

Posibilidad y sentido de los nombres divinos. Analogía y teología filosófica

Lucas Pablo Prieto, hnscc

Aunque el problema de la analogía tiene importantes implicaciones filosóficas¹, lo que primeramente interesa a santo Tomás es la posibilidad de un lenguaje sobre Dios. Los dos errores que debe evitar son el univocismo, que reduce a Dios a nuestros conceptos limitados, y el apofatismo, que bajo pretexto de salvar la trascendencia divina encierra al hombre en el agnosticismo y transforma, por extensión, la teología en una suerte de glosolalia avanzada. Por eso en las diversas obras donde abordará este problema, el intento principal será justificar la existencia de nombres que, teniendo su origen en las cosas creadas, no se prediquen de Dios según una misma razón formal, pero que permitan, al mismo tiempo, superar la falacia de la equivocación.

En esta línea, y sin ánimo de entrar en la discusión crítica sobre los textos de santo Tomás², quisiéramos proponer en este artículo una idea sobre la analogía apoyada en la interpretación de Cayetano y de Francisco Canals Vidal (que nos parece substancialmente acorde a la doctrina del Angélico) según la cual desde la apertura de los conceptos humanos y asumiendo también la causalidad para ascender al ente primero, puede establecerse un discurso sobre Dios que no atente contra su trascendencia.

Artículo recibido el día 25 de noviembre de 2017 y aceptado para su publicación el 15 de enero de 2018.

¹ Cf. E. J. ASHWORTH, *Les théories de l'analogie*, 13-31; J.-F. COURTINE, *Inventio analogiae*, 243-290; O. BOULNOIS, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, 11-81.

² Para una visión panorámica de la problemática pueden consultarse, entre otros: L.-M. RINEAU, *Penser Dieu*, p. 25-48; J. HOCHSCHILD, *The semantics of analogy*, 4-13; J. WHITE, *Wisdom in the Face of Modernity*; S. A. LONG, *Analogy of being*, 53-96.

Lo que primero debemos investigar, como fundamento del problema analógico, es la estructura del ente (con su correlato lógico) y qué está implicado en ella (i). Desde aquí podremos preguntarnos cómo deben ser en general nuestros conceptos para que posibiliten la referencia a otro y cómo en dicha representación no se encierra el término referido en el contenido del referente (ii). Sin embargo, la afirmación de un concepto análogo todavía no justifica su atribución a Dios, y por eso es necesario analizar también el proceso que garantiza dicha traslación de sentido a nivel trascendental, sabiendo que de Dios solo Dios puede formar un concepto adecuado. Esto constituye el tercer momento de la exposición (iii): ¿cómo se justifica el ascenso conceptual? Santo Tomás es claro en afirmar que por la vía de causalidad podemos remontarnos desde la creatura al creador, pero la absoluta desproporción entre el efecto y la causa podría hacer problemática una comparación significativa entre uno y otro. Por eso, suponiendo que el ascenso causal es lícito, falta todavía una última precisión (iv): ¿qué alcanzamos al término del mismo?

I. El concepto de ente

I.1. La aprehensión del ente

Santo Tomás afirma en repetidas ocasiones que el ente no solo es lo primero que cae en la concepción del entendimiento (*primum cognitum*), sino que su inteligencia se encuentra incluida en cualquier noticia que tengamos de la realidad³. Esta doctrina juega un rol fundamental en el tema de la analogía, pues implica que la *ratio communis entis* es el soporte desde donde construimos nuestra comprensión plural de las cosas. Según como concibamos el ente, seremos o no capaces de describir en nosotros el orden entero del universo y de sus causas respetando la diversidad.

³ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I q. 5, a. 2, in c: “primo autem in conceptione intellectus cadit ens, quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur in IX Metaphys. Unde ens est proprium obiectum intellectus, et sic est primum intelligibile”; *Sum. Theol.*, I-II, q. 94, a. 2, in c: “nam illud quod primo cadit in apprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus quaecumque quis apprehendit”; Cf. *Sum. Theol.*, I q. 79, a. 7, in c; *De Ver* q. 1, a. 1, in c; *De Pot* q. 9, a. 7, ad 15. Las citas de santo Tomás de Aquino están tomadas de la *Opera Omnia* en el website dirigido por Enrique Alarcón: www.corpusthomicum.org/iopera.html. Las traducciones son propias.

La doctrina sobre la primacía conceptual del ente la recibe el Doctor Común de Avicena, pero transformando radicalmente su sentido. Si para el filósofo árabe el ente apuntaría principalmente a un contenido esencial, para santo Tomás, el ente poseería primeramente una referencia al acto de ser como aquella dimensión actual desde donde toma consistencia la esencia. En efecto, para Avicena⁴, en el conocimiento del ente el ser no se incluye como elemento constituyente, ya que nunca puede ser integrado en la definición de la esencia. Parecería seguirse que el ente, que es también objeto de la metafísica, excluye por lo mismo como extrínseco el *esse* y por ello en su razón propia aparecerá como una pura esencia que no implica su realización.

