

# Problemática de la analogía

## 1. METODO DE LA METAFISICA

El sistema metafísico aristotélico-tomista mantiene el pensar en la vía de la abstracción, y, como consecuencia, utiliza la analogía como método. Porque los conceptos, «abstraídos» de la realidad, no sólo son «dichos» de las cosas, sino que, a veces, como también descubrió Aristóteles, son «dichos de muchas maneras»,<sup>1</sup> ya que la misma realidad exige este decir múltiple. Como ha notado Heidegger,<sup>2</sup> con el descubrimiento de la analogía, Aristóteles puso la Metafísica sobre una base fundamentalmente nueva con respecto al platonismo. Gracias a este instrumento metódico pudo superar, y ésta fue su tarea central, la antinomia de la unidad y la multiplicidad. Porque la analogía permite que el pensar humano reconozca y «diga» la pluralidad y el devenir de los entes, y sea capaz de afirmar el fundamento permanente y unitario que explique la totalidad de los mismos.

La analogía es el método de la metafísica, como recordó siempre Jaime Bofill,<sup>3</sup> porque es el camino de síntesis que permite la sistematización metafísica al pensamiento humano, sin negar la finitud y multiplicidad de la realidad. La aclaración del sentido del método analógico, con el cual Santo Tomás construyó toda su metafísica, lo realizó Cayetano en su obra *De nominum analogia*, todavía hoy insuperada, y que está en coherencia con su explicitación de la doctrina de la abstracción en su comentario al *De ente et essentia*.

Estas dos aclaraciones de Cayetano tienen una importancia ex-

---

1. J. ROIG GIRONELLA, *La analogía del ser en la metafísica de Aristóteles*, «Espíritu» (Barcelona) 28 (1979), pp. 101-134.

2. Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo* (trad. de J. Gaos), México, F.C.E., 1971, primera ed., n. 1, p. 12.

3. Cf. J. BOFILL, *Obra filosófica*, Barcelona, Ariel, 1967.

traordinaria. No sólo por el valor que esta doble doctrina tiene en el desarrollo temático de la metafísica, sino también porque son un testimonio de su olvido, que se daba ya en su época. El desconocimiento de estos supuestos de la metafísica se continuó en la modernidad, y también persiste, en general, en nuestros días.

El mismo Heidegger indica que respecto a la analogía la filosofía moderna supuso una pérdida de radicalidad en el planteamiento, de manera que: «Descartes se queda muy a la zaga de la escolástica en lo que respecta a la profundización ontológica del problema, o más bien, elude la cuestión».<sup>4</sup> Y Heidegger hace referencia, en una nota de pie de página, a Cayetano, citando la obra *De nominum analogia*.

## 2. DOCTRINAS DE CAYETANO Y SUAREZ

Basándonos en un famoso texto de Santo Tomás (In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad. 1), Cayetano divide la analogía en tres clases: analogía de no-igualdad (en el texto denominada «según el ser y no según el concepto»), analogía de atribución (en el texto «según el concepto y no según el ser») y analogía de proporcionalidad («analogía según el concepto y según el ser»).

La analogía de no-igualdad se da cuando hay un concepto preciso unitario, pero con la participación desigual de lo significado. El término tiene siempre el mismo significado, pero puede denominarse análogo en cuanto que los entes a los que se refiere pueden considerarse unos más perfectos que otros. Por ello, indica Cayetano que en este caso no hay propiamente analogía sino en un sentido abusivo, además, todo género podría llamarse análogo según este modo de analogía.<sup>5</sup>

En la analogía de atribución o proporción el nombre es común, pero el concepto que aquel nombre significa es diverso, sólo es uno por la relación a un núcleo de referencia, a un primer analogado. Sólo este último posee formalmente, y, por tanto, intrínsecamente, lo que el término análogo significa. En cambio, los analogados segundos son denominados extrínsecamente, en razón de su respectividad al primer analogado. Pero advierte Cayetano que «para la correcta comprensión de esta propiedad, que no sea según el género de la causa formal intrínseca, sino según algo extrínseco, hay que entenderlo formal y no materialmente».<sup>6</sup> Indica, por tanto, que según la atribución, en cuanto tal, sólo puede convenir el término analogado

4. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., c. 1, n. 20, p. 108.

