, que la criatura participa de esa bondad y que el amor revela esta estructura. De este modo, el amor permite recuperar una comprensión del mundo como don y de la vida humana como llamada a la plenitud.

Desde Lévinas, la fe se manifiesta como hospitalidad y responsabilidad radical. Este horizonte ofrece una alternativa ética a la indiferencia contemporánea. Frente al individualismo, Lévinas propone que el otro me constituye, que su rostro es epifanía ética y que el amor es obligación previa a toda elección. Así, la fe deja de ser solo adhesión doctrinal y se convierte en práctica de acogida.

El aporte original de esta monografía consiste en mostrar que el amor, leído desde ambos autores, permite una articulación inédita: la fe puede entenderse como acto de amor que simultáneamente afirma el ser del otro (Tomás) y asume su vulnerabilidad (Lévinas). En esta convergencia hermenéutica, el amor aparece como principio integrador entre ontología y ética. La fe, en cuanto relación con Dios y con el prójimo, puede renovarse si se comprende como acto que une afirmación del ser y responsabilidad infinita. Esta síntesis no estaba explícita en los autores, sino que emergió del diálogo interpretativo.

La metodología hermenéutica-comparativa permitió generar un nuevo horizonte interpretativo que no se encontraba previamente articulado en la literatura. Siguiendo a

Ricoeur (1997), comparar significa interpretar desde la hospitalidad: dejar que el pensamiento del otro transforme el propio. Esto permitió que la ontología tomista fuese leída desde la exigencia ética levinasiana y que la ética levinasiana fuese leída desde la metafísica del ser.

Este cruce hizo emerger una comprensión original: el amor como categoría liminar que une dos trascendencias distintas. La comparación no redujo a Tomás a Lévinas ni a Lévinas a Tomás. Siguiendo a Merleau-Ponty (1968), se respetó la encarnación del sentido en cada tradición. El resultado es una síntesis interpretativa en la que el amor se revela como:

1. Estructura ontológica del ser humano (Tomás): participación en el Bien.
2. Estructura ética de la subjetividad (Lévinas): responsabilidad infinita.
3. Puente hermenéutico entre ser y responsabilidad: una filosofía del vínculo.

Este horizonte no estaba “dado” en los textos; fue producido por la comparación. Esto constituye el aporte metodológico central: demostrar que el diálogo hermenéutico puede generar nueva comprensión del amor, capaz de responder a desafíos contemporáneos. Entre los resultados nuevos que esta monografía aporta, se destacan los siguientes:

1. El amor como categoría relacional integral: ni solo ontológica ni solo ética, sino articuladora de ambas.
2. Una lectura cruzada: la responsabilidad levinasiana puede entenderse como forma extrema de la difusión del bien; la participación tomista como fundamento metafísico para la hospitalidad.
3. Una renovación del concepto de fe: entendida como acto amoroso que afirma el ser del otro y asume su vulnerabilidad.

4. Una crítica a la fragmentación contemporánea mediante categorías filosóficas clásicas, actualizadas desde la ética fenomenológica.
5. Una propuesta de metafísica relacional: basada en la convergencia entre don ontológico y don ético.

Del análisis textual se desprende que en Tomás de Aquino el amor es plenitud del ser, participación intensiva en el Bien que convierte la vida moral en camino hacia la unión con Dios. Del análisis textual de Lévinas se desprende que el amor es apertura al otro, responsabilidad infinita que constituye la subjetividad desde la heteronomía ética. Del diálogo comparativo se desprende que el amor, en ambas tradiciones, es estructura originaria y condición de posibilidad de la relación humana.

Por tanto, se demuestra que el amor puede articular ontología y ética de modo fecundo. Esta articulación ofrece una respuesta sólida a la crisis contemporánea de sentido: permite concebir la fe no como abstracción doctrinal, sino como experiencia viva de donación y acogida. En este marco, la fe recupera su potencia transformadora: afirmar el ser del otro (Aquino) y responder a su vulnerabilidad (Lévinas) se constituyen en actos que reconstruyen el sentido allí donde la fragmentación contemporánea lo ha disuelto.

El aporte final de esta monografía se sintetiza así: El amor es un horizonte hermenéutico que transforma la comprensión del ser y de la responsabilidad, y que, al hacerlo, ofrece una vía para renovar la fe y reconstruir el sentido en tiempos de crisis.

Las conclusiones alcanzadas en esta investigación no se reducen a un ejercicio teórico, sino que ofrecen un horizonte de aplicación en la vida personal, comunitaria y cultural. La articulación entre la metafísica participativa de Tomás de Aquino y la ética de la alteridad en Emmanuel Lévinas permite comprender el amor como principio que vincula trascendencia y responsabilidad, ser y apertura al otro.