De Avicena, sin embargo, santo Tomás no guardará sino su punto de partida: el ser no está incluido en la razón de la esencia. Su conclusión, sin embargo, se mueve en una línea totalmente diferente: “el ser de una cosa, aunque sea algo otro respecto a la esencia, no debe entenderse como si fuese algo añadido al modo de un accidente, pues es como constituido por los principios de la esencia”⁵. Por ello, postular a partir de dicha distinción que el *esse* está al margen de la constitución y del conocimiento del ente no solo implica ignorar el rol fundamental del ser, sino errar en el mismo conocimiento de la esencia. Como afirma Gilson, “[las ontologías de la esencia] simplemente olvidan que la esencia es siempre la de un ente que el concepto de esencia por sí sola no puede abarcar totalmente. En cada sujeto designado por la esencia hay un elemento que trasciende la misma esencia”⁶. En otras palabras, las mismas esencias solo son consistentes debido a una actualidad que las trasciende.

Ahora bien, esta estructura ontológica tiene también un correlato lógico. Así, aun reconociendo que el ser no es conceptualizable por no ser una perfección esencial, no se sigue que no esté de alguna manera incluido

⁴ Cf. G. VERBEKE, “Le Statut de la Métaphysique”, 62*-79*; É. GILSON, *L'être et l'essence*, 130; ID., “Avicenne et le point de départ de Duns Scot”, 89-149.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *In Met.*, IV, lect. 2.

⁶ É. GILSON, *L'être et l'essence*, 290. Cf. Formulado negativamente, si al conocer el ente solo apareciera como contenido una esencia (y no la esencia como medida del ser), hablar de jerarquía o de pluralidad entitativa implicaría que el acto posee en sí mismo la razón de su limitación, lo cual necesariamente nos conduciría a aporías insalvables. Cf. S.-TH., BONINO, *Dieu, celui qui est*, 261-264; S. A. LONG, *Analogia entis*, 16: “each form itself is distinct from other forms: but if being is self-identical and unlimited, on what basis can it be many, diverse, and limited? Hence, inasmuch as one grants that the doctrine of participation in the Form is of itself incapable of reconciling our intelligible perceptions are left again with the unacceptable alternative of monism, or, the denial of non-contradiction as a real principle”.

en el concepto de ente. Es verdad que ninguna posición existencial puede devenir una predicación quiditativa, pero eso no implica necesariamente la ausencia del *esse* en la *ratio entis*, toda vez que el ser es con-significado al aprender la esencia como intrínsecamente proporcionada a un acto. En otras palabras, que del ser no tengamos concepto no se sigue que el concepto de ente no incluya una proporción al ser⁷.

Una parte de la filosofía escolástica posterior a santo Tomás sintetizó esta idea afirmando que el ente que es objeto de la metafísica es el ente tomado como participio⁸. Con ello se quería significar al ente no desde la esencia, sino desde el acto de ser. Más allá del problema terminológico, lo que estaba en juego era la inclusión del acto (*esse*) en el mismo concepto de ente y la afirmación por tanto de una estructura dual donde la esencia aparece como la medida de un acto que la trasciende y le da consistencia⁹. Esto resulta de capital importancia porque de ahí se sigue que en nuestro conocimiento conceptual siempre está implicada una alteridad estructural toda vez que la intelección de la esencia del ente siempre lleva implicado algo más profundo. Como dice Canals, “el ente trascendental conserva una estructura compleja connotando en su significación la proporcional respectividad de dos elementos: uno a modo de sujeto o recipiente, el *id quod est*, y otro, por el que aquel es ente, a saber, el *esse* como acto del ente”¹⁰.

1.2. Una negación (casi) en el principio

Pero en el reconocimiento de esta estructura descubrimos también la condición de posibilidad de la comparación analógica y por tanto el prin-

⁷ Cf. B. NAVARRO, *El hombre es en cierto modo todo ente*, 219-231; Y. FLOUCAT, *Pour une métaphysique de l'être en son analogie*, 121; J. A. GARCÍA CUADRADO, *La consignificatio verbal*, 96-100; L. DEWAN, *Form and being. Studies in Thomistic Metaphysics*, 188-204.

⁸ Cf. FCV 6, 504-514.

⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Pot* q. 7, a. 2, ad 9; “esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur [...]. Unde non sic determinatur esse per aliud sicut potentia per actum, sed magis sicut actus per potentiam. Nam et in definitione formarum ponuntur propriae materiae loco differentiae, sicut cum dicitur quod anima est actus corporis physici organici. Et per hunc modum, hoc esse ab illo esse distinguitur, in quantum est talis vel talis naturae”. Cf. S. A. LONG, *Analogia entis*, 25-26; M. F. ECHAVARRÍA, *La cantidad virtual (quantitas virtualis) según Tomás de Aquino*, 242-246; J. WIPPEL, *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, 123-151.

¹⁰ Cf. FCV 6, 476.

cipio para describir el orden entero del universo y de sus causas. En efecto, si quisiéramos buscar algo común mirando solo los principios esenciales, entonces necesariamente o bien tendríamos que buscar una comunidad en la línea de lo más vacío e indeterminado (confundiendo y eliminando las diferencias) o bien tendríamos que reconocer que ninguna comunidad es posible donde hay una alteridad de base. Ya que no existe una comunidad según la forma (pues aquello por lo que un ente es tal es el principio por el cual no comunica con otro), es necesario encontrar otro modo de unificar lo plural.