5. Cf. CAYETANO, *De nominum analogia*, c. I, n. 4.

6. *Ibid.*, c. II, n. 11.

extrínsecamente, pero «materialiter», en una línea distinta, puede convenirle también intrínsecamente.

Por último, en la analogía de proporcionalidad el nombre es común y su concepto es «proporcionalmente» el mismo, ya que es «parecido según una proporción» o relación.<sup>7</sup> El concepto con relación a los analogados no tiene una unidad estricta, sino una unidad proporcional, porque de los análogos se capta una semejanza de proporciones o relaciones.<sup>8</sup> Por ello, solamente este tipo de analogía permite que un concepto signifique diversos analogados según lo que conviene formal e intrínsecamente a todos ellos. Porque la analogía de atribución, en su línea como tal atribución, sólo representa formal e intrínsecamente al analogado principal, a los analogados secundarios, en cambio, por denominación extrínseca.

Esta analogía de proporcionalidad se subdivide en propia y en impropia o metafórica, según que se tome la significación propia del nombre, es decir, incluyendo todo lo que constituye la esencia de una cosa, tal como es expresada en su definición; o bien, según una significación impropia, metafórica o traslaticia, conteniendo sólo una parte de la esencia, o una sola característica y excluyendo todas las demás. El concepto análogo, según analogía de proporcionalidad propia, precisa Cayetano, es uno proporcionalmente bajo cierta relación, en cambio, en la proporcionalidad metafórica, igual que en la analogía de atribución, no hay unidad, ni siquiera imperfecta. Por ello, considera que la analogía de proporcionalidad es la única que es verdaderamente analogía, y es la que utilizó Aristóteles, porque es la que nos asegura el conocimiento de los principios metafísicos.<sup>9</sup>

El concepto de ente, para Cayetano, se predica de Dios y la criatura con analogía de proporcionalidad propia, que es la que permite la unidad proporcional de los analogados, en los que se entiende el ente, comprendiendo a la vez la diversidad de esencias que realiza y que le diferencia. La mayoría de los tomistas han seguido esta interpretación de Cayetano, considerándola irrefutable, porque posibilita un conocimiento convincente sobre Dios. De manera que sólo ella se basa en fundamentos metafísico-trascendentales, en cambio, la atribución como tal es empírico-categorial.<sup>10</sup>

A esta doctrina de Cayetano se opone la elaborada por Suárez. Porque, para este último, toda proporcionalidad implica cierto carácter extrínseco, o metafórico, y la analogía metafísica es propiamente la de atribución, pero considerándola intrínseca; la analogía de pro-

7. Ibid., c. III, n. 23.

8. Cf. Ibid., c. IV, n. 39.

9. Cf. Ibid., c. III, n. 26.

10. Cf. G. M. MANSER, *La esencia del tomismo*, Madrid, C.S.I.C., 1953.

porcionalidad, por ser siempre metafórica, hay que removerla de la metafísica.<sup>11</sup>

Afirma Suárez la unidad del concepto de ente, indicando que si esta unidad se mostrara incompatible con la analogía, habría que rechazar esta última para seguir afirmando la unidad del concepto. Sin embargo, la tesis suareciana no implica una posición monista, ni una afirmación de unidad real en las cosas mismas. Estas son diversas, aunque expresadas en un solo concepto de ente, que tiene una unidad estricta propia, aunque confusamente precisiva respecto de sus inferiores. A los que se contrae no por un añadido de diferencias, sino por modo de una mayor expresión del concepto.

