

La noción de ser y la analogía en la metafísica de Santo Tomás

I. EL SER: FUNDAMENTO ONTOLÓGICO DE LA INTELIGENCIA

En la base de toda realidad y todo concepto encontramos el *ser* como elemento último e irreductible. El ser es el último residuo de todo análisis, así ontológico como lógico y psicológico, y sin él toda realidad, la más compleja, desaparece, y todo contenido conceptual, el más rico, se diluye en lo impensable. El ser es el fundamento ontológico de toda realidad y el apoyo irreductible de todo concepto, hasta tal punto que la actividad de la inteligencia sin él carece de sentido y objeto, autodestruyéndose como puro pensamiento. [1]

El concepto de *ser* es la piedra angular del tomismo, por lo que una tentativa de idealismo gnoseológico, chocaría con esa roca inmovible e irreductible que es el ser. Por eso la inteligencia tiene un valor ontológico, pues la consistencia y la coherencia de la lógica es factible sólo gracias a la noción de ser que le da sentido. Todo acto de la inteligencia es un conocimiento de un objeto, de algo, de un *ser*. En este sentido, el ser se presenta a la conciencia ejerciendo una supremacía sobre la inteligencia, y la actividad intelectual aparece condicionada, sostenida y enraizada en el ser. Un acto de inteligencia sin un ser sobre el que versa, es no sólo *imposible* sino *impensable*. Por el contrario, una posición idealista gnoseológica asumiría que es la inteligencia la que determina y gobierna el ser y no viceversa. [2]

Desde nuestro punto de vista, la filosofía debe ser necesariamente ontológica, pues cualquier idea, juicio o raciocinio, pueden tener sentido en virtud del *ser* que expresan. Prescindir del ser no es declarar nada, y si no existiera nada, tampoco habría posibilidad para que un sujeto cognoscente lo considerara. Con el ser entran en la inteligencia los primeros principios que lo rigen en sí mismo y sin los cuales el ser mismo se diluye: el principio de identidad, de no contradicción, de tercero excluido, o sus propiedades trascendentales, cuyo sentido y fuerza lógica toman como fuente el ser. El gobierno de lo ontológico sobre nuestra actividad mental es posible por medio de la función directiva de la realidad, que se introduce en la inteligencia con todos los principios que la determinan y dan sentido como tal. El valor lógico de los primeros principios es consecuencia de su valor ontológico.

Un análisis sobre nuestra conciencia nos pone en posesión evidente de que nuestra percepción sólo se efectúa a la luz del ser y de los principios a él inherentes. No es la inteligencia la que crea a través de la palabra el ser y sus principios, sino que éstos entran sobre aquélla para dar sentido y consistencia a su actividad. "El pensamiento metafísico de Santo Tomás —escribe Rassam— no pretende reducir la estructura de lo concreto a la de nuestro lenguaje, es decir, a la de nuestro pensamiento abstracto. Su objeto es recoger en el pensamiento lo que las cosas mismas dicen por el hecho de ser. La metafísica tomista evita radicalmente ese gran pecado del espíritu: reducir el ser a un momento o a un elemento del discurso mental". [3] De esta manera, resulta fundamental considerar que antes de pensar nuestro pensamiento, pensamos el ser: toda apercepción es posterior y supone de alguna forma un pensamiento de un ser.

II. EL SER: PRIMER CONOCIDO Y OBJETO DE LA METAFÍSICA

El fundamento de la metafísica tomista descansa sobre la certeza de que lo primero que capta la inteligencia es el ser: "*Primo in intellectu cadit ens*". [4] El ser como *primum cognitum* no debe interpretarse como una afirmación de carácter lógico, sino como manifestación de un acto. Su significado se encuentra más allá de toda noción, lenguaje o concepto, pues la existencia concreta de lo real desborda el poder separador de nuestro intelecto. El acto de existir es más rico que cualquier formulación verbal, al consistir en una presencia que se afirma a sí misma antes de ser afirmada por el intelecto. Por eso debe evitarse la asimilación de lo real a las leyes de nuestro lenguaje. Lo que se impone es la trascendencia de lo real como plenitud interior, que el hombre acoge sin objetivarlo ni reducirlo a conceptos. El ser es superior a toda captación del intelecto, aun cuando siempre sea una invitación a ser asentido por el espíritu. En este sentido, no queda más que un silencio interior ante el don del ser que trasciende el pensamiento, pero que al mismo tiempo es la condición de toda inteligibilidad. De este modo, el ser sólo puede ser acogido como evidencia, pero nunca demostrado, pues ello sería subordinar lo real a lo lógico. La metafísica tomista es un realismo natural, en donde el ser se convierte en la evidencia primera, puesto que es lo primero que aprehendemos o de lo que tenemos noticia con nuestra inteligencia. [5]

El ser como "primer conocido", como objeto primero de la mente humana, aprehendido de manera natural y espontánea, debe diferenciarse del ser, como objeto formal de la abstracción metafísica. [6] El ser en cuanto aprehendido naturalmente por el intelecto, lo percibimos tan sólo de manera difusa, indistinta, sin discernir sus diversos matices. Este primer conocimiento es precientífico, común a todos los hombres y es el fundamento de un conocimiento intelectual más elevado. Por eso existe otro concepto de ser, al cual penetra el entendimiento por medio de la abstracción, considerando en la diversidad de seres particulares, nada más que su razón de ser. De esta manera, el ser se convierte en el objeto más universal, es decir, en el objeto propio de la filosofía primera. Sin embargo, no hay que olvidar que el ser es captado en las realidades singulares, por lo cual es, a un mismo tiempo, pero bajo diferente respecto, lo más universal y lo más individual. En efecto, el ser es lo común a todos los entes,

aunque cada uno de ellos lo ejerce a su manera de forma distinta. Por otra parte, el ser no puede reducirse a una definición, pues ello sería limitarlo a una noción que dé cuenta de él, siendo más bien el ser la realidad última e irreductible. Puesto que el ser tiene un carácter indefinible y *anocional*, a pesar de su inteligibilidad inmediata e inherente, es posible elaborar un conocimiento científico, con base en el cual formulamos las propiedades del ser en cuanto tal.