Para santo Tomás, como señalamos más arriba, lo primero que concibe nuestro entendimiento es el ente, pero como consecuencia inmediata comprende que tal ente no agota la totalidad de lo real¹¹. Esto puede entenderse doblemente. En primer lugar, significa que en el conocimiento del ente aprehendemos también que no es otro, es decir, que de su afirmación se sigue una negación relativa. Puesto que pensamos y decimos que el ente es, simultáneamente aprehendemos que lo que él es no es otro, y por lo que él es tal no es todas las otras cosas. Conocemos al ente en cuanto a lo actual y perfecto que posee, pero en esa misma comprensión se encuentra incluida la razón de su limitación que nos señala su intrínseca finitud, ya que “cualquier cosa creada que posea una perfección, tanto carecerá de la perfección absoluta cuanto se encuentre de perfecto en las especies de las otras cosas”¹². La esencia es un principio positivo del ente, pero nos señala también la medida del *esse* participado.

En segundo lugar, aprehendemos que el ente no es el *esse*, pero que participa de él. La comprensión del ente como finito nos lleva no solo a descubrir una alteridad entitativa, sino que nos hace descubrir que todo ente finito comunica con otro en la medida en que su finitud se fundamenta en su gradual participación del *esse commune*. Así, por ejemplo, al conocer

¹¹ Cf. S. A. LONG, *Analogía entis*, 13-39; Y. FLOUCAT, *Pour une métaphysique de l'être en son analogie*, 107-132 [115].

¹² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 2, in c. Como afirmó Canals: “el acceso a la comprensión de este modo de ser, según el cual el alma cognoscente es todas las cosas, contiene aquella elevación a un más alto orden de cosas distante, sobre las condiciones del ente natural, “más que el cielo sobre la tierra”, de que habló Cayetano. Si se puede decir que tal acceso señala el camino para hallar “el difícil y arduo fundamento de toda filosofía natural y metafísica” es porque sólo este concepto de la apertura infinita de toda alma cognoscente puede a la vez fundamentar el conocimiento intelectual de la naturaleza y descubrir adecuadamente la heterogénea sustancialidad del espíritu cognoscente”. F. CANALS VIDAL, *Sobre la esencia del conocimiento*, 293.

la vida de un roble, comprendo que es una relación determinada (proporción) entre un ser y una esencia que lo limita, y al conocer el vivir del león, comprendo también que su ser posee una limitación diversa, pero que es comparable con la proporción primera.

La comunidad, por tanto, se establece no entre la determinación roble o león (pues dichas perfecciones justamente constituyen aquello en lo que no comunican), sino entre la semejanza proporcional que dichas perfecciones guardan con el ser que es común a todos, es decir, la semejanza no se establece desde el contenido significado por la forma o esencia, sino desde la estructura compuesta que cada uno posee como un ente entre otros posibles. Por ello, el ente como no siendo la totalidad nos permite comparar relaciones, o mejor, descubrir la semejanza de proporciones que se dan en la realidad.

En este sentido Cayetano recordaba que la analogía de proporcionalidad requiere cuatro términos, porque no es una comparación de formas, sino una comparación de proporciones¹³. Así, por ejemplo, la visión, que adecuadamente significa la proporción entre el ver y el color, puede significar imperfectamente la intelección, como una proporción entre el entender y su objeto. Desde aquí se comprende también por qué en la analogía de proporcionalidad hay un concepto y muchos conceptos: hay solo uno porque el concepto que representa tal analogado lo significa a él perfectamente, pero hay muchos conceptos porque dicho analogado falla o no es del todo adecuado en la representación del otro, aunque de algún modo lo representa.

II. Posibilidades y límites de la proporcionalidad

II.1. Analogía como proporcionalidad

Desde la comprensión del ente finito como aquello que tiene ser puede fundarse, por tanto, una comunidad analógica en la medida en que dicha

¹³ Cf. TOMÁS DE VIO [CAYETANO], *Tratado sobre la analogía de los nombres*, V, 49: “de ratione siquidem unius proportionaliter est habere quatuor terminos ut in V Ethicorum dicitur. Quoniam proportionalitas, qua similitudo proportionum fit, inter quatuor ad minus, quae duarum proportionum extrema sunt, necessario est; et consequenter unum proportione non unificatur simpliciter, sed distinctionem retinens, unum pro tanto est et dicitur, pro quanto proportionibus dissimilibus divisum non est.

comprensión nos permite referir una proporción dada a otro elemento con el que no guarda ninguna relación determinada. En primer lugar, porque en dicha proporción se contiene implícitamente que no agota todas las proporciones posibles. Y, en segundo lugar, porque todas las proporciones tienen un fundamento común: la respectividad al *esse* que, por definición, no pueden agotar. De este modo, el concepto en sí mismo está abierto para representar otro ente en cuanto el concepto de una cosa imperfectamente puede ser principio de conocimiento de otra¹⁴. Es esta apertura representativa del concepto lo que nos permite fundar una analogía predicamental; puesto que toda esencia aparece como medida del ser, puedo unificar la totalidad desde una semejanza de proporciones según que existen múltiples y diversas relaciones acto-potenciales.

Ahora bien, es importante recordar que la semejanza de proporciones que establezco no constituye una idea común diversamente aplicable a los distintos analogados, pues como afirma santo Tomás, “las diversas relaciones al ser impiden una predicación unívoca del ente”¹⁵. En este sentido, resulta inadecuado pensar esta analogía con el clásico ejemplo de la proporción matemática 2:4::3:6, pues fácilmente podemos creer que la analogía, en el caso propuesto, es “el doble” (lo cual es un concepto unívoco). Ya Juan de Santo Tomás había advertido este peligro y había señalado que la proporción matemática era una “proporción unívoca”¹⁶. La proporcionalidad, por el contrario, establece una comunidad que no elimina la diferencia, pues lo propio de esta comparación reside en que un elemento me sirve para conocer otro no en cuanto tal, sino en cuanto guarda una semejanza con el primero. Mediante esta analogía, por tanto, puedo pensar unitariamente la realidad sin necesidad de eliminar lo diverso, pues se conocen las cosas justamente en una semejanza de proporciones, es decir, en una unificación relativa.