Las divisiones del ente en infinito y finito, «a se» y «ab alio», necesario y contingente, increado y creado, en acto puro y potencial, se construyen conceptualmente por la analogía de atribución intrínseca. En esta nueva clase de analogía el concepto análogo se realiza con orden de prioridad y posterioridad, de manera que en el primer analogado está de una manera plena y principal y, en cambio, en los analogados secundarios está de una manera deficiente y derivada; pero, además, el concepto análogo se realiza intrínsecamente en todos los analogados. Se trata, por tanto, de una analogía no solamente según el concepto, sino también según el ser o la realidad.

Al querer mantener Suárez la «analogía», afirmando al mismo tiempo la unidad formal del concepto de ente y los trascendentales, adopta una vía media entre la posición de Cayetano, que ha servido de guía para el tomismo, y la de Duns Scoto, con quien se enfrentó polémicamente este último, por negar todo tipo de analogía. Para Duns Scoto el ente no es un género, y ello es compatible con la univocidad. Y niega que la entidad se predique formalmente de las diferencias últimas, porque el ente se contrae no por diferencias que sobrevengan, sino por modos intrínsecos.<sup>12</sup>

La univocidad no genérica, sostenida por Duns Scoto, no se admite en la corriente suarista, porque se niega la univocidad, manteniéndose la analogía, pero al mismo tiempo se afirma la unidad formal del concepto análogo. En cambio, para el tomismo, bajo la guía de Cayetano, se defiende la unidad proporcional del concepto aná-

11. F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, D.M.XXVIII, s. 3, n. 10-11. Cf. J. ROIG GIRONELLA, *La síntesis metafísica de Suárez*, «Pensamiento» (Madrid) 4 (1948), pp. 169-213; J. GÓMEZ CAFFARENA, *Analogía del ser y dialéctica en la afirmación humana de Dios*, «Pensamiento» (Madrid) 16 (1960), pp. 143-174; J. HELLÍN, *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Ed. Nacional, 1947; J. HELLÍN, *Necesidad de la analogía del ser, según Suárez*, «Pensamiento» (Madrid) 1 (1945), pp. 147-180.

12. Cf. DUNS SCOTO, *Ordinatio*, I, d. 3, p. 1, q. 1. Cf. S. BELMOND, *L'univocite scotiste*, «Revue de Philosophie», XXI (1912), pp. 38 ss. y 113 ss.; XXII (1913), p. 137.

logo de ente, con la siguiente argumentación: porque el ente no es un género, no puede ser unívoco, y, por tanto, no puede ser formalmente uno, sino sólo proporcionalmente. Unidad que se da en la analogía de proporcionalidad.

### 3. INTERPRETACIONES RECIENTES

Esta oposición entre el tomismo y el suarismo parece que ha llevado a los tomistas a una postura exclusivista, en la que no se atiende más que a la analogía de proporcionalidad. Actitud que se justificaría con estas palabras de Santo Tomás: «Es imposible que algo, según este modo de analogía (de atribución), se diga de Dios y de la criatura».<sup>13</sup>

Sin embargo, esta radical exclusión de la analogía de atribución, en este célebre pasaje del *De Veritate*, y en la que se basan los cayetanistas, para defender su tesis de que la analogía peculiar del ente es la de proporcionalidad propia, frente a la posición suareciana, ofrece dificultades dentro del mismo tomismo. Porque hay otros pasajes de Santo Tomás en los que también es clara la presencia y el predominio de la analogía de proporción o atribución,<sup>14</sup> e incluso parece, a veces, negarse que entre Dios y las criaturas se dé una analogía de proporcionalidad.<sup>15</sup>

Todos estos pasajes muchas veces han sufrido interpretaciones forzadas, para continuar manteniendo la analogía de proporcionalidad en el contenido objetivo de los trascendentales, o para propugnar una analogía mixta de proporcionalidad propia y de atribución. E incluso, en un intento de superar posiciones, se ha llegado a admitir como doctrina tomista la analogía de atribución intrínseca, caracterizada y defendida por Suárez; acusando a los cayetanistas de pecar de exclusivismo por negar la analogía de atribución intrínseca, que es necesario admitirla para explicar los trascendentales.<sup>16</sup>

13. SANTO TOMÁS, *Quaestiones Disputatae. De Veritate*, q. 2. a. 11. Cf. H. CHAVANES, *L'analogie entre Dieu et le monde selon Saint Thomas d'Aquin et K. Bart*, Paris, Les éditions du cerf, 1969.