III. LA NOCIÓN Y ANALOGÍA DEL SER

La "analogía" fue introducida por primera vez en la historia de la filosofía por los pitagóricos según se desprende de un texto de Hipócrates de Quíos.[7] El término $\alpha\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\iota\alpha$ se originó de la unión de la preposición $\alpha\nu\acute{\alpha}$ (según) y el sustantivo $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (razón o proporción). Reunidas ambas palabras significaron "según proporción" o "según relación", indicando un vínculo proporcional entre dos o más términos. Los pitagóricos aplicaron la analogía a las matemáticas, a la música, a la cosmología y a la moral para significar una identidad de relaciones o proporciones entre cosas diversas. En este sentido, analogar proporcionalmente consiste en utilizar una escala relativa de medición para los términos que se relacionan. Una vez cifrada la proporción de cada uno de ellos se puede dar la relación. Por ello este tipo de analogía presupone una rigurosidad matemática a la hora de efectuar una medición exacta de los analogados. Sin embargo, la analogía pitagórica tiene un uso principalmente matemático que conserva cierta huella en Platón, pero que desaparece por completo con Aristóteles.

Platón empleó la analogía para indicar cuatro formas proporcionales de conocimiento según la participación que tengan en la escala de la verdad. De acuerdo con la línea dividida distingue cuatro grados: (1) el *noús* o la intelección pura; (2) la *díanoia* o el conocimiento matemático-discursivo –en donde ambos tienen por objeto el ser y la ciencia–; (3) la *pístis* o la creencia; y (4) la *eikasía* o imaginación –en donde ambos tienen por objeto el devenir y la opinión–. [8] Asimismo realiza proporciones analógicas entre los niveles ontológicos: "Lo que el ser es con relación al devenir, lo es la inteligencia con relación a la opinión; y lo que es la inteligencia con relación a la opinión, lo es la ciencia con relación a la creencia, y el conocimiento matemático con relación a la imaginación". [9]

También Platón compara el Bien con el sol, estableciendo cuatro puntos de semejanza: (1) Del mismo modo en que el ojo sólo puede ver un objeto visible si está presente un tercer elemento, la luz (que deriva del sol), así también, la inteligencia sólo puede asir un objeto inteligible (la "Forma" o "Idea") si ambos son iluminados por el Bien. (2) Así como el sol no sólo hace que las cosas sean visibles, sino también es la fuente de su generación y crecimiento, de la misma manera el Bien no sólo hace que las Formas sean inteligibles, sino que las mantiene en su ser. (3) Del mismo modo en que el sol, además de hacer posible la visibilidad, es en sí mismo visible, el Bien hace posible la inteligibilidad y él mismo es inteligible. (4) De la misma manera en que el sol dispensa la generación y el crecimiento sin que él mismo sea estos procesos, así también, el Bien es el que dispensa al mundo inteligible el ser y la esencia, aun cuando él mismo se halla por encima de ésta en cuanto a dignidad y poder. [10]

Aristóteles es quien sienta las bases definitivas de la analogía como herencia para el pensamiento medieval. Adopta la palabra en el mismo sentido de igualdad de relaciones: "No es preciso buscar una definición de todo, sino que basta contemplar la analogía, pues en la misma relación que lo que edifica con lo que puede edificar está también lo despierto con lo dormido y lo que ve con lo que está con los ojos cerrados pero tiene vista, y la elaboración del material con el material mismo, y lo totalmente elaborado con lo no elaborado". [11] También el Estagirita establece que los elementos y los principios constitutivos de los entes no son los mismos, sino que son sólo análogos, en el sentido de que son iguales las relaciones que tienen entre sí: "Los elementos y principios de estas cosas son los mismos (pero diferentes los de cosas diferentes); pero de todas las cosas no se puede decir así, sino analógicamente: en el caso del color la forma será la luz, la privación el negro y la materia la superficie; en el caso de la noche y del día la forma será la luz, la privación será la oscuridad y la materia será el aire". [12] No cabe duda que el blanco, el negro y la superficie no son, respectivamente, lo mismo que la luz, la oscuridad y el aire; pero es idéntica la relación entre estas dos tríadas, cuya relación se expresa mediante los principios de forma, privación y materia.

En la escolástica se hizo uso de la analogía principalmente en el campo de la metafísica-teología para, al mismo tiempo, distinguir y vincular el ser de Dios y el de las criaturas. En el pensamiento árabe, Avicena contrapone el ser *necesario*, que no puede no ser, y el ser *contingente* que puede no ser y que necesita del ser necesario para existir. Mientras que en la escolástica cristiana, Guillermo de Auvernia sostiene que el ser de las cosas creadas y el ser de Dios no son idénticos ni tampoco diferentes, sino análogos, y de algún modo se asemejan y se corresponden sin tener el mismo significado. [13]

De una manera más precisa, Santo Tomás distingue el ser de las criaturas, separable de su esencia y, por consiguiente, creado, y el ser de Dios, idéntico con su esencia y, por consiguiente, necesario. Por ello el *ser* debe considerarse desde una triple significación: (1) como *existencia* (*tomado como participio*); (2) como función específica del juicio, es decir, como la afirmación de la identidad ontológica del sujeto y el predicado (*tomado como cópula verbal*); y (3) como *esencia* o constitución de una realidad (*tomado como nombre*). [14] Es en este último sentido, el ser como nombre, en lo que consiste el objeto propio de la metafísica. Expresa la esencia que define una

realidad, *aquello por lo que una cosa es lo que es*, como capacidad de existencia, y se aplica primordialmente a la substancia.^[15]