Cuando decimos del sentir o del entender que son conocer, no estamos nombrando dos especies de un género, sino dos operaciones que son seme-

¹⁴ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 11, in c; TOMÁS DE VIO [CAYETANO], *Tratado sobre la analogía de los nombres*, n. 33, p. 64.

¹⁵ TOMÁS DE AQUINO, *De potentia Dei*, q. 7, a. 7, in c.

¹⁶ Frente a la objeción de Suárez contra la univocidad de dicho ejemplo, “ya contestó Juan de santo Tomás, al decir que, en la proporcionalidad unívoca, la univocidad proviene de un concepto absoluto unívoco del que deriva la igualdad de proporciones, no, en cambio, de la misma proporcionalidad; en la proporcionalidad análoga, por el contrario, la analogía resulta de la misma semejanza de proporciones [en nota: JUAN DE SANTO TOMÁS, *Cursus philosophicus*, Lógica, II, q. 13, a. 4]”, en: E. FORMENT, *Introducción a la metafísica*, 115.

jantes pero irreductibles; el entender de ningún modo se confunde con el sentir y, sin embargo, puede establecerse una comunidad entre ambos. El conocer predicado del sentir se convierte con el sentir, por lo cual jamás será adecuado para significar perfectamente la intelección... aunque imperfectamente me dice algo de ella. Lo interesante del ejemplo es que aparece claramente una propiedad intrínseca de la proporcionalidad: el término análogo no posee una universalidad genérica, sino “representativa”, en la medida en que lo que concibo para referirme a una dimensión determinada me sirve imperfectamente para otra. No existe una idea perfecta que luego deba especificarse, sino, como dice Cayetano, “el concepto que representa adecuadamente a uno de los analogados, no lo hace con respecto a otros”¹⁷. En este sentido podemos abarcar la totalidad sin constreñirla a la medida de nuestro entendimiento, y abrimos también a aquello que está más allá de nuestras capacidades porque lo que nosotros conocemos guarda (o puede guardar) semejanza imperfecta con lo superior.

II.2. La ampliación conceptual

Ya hemos visto que en un plano categorial lo que justifica establecer una comparación entre proporciones es la apertura del concepto radicada en su estructura dual. Una proporción puede significar otra imperfectamente porque existen indeterminadas relaciones acto-potenciales. Pero lo que buscamos con la analogía es la posibilidad de establecer un discurso sobre Dios. ¿Basta esta estructura dual para predicar algo del ente primero? Incluso presuponiendo su existencia, ¿podríamos, por ejemplo, postular simplemente que la bondad en la criatura es semejante a la bondad de Dios, porque la bondad respecto a un ente finito puede representar la bondad respecto al ente infinito? Esto nos exige preguntarnos por el fundamento de dicha comparación. Ahora bien, como se ha señalado, para establecer una semejanza de proporciones a nivel predicamental necesitamos o bien (i) la existencia de un fundamento común a dos cosas ya conocidas distintamente, o bien (ii) postular una nueva proporción hipotética por la proyección de una proporción ya conocida. Al conocer al viviente vegetal y al racional (i), yo puedo predicar de ambos la vida, sin que la vida sea un

¹⁷ TOMÁS DE VIO [CAYETANO], *Tratado sobre la analogía de los nombres*, n. 37, p. 69; J. HOCHSCHILD, *The semantics of analogy*, 144-148.

concepto unívoco, porque lo que la vida significa para la planta, me sirve imperfectamente para significar la del hombre, pues el automovimiento de la primera es proporcional al del segundo, sin que ambas puedan englobarse en un concepto superior. De este primer modo no puedo establecer una comparación a Dios porque no tenemos un conocimiento evidente de él.

Pero supongamos otro caso (ii). A partir del conocimiento de la estructura ontológica del hombre y de la inmaterialidad del alma, puede postularse en un ejercicio teórico la existencia del viviente angélico (uno o muchos). Esta extensión conceptual es una posibilidad intrínseca del concepto proporcional, ya que estableciendo en el ente una relación determinada entre el ser y la esencia, puedo significar múltiples relaciones indeterminadas entre el acto y la potencia. De hecho, la gradación de las inteligencias que realiza santo Tomás en diversas partes de su obra (suponiendo su existencia) se construye mediante este mecanismo. Otro ejemplo (esta vez matemático) nos puede ayudar a comprender mejor la idea. Cuando se explican coloquialmente las dimensiones tópicas, se dice que una dimensión superior aparece con la curvatura de la dimensión precedente. Así, con la curvatura de la línea (una dimensión), aparece la superficie que ya es un objeto bidimensional. Y si repetimos el proceso, entonces aparece la tercera dimensión. Pero ¿qué nos impide postular una nueva curvatura para obtener una cuarta dimensión? Nada, pues es simplemente una extensión lógica de una estructura previamente conocida. Por lo mismo, podemos continuar hasta el infinito repitiendo la fórmula $n+1$.