14. *Idem.*, *Summa Theologiae*, q. 3, a. 5.

15. *Idem.*, *Summa Contra Gentes*, I, c. 34. Cf. R. BLANCHE, *La notion d'analogie dans la philosophie de Saint Thomas*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» (1921), pp. 169-194.

16. S. RAMÍREZ, *En torno a un famoso texto de Santo Tomás sobre la analogía*, «Sapientia» (Buenos Aires), VIII (1953), n. 29, pp. 166-192; *De Analogía secundum Doctrinam Aristotelico-Thomisticum*, «La Ciencia Tomista» (Madrid) 11 (1921), pp. 20-40 y 12 (1922), pp. 17-38; *De analogía* (Madrid), C.S.I.C., 1970-72, 4 vols. Cf. J. GARCÍA LÓPEZ, *Estudios de metafísica tomista*, Pamplona, EUNSA, pp. 31-88; O. VARANGOT, *Analogía de atribución intrínseca o analogía del ente según Santo Tomás*, B. A. Pontif. Univ., 1957.

En la interpretación de Cayetano de la doctrina de Santo Tomás, sin embargo, no se niega la analogía de atribución. El que Cayetano sostenga que el ente es análogo con analogía de proporcionalidad propia, ello no quiere decir que niegue que pueda predicarse con analogía de atribución. Sólo que en *De nominum analogia* considera que la principal y básica es la de proporcionalidad, porque sin la cual no se podría afirmar la de atribución, que se da por supuesta una vez probada la analogía de proporcionalidad. Además, hay que tener en cuenta que esta obra de Cayetano está escrita polémicamente contra la univocidad del ente, defendida por los escotistas, y la analogía que éstos ponían en peligro era la de proporcionalidad, más que la de atribución.

Lo que no admite Cayetano es que la analogía de atribución, en cuanto tal sea intrínseca. La analogía de atribución es siempre extrínseca, y aplicada al ente se relaciona con ella a Dios con las criaturas a través de lazos causales. Pero, como dice el mismo Cayetano, esta analogía ha de entenderse formalmente, por lo cual puede afirmarse que se da también una atribución intrínseca pero en un sentido material, como ocurre en los conceptos trascendentales.

Ultimamente, para explicar esta aparente oposición de estos textos de Santo Tomás, se ha dado una nueva interpretación, en la que se considera que Santo Tomás «evolucionó» en su doctrina de la analogía. Fue remodelando su concepción hasta concluir en la afirmación de una analogía de atribución. Lo cual viene exigido por la misma naturaleza de la metafísica, porque su tarea propia no podría terminar en una unificación de los diversos planos y regiones del ente de una manera conceptual, sino que necesita descubrir la unidad en la realidad misma.<sup>17</sup> Hay que reconocer, por tanto, que el lugar que ocupa la analogía de atribución en la metafísica, es el de estar al lado e incluso antes de la analogía de proporcionalidad.

#### 4. LA ANALOGIA EN LAS VIAS METAFISICAS ASCENDENTE Y DESCENDENTE

La metafísica, como se dice en esta interpretación de la analogía, debe ciertamente, desde la unidad fontal del ser divino, explicar la diversidad de estructuras y grados en el ente. Ello exige que la analogía no se utilice solamente en el orden predicamental, refi-