Esta noción abstracta del ser hace que contenga una serie de diferencias o formas de manifestarse en medio de una pluralidad de entes. El ser no es una noción *unívoca*, pues no puede aplicarse en un solo sentido y con una significación absolutamente idéntica para todos los seres. En efecto, el ser no conviene por igual a todas las cosas que son, ni es, por eso, un concepto rigurosamente universal que se predique del mismo modo de todos los individuos de una misma especie. Esto puede ilustrarse con aquellos vocablos en donde existe una identidad tanto de palabra como de significado, como en el caso del término *animal*, cuya acepción se aplica en un mismo sentido al caballo, al perro y al hombre. Tampoco el ser es *equivoco*, pues ello equivaldría a que todos los seres aun compartiendo la noción de ser, tendrían siempre una diversidad absoluta de significado y parentesco. Ello puede ilustrarse cuando una misma palabra se aplica a objetos distintos con diversidad absoluta de significado, como la palabra *can*, aplicada al animal y a la constelación. Por eso la metafísica tomista tiene como fundamento la *analogía*.^[16] Los seres convienen *en algunas cosas*, pero se diferencian *en muchas otras*. En Santo Tomás no puede haber un solo ser, ni éste puede convenirles a todos los seres de la misma manera y por igual, como pretendía Parménides. En el Aquinate existe una escala jerárquica del ser, en donde se hallan muchos seres y muchas maneras de ser. Por consiguiente, no es lo mismo el ser como substancia que como accidente, el ser como esencia que como existencia, o el ser como Dios o como las criaturas. De tal forma, el concepto de ser en lugar de darse como una noción común a todos los seres, expresa la semejanza de una relación que permite enlazar, jerárquicamente, toda la diversidad de la estructura ontológica del ser.

En el tema de la analogía en Santo Tomás subyace como consideración fundamental la idea de la inteligibilidad del ser, es decir, la confianza en la capacidad racional de la mente humana para aprehender la riqueza del ente. En este sentido, la posición tomista no puede cuadrar con un análisis unívoco o equivoco del ser. Guillermo Fraile considera que las filosofías tendientes al univocismo, al acentuar la identidad conducen al panteísmo; mientras que el equivocismo, por exagerar la diversidad y la pluralidad desemboca en el agnosticismo y el escepticismo.^[17] García Morente hace un recuento de las diversas posturas en la historia del pensamiento en torno a lo unívoco y a lo equivoco: "La historia de la filosofía nos muestra notorios ejemplares de sistemas en los que estas dos posiciones (de la univocidad y de la equivocidad) con sus principales consecuencias están perfectamente realizadas. Tenemos la actitud de los monistas, idealistas, materialistas, que sostienen la *univocidad del ser*. Son los románticos de la filosofía, los que sólo tienen ojos para lo común e idéntico de los seres y no perciben, no reconocen lo diferencial y diverso. En la antigüedad, por ejemplo, Parménides, Demócrito; en la edad moderna, los idealistas o panteístas, Descartes, Spinoza, Kant, Hegel. Frente a esta estirpe de pensadores románticos encontramos el grupito reducido de los que se aferran a la *equivocidad del ser*; para éstos, la palabra o concepto de ser, siendo equivoca, se refiere, cada vez que se pronuncia, a algo totalmente distinto, y cambia totalmente de sentido cada vez que se emplea. Para éstos, principalmente, no puede haber conocimiento ni ciencia alguna. Son éstos en la antigüedad Heráclito, los escépticos; en la época moderna, Hume, y en cierto sentido el filósofo francés, tan respetable por otras razones, Bergson".^[18]

En el plano semántico la analogía es una misma palabra que se aplica a distintos objetos, con un significado en parte idéntico y en parte diferente. De esta manera, la analogía es algo intermedio entre la univocidad y la equivocidad, aunque más cercana a la segunda.^[19] Por tanto, la analogía como atribución lógica aplicada a Dios con respecto a las criaturas es la misma (*secundum quid*) y diversa (*simpliciter*), pero con distancia infinita. Se trata de una analogía "ascendente" o "hacia arriba", en donde el hombre remotamente se aproxima al ser más cimero. Así, por ejemplo, cuando una palabra como "bueno" es aplicada al mismo tiempo tanto al ser de Dios como al ser creado, la noción de ser no es usada unívocamente al no tener exactamente el mismo significado. Dios no es bueno, en este caso, en un idéntico sentido que la bondad que puede tener o alcanzar la naturaleza humana, al ser la bondad divina infinita y la humana finita. Ni, por otra parte, podríamos adjetivar a Dios y al hombre como buenos de manera equivoca, es decir, como completamente diferentes y sin ninguna conexión de significado con relación a la bondad. El vínculo entre la bondad de Dios y la del hombre debe verse reflejado en el hecho de que el segundo ha sido creado por el primero. El nombre "bueno" aplicado a Dios indica al mismo tiempo que es *causa* de la bondad de las criaturas, pero no sólo como simple causalidad sino también como *esencia*. Dios no es únicamente la causa de la bondad, pues esta cualidad preexiste en Él de un modo más eminente. Cuando afirmamos, por un lado, que Dios es bueno, y, por otro, que el hombre es bueno, esto implica que la bondad de Dios es idéntica a su esencia en virtud de su *simplicidad*, mientras que en el hombre la bondad es una cualidad o una perfección accidental. Si atribuimos una perfección a Dios debe hacerse de manera *directa*, porque Él es "El Ser" o su propio "Ser"; mientras que en el hombre es *indirecta*, porque sólo podemos decir que tiene "ser" o que tiene una forma participada. Tomando el ejemplo citado, cabría afirmar que Dios es La Bondad, puesto que ésta se identifica con su Ser; mientras que el hombre únicamente *tiene* bondad, puesto que ésta se distingue de su ser como entidad recibida. Por eso la bondad que se predica de la criatura puede abarcarla y definirla, en cambio, la predicada de Dios es una perfección que trasciende su significado, al exceder nuestra capacidad natural de conocer una realidad inaprehensible (*incomprehensibilis*). De esta manera, la bondad se dice primero de Dios antes que de las criaturas, pues esta perfección existe de forma superlativa en su esencia, a pesar que la aplicación del mero nombre, usualmente los seres humanos se lo atribuyen al principio a las criaturas por ser lo primero que conocen. Por