El problema es que este esquema tampoco sirve para establecer una comparación con Dios. En primer lugar, esta ampliación conceptual es un ejercicio de la inteligencia que no concluye en la realidad del término, pues son dos estructuras autónomas que no establecen entre sí vínculos de necesidad. En segundo lugar, y esto constituye una clave argumental, este procedimiento considerado aisladamente es ciego para hablar de Dios, pues al ente infinito no se llega por la adición en una estructura finita. Postular en dicha gradación un ente primero en el cual la esencia se identifica con el ser, no solo es una ficción imaginativa, sino la reducción de Dios al orden intramundano¹⁸. Por tanto, si no poseemos de Dios un conocimiento

¹⁸ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, q. 2, a. 11, in c: “quidquid autem est in Deo, hoc est suum proprium esse; sicut enim essentia in eo est idem quod esse, ita scientia est idem quod esse scientem in eo; unde, cum esse quod est proprium unius rei non possit alteri communicari, impossibile est ut creatura pertingat ad eandem rationem habendi aliquid quod habet Deus, sicut impossibile est quod ad idem esse perveniat”.

distinto ni podemos alcanzarlo por la simple extensión infinita de nuestros conceptos, ¿qué legitima el ascenso de la analogía trascendental? En otras palabras, ¿por qué puedo desde el ente finito alcanzar un conocimiento del ente primero?

III. Justificación de un ascenso

III.1. Analogía y causalidad

Santo Tomás afirma claramente que no existe una proporción determinada entre la criatura y el Creador. Por eso la simple afirmación de la analogía de proporcionalidad no basta para establecer un discurso sobre Dios, pues aun reconociendo la apertura del concepto para representar imperfectamente algo otro, todavía hace falta justificar cómo podemos alcanzar aquello otro que trasciende nuestro horizonte cognitivo. Aunque no podamos desarrollarlo aquí extensamente, el principio para solucionar dicho problema se encuentra en la comprensión de la causalidad divina como la única capaz de producir el *esse* que en sí mismo dice razón *simpliciter* de acto.

Para santo Tomás cuando dos cosas tienen algo en común o bien una lo ha recibido de la otra, o bien ambas lo han recibido de un tercero¹⁹. Suponiendo que el ser es aquello en lo cual comunica todo ente finito, podríamos preguntarnos si algún ente finito sería capaz de producirlo. La respuesta es, para el Aquinate, claramente negativa. Por una razón (aparentemente) muy sencilla: todo ente produce siempre algo semejante a sí mismo y por lo mismo, la producción de un ente finito jamás podrá superar los límites de su

¹⁹ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *CG II*, 15: “si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque calidum dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. Esse autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque modo est. Si autem dicatur quod ens non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum”.

propia finitud. En otras palabras, la causalidad creada siempre tendrá que moverse en la línea de la especificación esencial y nunca podrá hacerlo en la línea de la producción del ser. Por eso la afirmación del ente como participante del ser nos exige remontarnos a una causa que pueda producirlo totalmente porque lo posee por esencia²⁰.

Es en esta postulación causal donde a partir de las criaturas podemos justificar un ascenso a lo que todos llaman Dios. Teniendo presente, por tanto, que el ascenso deberá realizarse formalmente desde el *esse* como efecto propio y teniendo en cuenta que no es un efecto adecuado, se hace necesario, entonces, introducir un principio causal eficiente que no incluya limitación alguna (causa no unívoca), pero que no sea algo absolutamente otro, pues todo agente obra algo semejante a sí mismo.

III.2. Causalidad y formalidad

Ahora bien, la necesaria introducción del argumento causal (que en sí mismo siempre implica una referencia atributiva) para remitirse a Dios, parece poner de relieve la eficiencia en el discurso sobre el ente primero en detrimento de la formalidad. Es decir, a partir de la creatura podemos postular una causa eficiente que dé razón del ente finito, pero la radical desproporción entre la causa y el efecto parecería impedir la superación de la mera eficiencia para referirnos a Dios. Este argumento cobra tanta más fuerza cuanto ha sido tematizado en el último siglo para oponer en santo Tomás dos maneras de acercarse al problema de la relación entre el creador y la creatura. El acercamiento formalista sería, desde esta perspectiva, un estadio primitivo en el pensamiento del santo dominico que a partir de la *Summa Contra Gentes* habría sido abandonado para dar paso a una comprensión jerarquizada de la realidad de tipo neoplatónica en la que primaría la idea de participación y eficiencia²¹.

²⁰ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *CG* III, 66: “quod est per essentiam tale, est propria causa eius quod est per participationem tale: sicut ignis est causa omnium ignitorum. Deus autem solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem: nam in solo Deo esse est sua essentia. Esse igitur cuiuslibet existentis est proprius effectus eius, ita quod omne quod producit aliquid in esse, hoc facit in quantum agit in virtute Dei”.

²¹ Cf. B. MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*, 59; T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*, 769-782.