---

17. B. MONTAGNES, *La doctrina de l'analogie selon St. Thomas*, Publ. Univ. Louvain, 1963; *La doctrine de l'analogie de l'etre apres Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1963; Cf. O. DERISI, *La analogía del ser en Santo Tomás de Aquino*, «Sapientia» (Buenos Aires), XX (1965), p. 40

riendo a la sustancia las otras categorías del ente, que caen bajo nuestra experiencia, sino también que se utilice el instrumento analógico en el orden trascendental, para así fundamentar radicalmente lo contingente en lo absoluto. La analogía de atribución debe ser utilizada tanto en el plano predicamental como en el plano trascendental. Sin embargo, no se puede asignar una preferencia de esta analogía sobre la de proporcionalidad, porque la primera supone que al mencionar al ente finito en su perfección limitada y en la diversidad de sus estructuras, se refiere al ente divino. Con ello se postularía gratuitamente la existencia de Dios, y también su infinitud fontal fundante de todas las perfecciones de las criaturas. O bien supondría el considerar a Dios como una verdad «per se notum», y que fuera el punto de partida del conocimiento metafísico, olvidándose el importantísimo descubrimiento aristotélico, la distinción de una prioridad «en sí» de una prioridad «respecto a nosotros», entes finitos.

En cambio, las criaturas, que son el punto de partida para el ascenso hacia Dios, y la analogía de proporcionalidad, instrumento metódico para su estudio, constituyen el tema primario y fundamental de la metafísica. Porque al mismo tiempo que se reconoce la imposibilidad de una representación adecuada de lo divino, la metafísica tiene como cuestión radical la explicación de cómo se asciende a lo divino y por qué se le predica. De lo contrario se supondría una anterioridad del conocimiento divino sobre la aclaración de la estructura de los trascendentales por la analogía. No teniendo en cuenta la realización del ascenso a Dios, y, además, dejaría de plantearse la posibilidad misma del ascenso y sin aclararse la constitución ontológica de los entes creados.

La analogía de proporcionalidad es el método primario de la metafísica. Sin aceptarlo la misma analogía pierde su carácter de instrumento metódico fundamental, y la metafísica es entonces un explicar un ente (la criatura) por otro ente (Dios), es decir, desaparece su formalidad ontológica, convirtiéndose en una explicación «ontica». Y estos mismos entes, utilizados en la explicación, quedan indefinidos en su sentido, inexplicados en la constitución de su ser.

La metafísica, una vez haya llegado a Dios, por una vía ascendente y con la analogía de proporcionalidad propia, tendrá otra tarea «final», es decir, propia de la teología natural, consistente en explicar el universo desde Dios. Porque la teología natural, afirmada la posibilidad de un conocimiento racional humano de Dios como causa del ente, demostrada su existencia y estudiada su esencia, quedaría incompleta si no tratara los conceptos trascendentales expresando la dependencia de las criaturas. Para ello tiene que utilizar la analogía de atribución extrínseca, ya que desde Dios, por una vía descendente se explican los entes creados de todo el universo.

La metafísica, por tanto, mediante la analogía de proporcionali-

dad propia, que es intrínseca, «asciende» hasta Dios. Después, en una segunda operación, «desciende» desde Dios a las criaturas, estableciendo lazos de relación causal. Por ello, utiliza también la analogía de atribución que es extrínseca.

Se resuelve también la aparente contradicción en la doctrina de la analogía de Santo Tomás, si se tiene esto presente, a pesar de la radical exclusión de la analogía de atribución, y la atención exclusiva a la analogía de proporcionalidad en el *De Veritate*, y del predominio de la primera en otros pasajes. Porque en el primer texto se parte de las criaturas para llegar a Dios, pertenece, por tanto, a la teología natural en su vía ascendente. Y partiendo de los seres creados es imposible que pueda utilizarse una analogía de atribución, porque para ello se requeriría conocer cómo es el analogado primero formal e intrínsecamente, es decir, sería necesario que el conocimiento de Dios fuese previo a cualquier ascensión a El, que no se da en metafísica. Por eso es necesaria la analogía de proporcionalidad, que nos conduce a Dios a través de la gradación de los seres; ya que Santo Tomás reconoce constantemente una intrínseca y diversa perfección trascendental en los entes creados.