Para concluir, esta investigación demuestra que el amor, entendido como principio articulador entre ontología y ética, ofrece una vía poderosa para renovar el sentido de la fe en un mundo marcado por la fragmentación y la pérdida de trascendencia. Al dialogar las visiones de Tomás de Aquino y Emmanuel Lévinas, hemos logrado iluminar una comprensión integral del amor que no solo desafía las divisiones entre metafísica y ética, sino que también ofrece respuestas concretas a los dilemas contemporáneos de sentido. Este enfoque, que integra la afirmación del ser y la responsabilidad hacia el otro, invita a repensar la fe no como una doctrina abstracta, sino como una vivencia transformadora que nos conecta profundamente con el otro y con lo trascendente. De este modo, el amor emerge como una fuerza que no solo reconstruye el sentido, sino que tiene el potencial de regenerar nuestras prácticas religiosas, sociales y éticas, abriendo caminos hacia una comunidad más humana y solidaria.

Referencias Bibliográficas

- Aquino, T. (1266–1273). *Suma teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original escrita entre 1266 y 1273)
- Aquino, T. (1952). *Suma contra Gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original escrita entre 1259 y 1265)
- Aquino, T. (1956). *Compendio de Teología*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. (Obra original escrita en 1273)
- Aquino, T. (1997). *Cuestiones disputadas sobre la verdad (De veritate) (Vol. II, cuestión 22)*. EUNSA. (Obra original escrita entre 1256 y 1259)
- Aquino, T. (2000). *Comentario al libro De los nombres divinos de Dionisio Areopagita (cap. IV, lectio 1) (J. A. Widow, Trad.)*. Pamplona: EUNSA. (Obra original escrita ca. 1257)
- Aristóteles. (1994). *Metafísica (M. A. García, Trad.)*. Ed. Gredos. (Obra original publicada en 350 a. C.)
- Astorquiza P., (2008), *Fundamentos del Amor en Santo Tomás de Aquino*, Universidad de Santo Tomás de Santiago de Chile.
- Azcárate. (1875). *Metafísica de Aristóteles*. Madrid: Medina y Navarro, Editores.
- Buber, M. (2001). *I and Thou (R. G. Smith, Trans.)*. New York: Scribner.
- Butler, J. (2004). *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso.
- Caputo, John D. (1982). *Heidegger and Aquinas: An Essay on Overcoming Metaphysics*. Fordham University Press.
- Clarke, W. N. (2001). *The one and the many: contemporary Thomistic metaphysics*. University of Notre Dame Press.

- Contat, J.-F. (2014). *La graduación aplicada a perfecciones trascendentales: una lectura tomista del argumento de los grados*. Anuario Filosófico, 47(1), 103–122. Universidad de Navarra.
- Copleston, F. (2013). *A history of philosophy “Vol. II” Medieval philosophy*. London: Continuum. (Original work published 1950)
- De Ita Rubio, J. (2023). *Lévinas: Ética como filosofía primera*. Ciudad de México: Herder, p. 67.
- Derrida, J. (2000). *Of Hospitality* (A. Dufourmantelle & R. Bowlby, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Dewan, L. (1974). *The number and order of St. Thomas' five ways*. *The Downside Review*, 92(306), 1–18. Sage Publications.
- Duns Escoto, Elías, Gloria Silvana, (2008) *El querer divino como fundamento del querer humano contingente*, Editorial: Universidad Nacional de Jujuy. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Argentina.
- Fabro, C., (1999). *Introducción al Tomismo*, Madrid, Ediciones Rialp, 2ª ed.
- Fabro, C. (1999). *La noción metafísica de participación*. Pamplona: EUNSA.
- Falcon, A. (2015). *Aristotle on Causality*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Falque, E. (2016). *The Metamorphosis of Finitude: An Essay on Birth and Death*. New York: Fordham University Press.
- Fernández Guerrero, J. (2014). *Ética y alteridad en Emmanuel Lévinas*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Fernández R. Hart (2017), *Revelación y religión en Lévinas*, Facultad de Filosofía, Educación y Ciencias Humanas, U. Antonio Ruiz de Montoya Pueblo Libre, Perú.
- Feser, E. (2009). *Aquinas: A beginner's guide*. Oneworld Publications.

- Flórez, R., Walter Yesid, O.P. (2015), *La Responsabilidad de Creer en Jesucristo*, U. Santo Tomás, Bogotá, Colombia.
- Freire, P. (1997). *Pedagogía de la autonomía*, México: Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (2004). *Truth and method* (2nd rev. ed., J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Continuum. (Original work published 1960)
- Gil Jiménez, J. (2020). *Lévinas: ética y subjetividad*. Ed. Tecnos, Madrid.
- Gilson E., (1924), *The philosophy of St. Thomas Aquinas*, Publisher Cambridge, W. Heffer.
- González Ángel Luis (1995), *Ser y Participación*, Editorial: EUNSA, Pamplona, 1995.
- González, J. L. (1984). *Historia del Cristianismo*, Miami: Caribe.
- Goris, W., & Aertsen, J. (2013). *Medieval Theories of the Transcendentals*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Han, B.-C. (2005). *Hiperculturalidad: Cultura y globalización* (C. García, Trad.). Barcelona: Herder.
- Han, B.-C. (2012). *La sociedad del cansancio* (C. García, Trad.). Herder.
- Hart, D. (2013). *The Experience of God: Being, Consciousness, Bliss*. New Haven: Yale University Press.
- Hume, D. (1977). *Investigación sobre el entendimiento humano* (A. Escotado, Trad.). Alianza Editorial.
- Kant, (1788), *Crítica de la razón práctica*. Trad. de E. Miñana y Manuel García Morente, Madrid.
- Karl Barth (2013). *Thomas Aquinas and Karl Barth: An Unofficial Catholic-Protestant Dialogue*, by Bruce L. McCormack (Editor), Thomas Joseph White O.P. (Editor)
- Kenny, A. (2003). *The Five Ways: St. Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. Nueva York: Routledge.