Sin negar un desarrollo y profundización en el pensamiento de santo Tomás, nos parece que dicha oposición no responde a su pensamiento. Es verdad que la causalidad eficiente juega un rol nuclear porque legitima el vínculo de la creatura al creador sin hacer de Dios y de la creatura una comunidad unívoca, pero en la argumentación causal trascendemos la eficiencia para alcanzar la substancia, no en sí misma, sino en cuanto imperfectamente representada por la creatura. Y esto es importante señalarlo, pues no solo llegamos a la existencia de la causa, sino que a partir de las creaturas podemos alcanzar cierta certeza en el conocimiento de los atributos esenciales de Dios²². El pensamiento del Doctor Común (que en este punto quiere sobre todo superar el agnosticismo de Maimónides) es muy claro cuando afirma que los nombres divinos no solo son causales, sino propios y substanciales, es decir, nos permiten un cierto acceso al contenido de lo que predicamos de Dios. De algún modo alcanzamos la esencia de Dios, y no solo su acción creadora. Por eso, la referencia causal no basta para predicar de Dios nombres substanciales, no solo porque reducir la predicación a la eficiencia supone nombrar una cosa desde otra (por lo que si la considero en sí misma y aisladamente encerraría la causa en su relación al efecto), sino también porque suponiendo un ascenso demostrativo a la causa, subyace todavía la pregunta sobre qué puedo conocer de ella.

Cuando afirma santo Tomás en la *Summa* que “todo lo que se dice de Dios y de las creaturas se dice según que existe un orden de la creatura a Dios como a su principio y causa”²³, se reconoce que el vínculo para ascender de la creatura al creador encuentra su fundamento en la causalidad eficiente. Pero se presupone también que el salto significativo es legítimo por la proporcionalidad, porque sin tener un acceso a la *ratio propria* del término, esta es, sin embargo, imperfectamente representada por la *ratio* que nos ha permitido comenzar dicho ascenso. Este modo de argumentar lo encontramos también en un artículo de la *Suma de Teología* en el que se presupone una analogía no atributiva para establecer una comparación entre una causa *equivoca* y su efecto propio (aunque no adecuado).

Una cosa se dice también semejante a otra según que comunican en la misma forma, pero no según la misma razón, lo cual es patente en las causas no unívocas. Puesto que todo agente obra algo semejante a sí en cuanto es

²² Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.* I^a, q. 39, a. 7 in c; q. 32 a. 1 in c.

²³ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.* I^a, q. 13, a. 5, in c.

agente, y todo agente obra según su forma, es necesario que en el efecto exista una semejanza de la forma del agente. [Ahora bien] si se da algún agente que no se contenga en ningún género, su efecto alcanzará más remotamente la semejanza de la forma del agente, de modo que no participen la semejanza de la forma del agente según la misma razón de especie o de género, sino según una cierta analogía, como el mismo ser es común a todas las cosas. Y de este modo aquellas cosas que son por Dios se asemejan a él en cuanto son entes, como al primer y universal principio de todo el ser²⁴.

Tres ideas fundamentales estructuran este texto. La primera es la vinculación entre dos elementos en virtud de la causalidad eficiente; en segundo lugar, el establecimiento de una semejanza formal gracias a dicha vinculación causal. Por último, la necesidad de reconocer que dicha semejanza, cuando la aplicamos al creador, solo puede darse *según una cierta analogía*, pues Dios no es causa unívoca. En este modo de argumentar nos parece puede soportarse una lectura proporcionalista de santo Tomás. Es evidente que la argumentación causal supone una cierta atribución, pero alcanzar los términos solo lo posibilita la proporcionalidad (pues siempre subsiste el problema de la no relatividad del creador a la criatura)²⁵.

²⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.* I^a, q. 4, a. 3, in c; cf. Cf. I^a, q. 6, a. 4, in c. Cf. A. DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, 103110; J. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the transcendentals*. 387-395.

²⁵ Causa perplejidad, por lo mismo, la extendida suposición de que la analogía de atribución (aunque sea intrínseca) es adecuadamente la herramienta filosófica para pensar el orden jerarquizado del universo y la relación de este con el creador. Como decía Canals: “suponer, en un contexto metafísico, que la analogía de atribución es el propio modo de hablar filosóficamente los hombres con términos aptos para significar con ellos las realidades del universo diverso [...] podría llevar a dar por presupuesto que Dios es también, no sólo el primer analogado, sino también lo primeramente conocido en la línea del conocimiento ontológico, y que no se accede al conocimiento de las realidades que están al alcance de nuestro horizonte objetivo entendiéndolas como entes, es decir, como “partícipes del ser”, sino desde la previa comprensión conceptual del creador como primer ente. Esto no sería sostenible sino desde una posición *ontologista*, que supusiese que Dios en cuanto tal es alcanzable como primer objeto y no que sea necesario un “ascenso ontológico” para demostrar su existencia y conocerlo, de algún modo, en su esencia y atributos a partir de las criaturas y con los caminos de *remoción*, *analogía* y *eminencia* que son exigidos, precisamente, desde el presupuesto de que Dios es trascendente al universo creado y a nuestro horizonte objetivo intelectual”. F. CANALS VIDAL, *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*, p. 243-244. De hecho, en diversos pasajes de la obra del Aquinate, la analogía de proporcionalidad está virtualmente contenida en la argumentación causal: cf. FCV 6, 531.586; TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I^a, q. 13, a.

Por ello, reconociendo que la simple proporcionalidad no justifica el acceso al contenido de los nombres divinos, si se ha establecido un fundamento relacional por vía de causalidad (causalidad que se ha postulado por la comprensión del ente como finito y por tanto participado), entonces se puede pensar, tomando como punto de partida la proporción del efecto, una semejanza con la causa cuya proporción, sin embargo, permanece desconocida. Esto significa que llego a Dios por ser causa, no solo como causa.