consiguiente, la bondad aplicada al Creador y a la criatura no es ni unívoca ni equívoca, sino análoga. La noción de ser posee un significado polivalente, que sin romperse ni dividirse en la equivocidad, pero a la vez sin disolverse en la univocidad, puede aplicarse y atribuirse análogamente: de un modo absolutamente diverso y en cierto modo como el mismo. En la analogía hay siempre un analogado principal (como en el caso de la suprema bondad de Dios), al cual se refieren los diversos matices de una significación común, pero aplicada a realidades diferentes (como en el caso de la bondad limitada de los seres humanos).

También la analogía puede ser "descendente" o "hacia abajo", si se consideran aspectos de un ser imperfecto con otros de seres todavía más imperfectos. Al compararse al hombre con formas menos perfectas de vida como un perro doméstico, es posible atribuir la característica de que ambos son *fieles*. Puede decirse que la misma palabra aplicada al hombre y al perro se da en cada caso porque existe una similitud entre cierta cualidad exhibida en el comportamiento del canino hacia su amo y en la inquebrantable adhesión que una persona le manifiesta a otra. Sin embargo, a partir de esta similitud no podría emplearse el término "fidelidad" equívocamente (con una diferencia total de sentidos). Ahora bien, hay una inmensa diferencia cualitativa entre las actitudes del hombre y del perro. El del primero es indefinidamente superior al del segundo en lo que respecta a la fidelidad relacionada con la responsabilidad, la conciencia de sí mismo para deliberar y el compromiso con propósitos y fines morales. Es por esta diferencia que no se puede decir el vocablo "fidelidad" unívocamente (con exactamente el mismo sentido). Por consiguiente, sólo puede hablarse analógicamente si se indica que en el nivel de la conciencia del perro hay una cualidad que *corresponde* con lo que en el nivel humano se denomina fidelidad. De cualquier forma, existe una reconocible semejanza entre las actitudes o patrones de conducta entre el hombre y el perro, que son la causa para que usualmente se aplique la misma palabra a ambos. No obstante, la fidelidad humana difiere de la canina en toda la amplia extensión de la palabra, de modo semejante en la que un hombre difiere de un perro. Hay, entonces, en ambas fidelidades lo que se puede llamar una semejanza dentro de la disimilitud y una disimilitud dentro de la semejanza, lo cual hace que el término adquiera un uso *análogo*, siendo aplicable dentro de una cierta concordancia de clases de seres en contextos muy diferentes.

Si el hombre y Dios se asemejan en la medida en que poseen perfección, en las criaturas sus perfecciones son separadas de su esencia, mientras que en el Creador preexisten unidas en su esencia. Por eso no puede hablarse de que los atributos o los nombres divinos y humanos tengan un sentido unívoco. Ni tampoco son equívocos, puesto que en tal caso a partir de las criaturas no se podría conocer ni demostrar nada acerca de Dios. En este sentido, Santo Tomás afirma: "Los nombres se aplican a Dios y a la criatura por analogía, es decir, según proporción. Lo cual sucede de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, verbi gratia, la medicina y la orina se dicen sanos porque ambas se refieren a la salud del animal –una como causa y otra como signo–; o porque uno guarda proporción con otro, como el término sano se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Así es como aplicamos algunos términos a Dios y a las criaturas de un modo analógico, que no es ni puramente equívoco, ni unívoco. Sólo podemos nombrar a Dios a partir de las criaturas. Pues bien, lo que se dice a la vez de Dios y de las criaturas se dice según el orden de las criaturas a Dios, principio y causa donde preexisten de un modo eminente las perfecciones creadas. Y este modo de predicarse ocupa un lugar intermedio entre la pura equivocidad y la simple univocidad, pues los términos análogos no tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como sucede a los equívocos, sino que el término que aquí se aplica a muchos expresa diversas proporciones respecto a algo que es uno; como el término sano, aplicado a la orina, significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina significa la causa de la misma salud".^[20]

La analogía es siempre una proporción, y como tal puede dividirse en cuatro aspectos: (1) *Pluralidad*: nada es análogo respecto de sí mismo, sino por comparación a otros. (2) *Semejanza*: cuando existe un término común de comparación, es decir, cuando la analogía participa de la univocidad. (3) *Desemejanza*: cuando la analogía participa de la equivocidad. (4) *Relación*: se establece a partir de que toda proporción es una relación.