Defiende Santo Tomás, en cambio, la analogía de atribución, en otros pasajes, porque ya se ha llegado hasta Dios, como causa, y se descende desde El hasta las criaturas, es decir, estos textos tienen un carácter descendente. Cuando se sabe que en Dios están todas las perfecciones de las cosas, puede presentarse como analogado primero, en la línea de la atribución y, se puede decir que ha ejercido sobre las criaturas una causalidad extrínseca (eficiente, ejemplar y final).

## 5. USO Y «OLVIDO» DE LA ANALOGIA

La metafísica, por consiguiente, tiene que utilizar metódicamente las dos clases de analogía, la analogía de proporcionalidad propia y la analogía de atribución extrínseca. Con una precedencia de la analogía de proporcionalidad sobre la de atribución, aunque esta última puede concederse deducida y virtualmente implicada en la primera.

El concepto de ente trascendental, logrado por la metafísica, tiene un contenido inteligible que no es el de «una» esencia, sino que es la unidad de la semejanza entre las proporciones por las que las esencias se refieren al ser propio al que participan. Por ello, tiene una significación analógica, es decir, no tiene una unidad estricta o formal, sino que, con relación a los analogados, tiene una unidad proporcional, en la que se contienen actual e implícita-

mente la diversidad de las esencias particulares.<sup>18</sup> En el concepto de ente, por tanto, no se prescinde, como se hace en los géneros, de las determinaciones, sino que las implica desde la relación trascendental de la esencia al ser.

La utilización de la analogía permite a la metafísica, por tanto, por un lado, superar la antinomia de lo uno y lo múltiple, incluyendo la diversidad de los seres en un único concepto de ente, que tiene una unidad proporcional, y que, además, se refiere a todos ellos como unidad, respetando, al mismo tiempo su diversidad. Con ello queda descartada la pretensión de «encerrar» la multiplicidad de las cosas en un concepto uno y único, es decir, el univocismo. También queda removida la ignorancia de esta unidad dentro de la diversidad, es decir, el equivocismo.

Con este instrumento metódico, por otro lado, se puede salvaguardar la trascendencia divina y al mismo tiempo atribuir un cierto poder al conocimiento humano. El cual, lejos de verse privado de su ejercicio, con el método analógico se amplía el campo de visión, accede por «la luz natural de la razón» a esferas que sin él «no podría abarcar». Aunque este conocimiento es imperfecto y limitado, porque por la analogía se pueden atribuir a Dios perfecciones positivas, aunque el modo como en El se realizan nos es desconocido.<sup>19</sup>

La comprensión unitaria de la doctrina de la analogía permite ascender hasta el conocimiento de Dios, tal como se hace en el capítulo último de la metafísica, la Teología natural, pero quedando salvada la trascendencia divina respecto al conocimiento humano. Porque, como dice Santo Tomás, el entendimiento humano no conoce la esencia de Dios.<sup>20</sup>

Más propiamente sabemos de Dios lo que no es, que lo que es.<sup>21</sup> Sin embargo, nuestro conocimiento no es meramente negativo, porque la vía ascendente utilizada para demostrar que Dios existe, conduce a algún conocimiento de la esencia de Dios en el orden ra-

18. Cf. CAYETANO, *De nominum analogia*, op. cit., c. IV, n. 37.

19. SANTO TOMÁS, *Summa Theologiae*, I, q. 13, a. 2, ad 3: «Ciertamente que en esta vida no podemos conocer la esencia de Dios tal cual es, pero la conocemos en la medida en que está representada en las perfecciones de las criaturas y en esta misma medida la significan los nombres que le aplicamos».

20. *Ibid.*, I, q. 13, a. 10, ad 6: «Ni el católico ni el pagano conocen la naturaleza de Dios según que es en sí mismo, pero uno y otro la conocen por los conceptos de causalidad, excelencia y remoción».