IV. Otra negación (casi) al final

Llegamos entonces al último punto. Habiendo establecido la posibilidad de que un concepto represente imperfectamente otro (proporcionalidad) y la conexión causal que legitima la referencia al ente primero, ¿significa entonces que llegamos a conocer la esencia de dicha causa? No, pues *de Dios no podemos saber qué sea*²⁶, es decir, no podemos comprenderlo ni definirlo, porque un entendimiento finito jamás puede abarcarlo ni por tanto constreñirlo a límite alguno. Que nuestros conceptos permitan la analogía trascendental no implica, por tanto, que se haya alcanzado la esencia de la causa en cuanto tal; tan solo se ha llegado a comprender que lo que existe en la creatura, preexiste en Dios porque aun siendo causa equívoca, todo agente obra algo semejante a sí.

En este punto se comprende la triple vía que asume santo Tomás del pseudo-Dionisio para hablar de Dios: causalidad, negación y eminencia²⁷. La causalidad nos permite establecer un vínculo entre la creatura y el crea-

5 [tal como sugiere S. A. Long, *Analogía entis*, p. 42-43, este pasaje se hace inteligible desde el presupuesto de la proporcionalidad como lo que legitima en nuestro conocimiento la atribución]: *De Veritate* q. 23, a. 7, ad 9.

²⁶ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I^a q.3 pról.; a. 4 ad 2; CG I, 14.30.

²⁷ Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I^a q. 12, a. 12, in c: “unde cognoscimus de ipso habitudinem ipsius ad creaturas, quod scilicet omnium est causa; et differentiam creaturarum ab ipso, quod scilicet ipse non est aliquid eorum quae ab eo causantur; et quod haec non remouentur ab eo propter eius defectum, sed quia superexcedit”. También pueden verse en este sentido: TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I^a, q. 13, a. 1; a. 8 ad 2; *De Potentia* q. 7, a. 5, ad 2; *De malo*, q. 16, a. 8, ad 3. Conviene tener presente que no se encuentra en santo Tomás un orden cerrado en la presentación de esta triple vía. Así, por ejemplo, podemos encontrar textos en los que primeramente se propone la negación, seguida de la causalidad, o de la eminencia completada por la causalidad: cf. F. O’ROURKE, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, 31-58; G. P. ROCCA, *Speaking the Incomprehensible God*, 49-74.

dor, pero el reconocimiento de la absoluta desproporción entre el efecto y la causa nos exige negar el modo finito en que siempre encontramos una perfección en la creatura. Esta negación parecería que vuelve a encerrarnos en el apofatismo, que es justamente el problema que santo Tomás quería superar. Aunque algunos textos parecerían apoyar esta lectura²⁸, es preciso, sin embargo, recordar que para santo Tomás una negación siempre se construye sobre algo positivo. Por eso, “si el entendimiento humano no conociera algo afirmativo de Dios, nada podría negar de él”²⁹. Desde aquí se comprende que la negación no tiene por finalidad encerrar nuestro conocimiento en nuestro horizonte proporcionado, pues a ella sigue la vía de la eminencia que no consiste en “infinitar” nuestro concepto limitado, sino en reconocer que imperfectamente dice relación de semejanza con el primer principio.

Si en la proporcionalidad categorial ya aparecía la limitación con que un concepto puede representar a otro, mucho más en la analogía trascendental aparecerá la imperfección de la referencia, pues la eminencia presupone una negación, pero no por ello se anula la semejanza. Mediante esta argumentación ascendente se puede predicar algo de Dios en la medida en que una perfección finitamente conocida (aunque formalmente infinita) puede estar en una proposición como atributo substancial de Dios. La afirmación “Dios es”, por ejemplo, no debe leerse como si solo nos entrega una información existencial sobre la causa primera, es decir, como si su validez significativa recayera en el *hecho* que Dios es, pues juzgamos de la verdad de la proposición “Dios es”, porque asumimos previamente que el *es* que sirve de cópula es analógico³⁰. En otras palabras, dicho juicio no tendría

²⁸ Cf. R. TE VELDE, *Aquinas on God*, 72-77; J. WISSINK, *Two forms of negative theology explained using Thomas Aquinas*, 100-120.

²⁹ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q. 7, a. 5, in c: “intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione: quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare. Non autem cognosceret, si nihil quod de Deo dicit, de eo verificaretur affirmative. Et ideo, secundum sententiam Dionysii, dicendum est, quod huiusmodi nomina significant divinam substantiam, quamvis deficienter et imperfecte”.

³⁰ Cf. S. A. LONG, *Analogia entis*, 33: “the truth that being is divided by act and potency, and that the analogy of being is analogy of proper proportionality, enables the causal reasoning of the theistic proofs to conclude licitly because the *is* of the premises is analogical, enabling the proportionate *is* of the conclusion. Further, this analogy enables one to make analogical affirmations regarding God for this same reason, as analogy of proper proportionality does not place God into a determined relation to the creature, while yet being consistent with the causal recognition that the creature is really related to God”.

validez cognitiva si la cópula verbal o el predicado no fueran previamente asumidos como proporcionales. Por lo mismo, al afirmar “Dios es bueno” entiendo que dicha afirmación es verdadera, no porque comprenda (sentido fuerte) el contenido del predicado, sino porque entiendo que la bondad que descubro en la creatura preexiste de modo eminente en Dios y por tanto se la puedo atribuir con sentido. De este modo, alcanzo algo de Dios y puedo predicar algo de él, porque el contenido del nombre divino guarda semejanza analógica con lo que adecuadamente conozco conforme a nuestra capacidad intelectual limitada. Como dice santo Tomás:

Las especies [conocidas] no representan perfectamente la esencia divina. Por ello, aunque estos nombres, que el entendimiento a partir de tales concepciones atribuye a Dios, signifiquen aquello que es la divina substancia, no la significan, sin embargo, perfectamente según lo que es, sino según que es conocida por nosotros³¹.