Tomando en cuenta los aspectos primero y cuarto, hay que considerar que la proporción implica siempre pluralidad y relación, lo que hace, a su vez, que la analogía se subdivide en:

(1) *Analogía de atribución o proporción*: cuando se refiere a muchos objetos en orden a un término único, y puede darse de manera vertical, ascendente o descendente. En este sentido, consiste en atribuir un vínculo directo a dos cosas, como puede darse en el ser que se atribuye a la substancia y al accidente, porque el accidente se refiere a la substancia. En tal caso, la analogía de proporción (*analogia proportionis*) es cuando dos cosas dicen relación distinta a una misma cosa. Sin embargo, en este tipo de analogía la atribución únicamente se verifica en un solo miembro (el analogado principal, *analogatum princeps*), y de una manera puramente extrínseca se atribuyen a los otros analogados secundarios, en razón de una relación con el primero. De ello se desprende otra subdivisión: (A) *Analogía por participación intrínseca y formal*, la cual se da de forma análoga en el primer analogante y en todos y en cada uno de los analogados secundarios. Este tipo de analogía puede ilustrarse cuando Santo Tomás afirma que "la existencia es al ente, como la luz a lo que luce".^[21] (B) *Analogía por mera denominación extrínseca*, la cual se da propiamente en uno solo de los analogados y en los demás sólo nominalmente. Esto puede ejemplificarse con el caso arriba citado referente a la fidelidad humana y la del perro, pues esa cualidad sólo puede ser directa y propiamente conocida dentro de nosotros mismos, y de manera débil, imperfecta y externa en la especie canina.

(2) *Analogía de proporcionalidad*: cuando se refiere a *varios* objetos entre sí, ya sean de dos a dos o de muchos a muchos. Esto se constata cuando una pluralidad de cosas remite la misma relación a otra pluralidad de cosas diversas; o, dicho en forma matemática, así como A es a B, C es a D. Este tipo de analogía es horizontal, pues puede darse como: (A) *Analogía de proporcionalidad propia*, la cual consiste en que todos los analogados tienen una significación propia. En esta analogía de proporcionalidad (*analogia proportionalitatis*) existe una noción que se verifica intrínsecamente en todos los inferiores, pero sólo en razón de la semejanza de la relación que todos mantienen con su realización en sí mismos. Esta semejanza propia acontece entre los elementos *constitutivos* de todos los seres. (B) *Analogía de proporcionalidad metafórica*, la cual en alguno de los analogados tiene significación propia y metafórica en los otros. Por eso es una analogía de proporción impropia o metafórica, porque seres distintos son transferidos en su posición. Así cuando se dice a partir de la filosofía platónica que "el Bien es el sol de las Formas", nos damos cuenta que el Bien y el sol no sólo son sujetos distintos, sino que tienen principios constitutivos diferentes, aun cuando existe una transferencia de relaciones de acción o de influencia recíproca. También Aristóteles para ayudar a una mayor comprensión de la relación del alma con el cuerpo establece: "Si el ojo fuera un animal, su alma sería la vista".^[22] Aquí el ojo es la materia de la vista, pues eliminada ésta, aquél ya no sería un ojo en sentido estricto sino sólo de nombre. De esta manera, la vista guarda una analogía con el alma, pues sin ésta el animal o el cuerpo viviente perderían su condición fundamental. Otra analogía que el Estagirita añade tomada de los objetos inanimados es: si la esencia de un hacha es su agudeza, un hacha que existe en la realidad tiene la aptitud de cortar, lo cual está en la misma relación con ella que el alma respecto del cuerpo, cuya esencia es la vida.^[23] En este caso si el hacha careciera del filo o de la facultad de cortar ya no sería un hacha, lo mismo un cuerpo viviente sin alma carece de cualquier función nutritiva, sensorial o racional, no perteneciendo a ninguna escala de la vida. El Doctor Angélico prefiere aplicar el uso de la analogía, aun en un sentido metafórico, dentro de un marco teológico. En este sentido explica: "Los nombres que se dicen de Dios en sentido *metafórico*, se aplican a las criaturas antes de aplicarse a Dios porque, predicadas de Dios, sólo tienen sentido por semejanza con el sentido que tienen en las criaturas. Por ejemplo, así como decir de un prado que ríe sólo significa que un prado en flor es semejante a un hombre sonriente (con semejanza de proporción), del mismo modo, decir de Dios que es un león sólo significa que Dios despliega en sus obras una fuerza semejante a las que pone el león en las suyas. Por donde se concluye que el significado de estos nombres cuando se predicán de Dios sólo pueden definirse por lo que significan predicados de las criaturas".^[24]

Ya en la *Metafísica* de Aristóteles estaba implícitamente presente tanto la analogía de proporción como de proporcionalidad, y ello se corrobora con el comentario que el Aquinate hace a esta obra.^[25] Sin embargo, es Santo Tomás quien por primera vez aplica ambas analogías al acto de ser o a la existencia (*esse* o *actus essendi*), pues la distinción entre esencia y existencia es uno de los puntos más originales del tomismo.^[26] Pero es el Cardenal Cayetano quien acuña las expresiones "analogía de proporción" y "analogía de proporcionalidad", aun cuando ya en Santo Tomás están claramente delimitadas. En este sentido, el Aquinate en un importante texto afirma: "La noción de *ente* (o de ser) se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y de proporcionalidad".^[27] Como explica E. Hugon: "Se dice que hay analogía de *atribución* cuando la realidad significada se aplica a un sujeto por su mayor o menor semejanza con otro en quien tal realidad se halla en un estado principal y supremo (*summum analogatum*). Así la salud no se dice del pulso, ni de la medicina, sino por relación al hombre, donde se realiza en todo su sentido. Hay analogía de *proporcionalidad* cuando está real e intrínsecamente en los términos comparados, mas no de la misma suerte. Así la criatura tiene el ser real e intrínsecamente, mas no en el grado absoluto, propio de Dios".^[28]