21. *Idem.*, *Summa Contra Gentes*, I, c. 5: «Únicamente poseemos un conocimiento verdadero de Dios cuando creemos que su ser está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que la sustancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre».

cional. Porque, así como todas las vías ascendentes, tienen su punto de partida no en meras esencias, sino en aspectos concretos y existenciales de los entes, aunque subsumidos bajo la formalidad ontológica, y concluyen en la afirmación de la existencia divina, siguiendo la línea de la eficiencia; igualmente todos nuestros conceptos sobre Dios sólo le alcanzan por vía de causalidad, ya que su punto de partida está en el conocimiento de los entes creados. No hay que pensar que, por ello, estos atributos sólo digan que Dios es la causa de las perfecciones, ya que poseen un contenido significativo, pero éste no tiene el mismo sentido que en las criaturas, porque los atributos se predicán analógicamente.

Los atributos que pueden atribuirse a Dios, con este sentido analógico, pero de una manera positiva y substancial, son los que significan perfecciones en sentido absoluto y simple, esto es, en que se remueven las condiciones de finitud y composición con que se encuentran en las criaturas. Por ello, en la Teología natural, en el estudio de «la esencia de Dios», se atribuyen a Dios los trascendentales, los predicados que expresan intensidad de perfección en los grados de ser y los actos inmanentes propios de la vida del espíritu. Todos estos atributos quedan conexionados deductivamente con el constitutivo metafísico de Dios, porque a partir de la esencia divina, que es «el mismo ser subsistente»,<sup>22</sup> se deduce la omniperección divina.

La naturaleza divina, por tanto, da razón no sólo de los atributos conocidos emanados inmediata y mediatamente de ella, los atributos entitativos, sino también de sus operaciones, los atributos operativos, tanto las inmanentes como las transeúntes.

Aunque hay que advertir, con Santo Tomás,<sup>23</sup> que el término «el que es» como constitutivo metafísico de Dios sólo es el más propio nombre divino en cuanto a su punto de partida, es decir, en la inteligibilidad de lo que puede concebir el hombre, pero no en cuanto a su intención significativa, porque Dios está más allá de toda entidad concebida por el hombre en la metafísica.

Aunque con la analogía la metafísica sólo alcanza un pequeño atisbo de Dios,<sup>24</sup> para el hombre tiene un valor superior a cualquier

---

22. Idem., *Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 2.

23. Cf. Ibid., I, q. 13, a. 11, ad. 1.

24. Con el método analógico, propio de la metafísica, se comprende por qué el único sujeto de la metafísica es el ente predicamental, o ente común, y que tenga una única formalidad ontológica, el ente en cuanto ente. Porque la metafísica con esta formalidad no se detiene en los elementos inmanentes al ente común, sino que asciende al estudio de la causa propia trascendente de dicho ente, a la causa propia del ente común en cuanto ente. Ya que al captar al ente análogo como «aquello que tiene ser», el entendimiento se ve impulsado a trascender su objeto

otro conocimiento, porque como dice Santo Tomás: «El entendimiento humano desea, ama y se deleita más en el conocimiento de lo divino por menguado que sea, que en un conocimiento por perfecto que sea de las cosas inferiores».<sup>25</sup>

Igual que la doctrina de la abstracción posibilita este método analógico, la concepción intuicionista del conocimiento conduce a una comprensión univocista de los términos metafísicos. Por ello, la metafísica racionalista, fundada en el postulado de la intuición eidética, olvidó la analogía, considerando unívocos todos los términos;<sup>26</sup> como consecuencia de este univocismo, en el plano trascendental se fueron vaciando de contenido los conceptos trascendentales.

De la concepción de Suárez, en la que se perdió de vista lo esencial del método analógico, pero en la que se acepta parte de la analogía y todavía se entiende a la esencia como aptitud para existir, concepción, que como dice Heidegger fue el camino por el que llegó la metafísica a la «Europa occidental moderna»,<sup>27</sup> se pasa a la de Wolff, en la que ya se concibe al ente como lo posible.<sup>28</sup> Hasta

---

para ascender por la línea de la causalidad hasta «el mismo Ser», concebido analógica y negativamente, por remoción de todas las determinaciones que en el ente común implican finitud y potencialidad. Con ello no se llega a otra región particular del ente, sino a la causa propia del ente. No se abandona el horizonte del ente en cuanto ente, es decir, no se desciende a un nivel óntico particular, dejando la formalidad ontológica, sino que se culmina el estudio del ente trascendental.