Lucas Pablo Prieto
Instituto Santo Tomás
 lucaspablo.prieto@gmail.com

Referencias bibliográficas

- AERTSEN, J. (1996). *Medieval Philosophy and the transcendentals. The case of Thomas Aquinas*. Leiden: Brill.
- ASHWORTH, J. (2008). *Les théories de l'analogie du XII^e au XVI^e siècle*. Paris: Vrin.
- BONINO, S.-TH. (2016). *Dieu, Celui qui est*. Paris: Parole et Silence.
- BOULNOIS, O. (2011). *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: PUF (Épiméthé).
- CANALS VIDAL, F. (1987). *Sobre la esencia del conocimiento*. Barcelona: PPU.
- (2004). *Tomás de Aquino, un pensamiento siempre actual y renovador*. Barcelona: Scire.
- (2016). *Obras Completas 6. Escritos filosóficos*. Barcelona: Balmes. [Citado FCV 6].
- COURTINE, J.-F. (2005). *Inventio Analogiae. Métaphysique et Ontothéologie*. Paris: Vrin.

³¹ TOMÁS DE AQUINO, *De Potentia* q. 7, a. 5, in c.

DEWAN, L. (2006). *Form and being. Studies in Thomistic Metaphysics*. Washington: The Catholic University of America Press.

ECHAVARRÍA, M. F. (2013). La cantidad virtual (*quantitas virtualis*) según Tomás de Aquino. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* 46, 235-259.

FLOUCAT, Y. (2016). *Pour une métaphysique de l'être en son analogie. De Heidegger à Thomas d'Aquin*. Paris: Lethielleux (Artège).

FORMENT, E. (1985). *Introducción a la metafísica*. Barcelona: PPU.

GARCÍA CUADRADO, J. A. (2012). La *consignificatio* verbal (Peri Hermeneias 16b810). Ammonio, Boecio y Tomás de Aquino. *Revista Española de Filosofía Medieval* 19 (2012) 87-100.

GILSON, É. (²1972). *L'être et l'essence*. Paris: Vrin.

— (2005: ²1952: 1949). *Being and some philosophers*. Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.

HERRERA, J. J. (2010). El conocimiento racional de lo divino según santo Tomás de Aquino. *Studium. Filosofía y teología* 25, 147-177.

HOCHSCHILD, J. (2010). *The semantics of Analogy. Rereading Cajetan's De Nominum Analogia*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.

HUMBRECHT, T.-D. (2005). *Théologie négative et noms divins chez saint Thomas d'Aquin*. Paris: Vrin.

LONG, S. A. (2011). *Analogia Entis. On the Analogy of being, metaphysics and the act of faith*. Notre Dame (Indiana): University of Notre Dame Press.

MCÍNERNY, R. (1996). *Aquinas and Analogy*. Washington: The Catholic University of America Press.

MONTAGNES, B. (2008: 1963). *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Paris: Cerf.

MURALT, A. DE (²2012 : 1995). *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*. Paris: Vrin.

NAVARRO, B. (2017). *El hombre es en cierto modo todo ente. Una lectura desde la metafísica de Tomás de Aquino*. Santiago de Chile (tesis doctoral).

NICOLAS, J. H. (1966). *Dieu connu comme inconnu. Essai d'une critique de la connaissance théologique*. Paris: Desclée de Brouwer.

O' ROURKE, F. (1992). *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*. Leiden: Brill.

PREVOSTI, X. (2017). *La libertad, ¿indeterminación o donación? El fundamento ontológico del libre albedrío a partir de la Escuela Tomista de Barcelona*. Barcelona (tesis doctoral).

ROCCA, G. (2004). *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the interplay of Positive and Negative Theology*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

TANOÛARN, G. DE (2009). *Cajétan. Le personnalisme intégral*, Paris: Cerf.

TOMÁS DE VIO [CAYETANO], (2005). *Tratado sobre la analogía de los nombres. Tratado sobre el concepto de ente*. Traducción, introducción y notas por Juan Antonio ECHEVARRÍA. Oviedo: Biblioteca Filosofía en español.

VELDE, R. TE (2005). *Aquinas on God. The divine science of the Summa Theologiae*. Aldershot, Ashgate.

VERBEKE, G. (1977). Le Statut de la Métaphysique. En VAN RIET, S. (ed.), *Avicenna Latinus. Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina I-IV*. Paris: Peeters.

WHITE, J. (2011). The *analogia entis* controversy and its contemporary significance. En ID. (ed.). *The analogy of being. Invention of the antichrist or the wisdom of God?* Grand Rapids (Michigan): William B. Eerdmans Publishing Company.

— (2016). *Wisdom in the Face of Modernity*. Washington: Sapientia Press.

WIPPEL, J. F. (2007). *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

WISSINK, J. (2000). Two forms of negative theology explained using Thomas Aquinas. En BULHOF, I. – KATE, L., *Flight of the Gods. Philosophical perspectives on negative theology*. New York: Fordham University Press.