Para Santo Tomás la analogía característica del ente es fundamentalmente intrínseca y de proporcionalidad propia, al estar presente en *todos* los analogados. Esto puede apreciarse cuando existe una semejanza entre dos relaciones, como en el caso de la visión que se dice de la sensación y de la intelección: lo que la vista es al ojo, lo es el pensamiento al espíritu. La analogía como proporción, implica una calificación de Dios a partir de las criaturas. Cuando se dice, por ejemplo, que Dios es ser y que la criatura es ser, se expresa que hay una semejanza (no igualdad) entre la relación de la esencia divina y su existencia, y la de la esencia del ser creado y su existencia (Dios-existencia es semejante a criatura-existencia); o también, cuando se afirma que Dios es bueno, no significa que Dios es diez o una infinidad de veces mejor que el hombre, sino que la relación de la bondad del hombre a su ser se asemeja a la relación de la bondad de Dios al ser de Dios.^[29] Que el ente se predique primariamente de Dios, que es un ser *per se* y secundariamente de las criaturas, que son seres *ab alio*, no quiere decir que sólo Dios exista propiamente y las criaturas por mera denominación. La criatura tiene su propio estatuto ontológico y, al mismo tiempo, depende de Dios. El ser, por consiguiente, conviene de diverso modo (análogamente) a los diversos seres. Primeramente conviene a Dios, cuyo ser o esencia es el puro existir, y secundariamente y por participación a la criatura, cuyo ser o esencia existe de manera contingente por un acto o existencia recibida de su causa, y, en última instancia, de la Causa Primera o Acto Puro. Dios es el ser causante, *analogum analogans*, y la criatura es el ser causado, *analogum analogatum*. Como señala Santo Tomás la "semejanza" entre Dios y el hombre es sólo análoga, al no implicar una afinidad en la forma. La semejanza entre Dios y la criatura no puede ser tampoco según la especie y el género, pues este agente no pertenece a la misma especie que lo que produce y su semejanza no es de orden específico, como cuando se dice que todo lo que debe la vida a la energía del sol lleva alguna huella del sol, sin tener, sin embargo, respecto a la forma del sol, una semejanza específica. "La semejanza entre la

criatura y Dios –dice el Aquinate– no responde a una comunidad de forma según la especie y el género, sino únicamente a una relación analógica, en cuanto que Dios es un ser por esencia y la criatura por participación. Por consiguiente, si en cierto sentido cabe admitir que la criatura se asemeja a Dios, en cambio no se puede admitir que Dios se asemeja a la criatura... Se dice de un retrato que se parece mucho a su modelo, pero no se dice de un hombre que se parece a su retrato". [30]

En el orden del conocimiento humano la inteligencia no inicia su conocimiento de las cosas a partir de sus causas, sino más bien por sus efectos. Nuestro conocimiento natural tiene su origen en los sentidos y, por tanto, no alcanza una comprensión más allá de donde pueden conducirlo los sentidos. Por eso un estudio gnoseológico de los analogados supone que en principio la inteligencia conoce por los conceptos propios que extrae de los entes *hylemórficos*, o de la forma o *quiddidad* de los mismos, al ser un conocimiento que se realiza con la intervención de los sentidos. Más tarde, a través de la vaguedad de los conceptos de las cosas materiales y conservando éstos los contornos más abstractos del ser, se llega hasta cierto punto a purificar las imperfecciones de la sensibilidad y a conocer oscura y firmemente las realidades espirituales. El concepto análogo que el hombre adquiere del ser se elabora con elementos cognoscitivos de las formas de los seres materiales, ampliados y purificados, por negación de sus imperfecciones y limitaciones, y proyectados hacia la significación de una realidad superior. Por eso al conocer los efectos de Dios y su relación con las criaturas, a saber, que es causa de todas ellas, nos percatamos que Dios *existe* por la impronta que deja en sus efectos, aunque no se identifique con ninguno a raíz de su suprema excelencia.

La analogía que más interés despierta en el Aquinate es la que va de abajo hacia arriba, donde se descubre en el analogado secundario las huellas del primario y logrando significar de algún modo a éste a través de aquél. La analogía ascendente que parte del hombre hacia Dios consiste en que cuando conocemos en nosotros mismos el amor, la bondad, la sabiduría, entre otros, son tenues sombras y remotas aproximaciones de las perfectas cualidades de Dios que nos son conocidas por analogía. Por consiguiente, cuando afirmamos que Dios es amor, bondad y sabiduría, damos a entender que hay un conjunto de cualidades de la infinita perfección del mayor de los seres que *concuerd*a con lo que en nuestro propio nivel humano se llama amor, bondad y sabiduría. Estas peculiaridades de la divinidad son la realidad plena e indivisible, mientras que en la vida humana, aun en el mejor de los casos su reflexión y experiencia de ellas es siempre parcial y fragmentada. Sólo en la perfección del ser de Dios se puede conocer el amor, la bondad y la sabiduría en su completo y propio sentido. Esto podría suscitar la dificultad de que los atributos divinos se nos oculten y no los conozcamos realmente. Por eso en Santo Tomás la doctrina de la analogía no consiste en descifrar puntualmente las perfecciones específicas de Dios, sino sólo indicar la relación entre los diferentes significados de una palabra cuando se aplica, en el contexto de la revelación, tanto al hombre como a Dios. El conocimiento de Dios en virtud de cualquier semejanza creada no es una visión de su esencia. La analogía no es un instrumento para explorar y delinear la infinita naturaleza divina; sólo es una consideración de un camino en el cual los términos son usados de manera semejante para alcanzar una aproximación limitada sobre la deidad, sin caer en un agnosticismo y manteniendo el sentido del misterio que siempre está presente en el judeocristianismo.