- Koons, R. (n.d.). *Critique of the cosmological argument: Kant*. Retrieved from <https://utexas.academia.edu/RobKoons>
- Lévinas, E. (1969). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority* (A. Lingis, Trans.). Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lévinas, E. (1993). *De otro modo que ser o más allá de la esencia* (A. Ortega, Trad.). Salamanca: Ediciones Sígueme.
- Liliana B. Irizar, *El trasfondo metafísico de las Cinco Vías de Santo Tomás, Una aproximación desde Lawrence Dewan*, *Civilizar* vol.11 no.20 Bogotá Jan/June 2011
- Lion Hudson & Whitrow, G. J. (1978). *On the Impossibility of an Infinite Past*. The British Journal for the Philosophy of Science.
- Lombo, J. Á. (2007). *La caridad como forma de las virtudes*. Eunsa.
- Lonergan, B. (1957). *Insight: A Study of Human Understanding*. Longmans, Green and Co.
- Merleau-Ponty, M. (1968). *The Visible and the Invisible* (C. Lefort, Ed.; A. Lingis, Trans.). Evanston: Northwestern University Press.
- Marion, J.-L. (2017). *The erotic phenomenon* (S. E. Lewis, Trans., p. 24). Chicago: University of Chicago Press.
- Marion, J.-L. (2002). *Being given: Toward a phenomenology of givenness* (J. L. Kosky, Trans.). Stanford University Press.
- Maritain, J. (1933). *On Christian philosophy*. Retrieved from <https://www.jacquesmaritain.com>
- Martínez, J. M. (2020). *Ser y participación en Tomás de Aquino*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana, p. 142.
- McDonald, S. (1991). *Aquinas's Parasitic Cosmological Argument*. *Medieval Philosophy & Theology*.

- Newman, John-Henry (1993). *La fe y la razón: discursos universitarios*. Encuentro Ediciones.
- Pieper, J. (1991). *Sobre el amor* (M. García-Baró, Trad.). Madrid: Rialp.
- Pieper, J. (2002). *Las virtudes fundamentales* (J. A. Widow, Trad.). Madrid: Rialp.
- Pinckaers, Servais (2003) “*Morality: the Catholic view*,” Publisher South Bend, Ind. St. Augustine's Press
- Platón. (2000). *República* (Libro VI, Idea del Bien) (M. García, Trad.). Gredos.
- Reichenbach, B. (2013). *Cosmological Argument*. The Stanford Encyclopedia of Philosophy.
- Ricoeur, P. (1998). *Critique and Conviction: Conversations with François Azouvi and Marc de Launay* (K. Blamey, Trans., p. 33). Nueva York: Columbia University Press.
- Rosenzweig, F. (2006). *The Star of Redemption* (W. W. Hallo, Trans.). Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Sobel, J. H. (2009). *Logic and Theism: Arguments For and Against Beliefs in God*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Swinburne, R. (1997). *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Torrell, J.-P. (2002). *Iniciación a Tomás de Aquino* (J. A. Ramos, Trad.). Editorial Sígueme.
- Tronto, J. (2013). *Caring Democracy: Markets, Equality, and Justice*. New York: NYU Press.
- Trujillo Werner, J. (2017). *La ética en Tomás de Aquino: entre la ley natural y la caridad*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, p. 88.
- Trujillo Werner, J. (2018). *Metafísica de la participación: Dios y el ser en Tomás de Aquino*. Bogotá: Universidad Santo Tomás, p. 134.

Vanegas, P., (2024) p. 112). *Ontología del amor y participación divina en Tomás de Aquino*.

Bogotá: Editorial UNAD, p. 112.

Vázquez Verdera, V., Escámez Sánchez, J., García López, R. (2012). *Educación para el cuidado. Hacia una nueva pedagogía*. Valencia: Brief Editorial, 121 pp.

Ward, K. (2008). *Why There Almost Certainly Is a God: Doubting Dawkins*. Oxford

Williams, T. (2016). *Saint Anselm*. Internet Encyclopedia of Philosophy.

Wippel, J. F. (2000). *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. The Catholic University of America Press.