Además, se explica por qué en el tomismo la Metafísica se divide en Ontología y Teología natural, pero entendiéndolo por la primera el tratado del ente en cuanto ente, y a la Teología como el tratado de Dios en cuanto primera causa del ente común, que posee así una formalidad ontológica. La Teología la concibe Santo Tomás como el capítulo final de la Metafísica, y así ésta es siempre formalmente ontología.

25. SANTO TOMÁS, *Summa Contra Gentes*, III, c. 25.

26. Cf. O. DERISI, *Esencia y significación de la analogía en metafísica*, «Ciencia Tomista» (Salamanca) 237 (1949), pp. 298-312. Cf. E. FORMENT, *Introducción a la Metafísica*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1984, c. I.

27. Cf. M. HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, op. cit., c. II, n. 6.

28. Cf. Ch. WOLFF, *Philosophia prima sive ontologia*, n. 138. Coherentemente con sus supuestos univocistas, la metafísica racionalista se estructuró siguiendo a Wolff, que adoptó el esquema de una metafísica, que se considera integrada, por un lado, por una «Metafísica general», que es la Ontología o Filosofía primera, que estudia el ente en general; por otro, por «Metafísicas especiales» o particulares, que estudian las tres regiones de la realidad, el mundo, el espíritu finito o alma, y el espíritu infinito o Dios (*Lógica*, c. 3, n. 73). La Ontología estudia el ente, que es una mera esencia, y fundamenta a las Metafísicas especiales, en el sentido que desde ella, desde sus conceptos genéricos o específicos, se desciende a la consideración de los objetos determinados, que tratan estas últimas. El objeto propio de la Teología natural o Teodicea es, por tanto, Dios, al que se aplican por contracción los predicados ontológicamente comunes descubiertos por la Ontología. De esta manera se considera a Dios

llegar a la concepción de Kant, que considera que los conceptos trascendentales, o supracategoriales, son formas vacías, y la esencia es sustituida por la objetividad, que es un acuerdo con las condiciones de la experiencia posible.<sup>29</sup> La culminación de este univocismo racionalista se encuentra en la definición de Hegel del ser como «lo inmediato indeterminado», porque por buscar una intuibilidad inmediata, el concepto de ser queda totalmente vacío, es decir, como algo idéntico con la nada.<sup>30</sup>

En el plano categorial, el olvido de que el ente se predica de todo porque «se dice de muchas maneras» hizo que se operara una reducción de toda la realidad a una sola categoría. Se tomó un único principio que diera explicación a la realidad en todos sus ámbitos, y ésta quedaba tamizada por él, con la consiguiente unilateralidad, e ignorándose las líneas de la causalidad.<sup>31</sup> Lo que llevó, en definitiva, al monismo estático o a la dialéctica.<sup>32</sup>

EUDALDO FORMENT GIRALT

---

como un «ente», el ente primero, totalmente inmaterial por modo positivo. Sin embargo, no se da razón, desde los conceptos de la Ontología, de esta afirmación de su inmaterialidad positiva, que queda convertida así en una determinación positiva.

29. Cf. KANT, *Crítica de la razón pura*, op. cit. Cf.: J. ROIG GIRONELLA, *La filosofía del lenguaje y el problema de la analogía*, «Espíritu», Barcelona, XXII (1973), pp. 6-37).

30. Cf. HEGEL, *Ciencia de la lógica*, op. cit., I.

31. Cf. P. CEREZO GALÁN, *La onto-teología y el argumento ontológico*, «Revista de Filosofía» (Madrid), 96-99, 1966, pp. 415-458.

32. F. CANALS VIDAL, *Analogía y Dialéctica en Cuestiones de fundamentación*, Barcelona, Ediciones de la Universidad de Barcelona, 1981, pp. 163-180.