Un rasgo de San Agustín que no es compartido por el Aquinate, consiste en disminuir el *status* ontológico de la criatura para acrecentar el del Creador. Tal posición difícilmente podría sustentar la teoría de la analogía, pues en lugar de haber una correspondencia entre lo mudable y lo inmutable, entre lo temporal y lo eterno, o entre lo finito y lo infinito, más bien habría un dualismo y una contraposición. En Santo Tomás la valoración de la criatura significa, al mismo tiempo, la valoración de Dios. En efecto, en el orden natural se puede ver reflejado el rostro de Dios, si se considera que "cuanto más alta sea una causa, tanto más se extiende su poder causal". [31] La perfección del efecto demuestra la perfección de su causa y por eso entre Dios y la criatura hay un encuentro, una comunidad, que se funda en su misma realidad, de donde deducimos que el ser primero puede conocerse analógicamente a partir de los seres segundos. De tal manera, la relación que une la existencia divina a Dios puede ser pensada intrínsecamente en sí misma por la relación que une la existencia creada a la criatura, en la noción que nos formamos del ser en cuanto ser. Hay que decir, necesariamente, que existe una perfección en el *ser* (divino, creado; substancial, accidental), una relación que, sin ser idéntica, es, sin embargo, semejante. La analogía tomista significa descubrir el parentesco que une de cierto modo al ser divino con los seres creados, sin que ello implique un panteísmo, es decir, sin que el orden natural y sobrenatural pierdan su propia identidad.

La *analogía entis* es una exigencia de comunicación racional entre el entendimiento humano y Dios. Al no conocerse directamente los atributos divinos, sí los podemos hacer accesibles de manera indirecta a través de las perfecciones que encontramos en las cosas. Esto significa una confianza en el hombre y en su capacidad intelectual, la cual hace que pueda elevarse mediante una *proporción*, en la que se establece una relación que lo liga como ser condicional al ser por antonomasia incondicional. Y también se percata que, mediante una *proporcionalidad*, existe en lo humano lo Divino, lo Necesario, lo Eterno, lo Perfecto e Inmutable, aunque en Dios exista de un modo infinitamente superior. La analogía es el descubrimiento racional que vislumbra el parentesco de los atributos divinos que intrínsecamente están presentes en el hombre, con respecto a la amplificación infinita de éstos que propia y ejemplarmente sólo existen en Dios.

- (1) J. Maritain, *Les Degrés du Savoir*. París, Desclée de Brouwer, 1932, pp. 137 ss.
- (2) El idealismo gnoseológico o epistemológico fue definido por primera vez por Wolff: "Se denomina idealistas a los que admiten que los cuerpos tienen sólo una existencia ideal, en nuestras almas y, por tanto, niegan la existencia real de los cuerpos mismos y del mundo" (*Psychol. Rationalis*, 36). Esta tesis ha sido defendida en la historia de la filosofía por autores como Berkeley, Schopenhauer, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Lotze, entre otros, teniendo como rasgo fundamental la reducción del objeto de conocimiento a representación o idea.
- (3) J. Rassam, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Ediciones Rialp, 1980, p. 38.
- (4) Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. I, lect. 2; *S. Th.*, 1, q. 5, a. 2.
- (5) Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1.
- (6) Sobre el tránsito que se opera en la mente humana a partir del ser como objeto connatural, al ser como objeto de la ciencia metafísica, puede consultarse la perspectiva tomista que se sistematiza en la obra de P. B. Grenet, *Ontología*. Barcelona: Editorial Herder, 1985, pp. 162 - 165. Por otra parte, resulta oportuno profundizar en la compatibilidad y enlace de los datos empíricos con los metafísicos, tal y como lo explicó Christian Wolff de acuerdo con una perspectiva escolástica. Desde su punto de vista, la ontología es la exposición ordenada y sistemática de los caracteres fundamentales del ser que la experiencia revela de manera reiterativa. Por tanto, el pensamiento común posee ya en forma confusa las nociones que la ontología expone en forma distinta y sistemática. De ello se deriva, en primer término, una "ontología natural" constituida por las "confusas nociones ontológicas vulgares", es decir, "el conjunto de nociones confusas que responden a los términos abstractos mediante los cuales expresamos los juicios generales en torno al ser y que adquirimos con el uso común de las facultades de la mente" (*Ont.*, 21). A partir de esta ontología natural surge una "ontología artificial" u "ontología científica", de la misma forma en que la lógica se distingue de los procedimientos naturales del entendimiento (*Ont.*, 23; *Log.*, 11). Por eso la ontología no es un simple diccionario filosófico, sino una ciencia demostrativa, cuyo objeto son las determinaciones que pertenecen a todos los seres, ya sea absolutamente, ya sea bajo determinadas condiciones (*Ont.*, 25). Por estas razones, puede decirse que la ontología wolffiana se halla impregnada de un escolasticismo de raigambre tomista, en donde no hay discrepancia entre la dimensión empírica y apriorística del ser.
- [7] Pseuderatosth. *Epist. Ad Ptolem.* [Eutoc. in Archim. III 104, 11 Heib.]. DK, 42, 4. Para una profundización del concepto de analogía en los poetas y filósofos pre-aristotélicos, puede consultarse el texto de Santiago Ramírez, "Uso de la analogía en los autores griegos anteriores a Aristóteles". En: *Estudios Filosóficos*, Estudios de filosofía de los dominicos españoles. Santander: Editorial OPE, vol. 20, nº 55, 1971, pp. 451 - 534.

[8] Platón, *República*, 511 D - E.

[9] Platón, *República*, 534 A. Esto puede ilustrarse con el siguiente gráfico:

Ousia	noûs	epístème	díanoia
=			
génesis	dóxa	pístis	eikasía

[10] Platón, *República*, 507 B - 509 C.

[11] Aristóteles, *Metafísica*, 1048a 37.

[12] Aristóteles, *Metafísica*, 1070b 17.

[13] Guillermo de Auvernia, *De trin.*, 7.

[14] Tomás de Aquino, *Quod.*, 2, q. 2, a. 3.

[15] Tomás de Aquino, *De Ente et Essentia*, c. II, n. 1.

[16] Para el tema de la analogía en el Aquinate pueden consultarse la *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 5; y la *Summa Contra Gentiles*, I, cc. 28 - 34. Asimismo, no se puede dejar de citar el complemento que realiza su comentador el Cardenal Cayetano, cf. Thomas de Vio, Cardinal Cajetan, *The Analogy of Names*, 1506 (Pittsburgh: Duquesne University Press, 1959).

[17] Guillermo Fraile, *Historia de la filosofía*, vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960, p. 875.

[18] Manuel García Morente, *Fundamentos de filosofía*. Madrid: 1943, p. 133. Citado por Ángel González Álvares, *Tratado de metafísica*. Madrid: Editorial Gredos, 1987, p. 179.

[19] Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. XI, lect. 3, nº 2197.

[20] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 1 c.

[21] Tomás de Aquino, *III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2. Para un desarrollo del tema de la analogía entre el acto de ser y la luz, puede consultarse la obra de Heinrich Beck, *El ser como acto*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1968, pp. 53 - 55

[22] Aristóteles, *De anima*, 412b 19.

[23] Aristóteles, *De anima*, 412b 10.

[24] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 6 c.

[25] Tomás de Aquino, *In Metaph.*, lib. V, lect. 8.

[26] Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, I, cc. 38, 52, 53, 54; *De Ente et Essentia*, c. 5; *Summa Theologica*, I, q. 50, a. 2 y 3; *De Veritate*, q. 27, a. 1 y 8.

[27] Tomás de Aquino, *Suma contra Gentiles*, I, cc. 32, 33, 34; *De Potentia*, q. 7, a. 7.

[28] E. Hugon, *Las veinticuatro tesis tomistas*. México: Editorial Porrúa, 1981, p. 58.

[29] La analogía de proporcionalidad propia y no metafórica, puede ilustrarse con el siguiente gráfico de P.B. Grenet (*op. cit.*, p. 204): la existencia y la existencia

Lo que el acto puro e infinito de la existencia por sí (a se)	La existencia infinita por recepción de una esencia hecha para existir en sí (in se)	y la existencia finita por recepción de una esencia hecha para existir en otro (in alio)	
=			=
es a Dios	es a la substancia creada	es al accidente	= y en relación, en todos semejante, es la que designa al "ser en cuanto ser"

[30] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 4, a. 3. También en otro pasaje afirma: "Conocemos a Dios a partir de las criaturas y tal como las criaturas lo representan. Todas las perfecciones de las criaturas preexisten en Dios, en cuanto que Él es absoluta y universalmente perfecto. Por eso, toda criatura representa a Dios y se le asemeja en la medida en que posee una perfección. Sin embargo, no lo representa como si fuera de la misma especie o del mismo género, sino como un principio trascendente cuyos efectos son inferiores a su forma, aunque guarden cierta semejanza, cf. *Summa Theologica*, I, q. 13, a. 2 c.

[31] Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 65, a. 3.

Bibliografía

- Aristóteles, *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- Aristóteles, *Metafísica*. Trad. bilingüe de Valentín García Yebra. Madrid: Editorial Gredos, 1970.
- Beck, Heinrich, *El ser como acto*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1968
- Brennan, R., *Ensayos sobre el tomismo*. Madrid: Editorial Morata, 1962.
- Copleston, F., *El pensamiento de Santo Tomás*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Chenu, M. D., *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*. París: Vrin, 1974.
 Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker: griechisch und deutsch*. Zürich: Weidmann, 1969.
 Fraile, Guillermo, *Historia de la Filosofía*, vol. II. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1960.
 Gilson, Étienne, *El tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Buenos Aires: Dedebec, 1951.
 Gilson, Étienne, *L'esprit de la philosophie médiévale*. París: Vrin, 1948.
 González Álvares, Ángel, *Tratado de metafísica. Ontología*. Madrid: Editorial Gredos, 1961.
 Grenet, P. B., *Ontología*. Barcelona: Editorial Herder, 1985.
 Hugon, E., *Las veinticuatro tesis tomistas*. México: Editorial Porrúa, 1981.
 Maritain, J., *Les Degrés du Savoir*. París: Desclée de Brouwer, 1932.
 Platón, *República*, 3 vols. Trad. bilingüe de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1949.
 Ramírez, Santiago, "Uso de la analogía en los autores griegos anteriores a Aristóteles". En: *Estudios Filosóficos*, Estudios de filosofía de los dominicos españoles. Santander: Editorial OPE, vol. 20, nº 55, 1971.
 Rassam, Joseph, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Ediciones Rialp, 1980.
 Renard, Henri, *The philosophy of God*. Milwaukee: The Bruce Publishing Company, 1952.
 Sertillanges, A. G., *Las grandes tesis de la filosofía tomista*. Buenos Aires: Editorial Desclée de Brouwer, 1945.
 Tomás de Aquino, *Suma Contra Gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
 Tomás de Aquino, *Suma Teológica*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1959.
 Tomás de Aquino, *Compendio de Teología*. Madrid: Editorial Rialp, 1980.
 Tomás de Aquino, *Opúsculos filosóficos*. Madrid: Editorial Poble, 1947.
 Van Steenberghen, Fernand, *Ontología*. Madrid: Editorial Gredos, 1957.