



LA ANALOGÍA COMO VÍA DE SÍNTESIS

Extracto

Los problemas en torno a la analogía por la dualidad de la atribución y la proporcionalidad se resuelven por la lectura directa de Santo Tomás: ontológicamente, el ente se objetiva en una unidad según proporcionalidad que hace posible el ascenso a Dios como ente primero. En vía de descenso a partir del primer analogado, y en la sistematización teológica, la atribución piensa a Dios como Aquel de Quien participan y por El que son pensados como efectos suyos, “ejemplados por Él”, la pluralidad de los entes del universo creado.

Comienza Aristóteles sus Libros titulados “metafísicos” con la afirmación de que “todos los hombres tienden, por su naturaleza, a contemplar”. Este “impulso” a saber acerca de la naturaleza y del hombre lleva, en sí mismo, la búsqueda de una comprensión fundamentada de la totalidad del universo y de sus causas. Ya en el propio Aristóteles, la “filosofía primera” fue conocida como “Teología”, un decir humano sobre Dios.

Nuestro maestro, el Padre Ramón Orlandis, decía lo mismo así: “Todo hombre, en cuanto hombre, tiene invencible apetencia de síntesis” (*Pensamientos y ocurrencias*, “A un amigo imaginario”, p. 386).

Una reflexión histórica que podríamos calificar de “angustiosa y torturada” movió a Heidegger a rastrear el curso de los esfuerzos y los fracasos humanos en esta búsqueda. Su reflexión le llevó a sostener que la Metafísica ha tenido el destino de atender a la verdad del ente en la apropiación del “olvido del ser”, y que en esto ha estado regida por un teórico dirigir la mirada intelectual de modo que ha sometido la verdad al yugo de la idea.

Lo que advertimos en Parménides y en el platonismo rige para Heidegger el pensamiento occidental hasta la culminante síntesis hegeliana: “En la tesis que sostiene que el ser es lo que se muestra en el puro aprehender intuitivo, tiene su motivo la dialéctica hegeliana, que sólo es posible sobre tal base” (*Sein und zeit* n° 36). “Cuando Hegel define el ser como “lo inmediato indeterminado”, y da esta definición como base del restante despliegue de las categorías de su *Lógica*, se mantiene en la misma dirección visual que la Ontología antigua, sólo que deja de lado el problema, planteado por Aristóteles, de la unidad del ser frente a la pluralidad de las categorías” (*Sein und zeit* n° 1).

La ambigua genialidad heideggeriana no ha de ocultarnos que él mismo sostiene que “con el descubrimiento de la analogía había puesto Aristóteles, a pesar de toda su dependencia del modo de hacer Platón la pregunta ontológica, el problema del ser sobre

Espacio para la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino

una base fundamentalmente nueva” (*Ser y tiempo* Introducción n° 1). El propio Heidegger cita, a propósito de esto, el opúsculo de Tomás de Vio, Cayetano, *De nominum analogia*. La cita queda perdida en el conjunto de su obra, y no parece que Heidegger leyese con atención aquel opúsculo único e incomparable por la fuerza y verdad de su pensamiento.

Si el tema de la analogía lo estudiamos en sus fuentes aristotélicas, y en su insuperada expresión en Santo Tomás de Aquino y en la tradición tomista, reconoceremos que el pensamiento filosófico que marcha por el camino de la analogía escapa a las antinomias y contradicciones del intuicionismo eleático y platónico cegado por la falsa luz de un inmediatismo ontologista, y a la pulverización y atomización de la realidad operada por los procesos analíticos que parten del inmediatismo empirista, y puede realizar, en la tarea pensante humana, la síntesis, el poner juntos armónicamente, sin contradicción, lo uno y lo múltiple, lo actual y permanente con lo cambiante y mutable, la singularidad material y la universalidad esencial, la subsistencia del espíritu personal y su apertura infinita al universo y a Dios.

El método analógico es el propio instrumento de lo que Joseph Maréchal llamó “la crítica metafísica del objeto de conocimiento”, la que realiza la integración de todas las dimensiones y elementos de la realidad, regida por el primer principio (por el que remueve que se pueda negar de algo aquello que se ha de afirmar de ello). Es también el camino para la patentización de la gradación de las perfecciones en la realidad plural del universo y de la presencia, en todo ente, de las dimensiones ontológicas que explican sus actividades y sus inclinaciones y hacen posible descubrir la teleología, presente en el orden del universo, ordenado, como a causa de las causas, al bien infinito y divino, cuyo amor mueve el sol y las estrellas.

Expondremos, primero, aquellos pre-conocidos en la comprensión del juzgar analógico. Trataremos, después, de la diferencia y conexión entre las dos formas de analogía, la de proporcionalidad y la de atribución, para mostrar, más tarde, el contraste y heterogeneidad radical entre la síntesis integradora y armónica del saber humano, alcanzada a partir del pensamiento de Santo Tomás de Aquino, con las corrientes sintéticas derivadas de los sistemas idealistas, en las que la verdad queda ocultada y destruida bajo apariencias grandiosas y engañosas, absolutizadoras del enfrentamiento, de la negatividad y de la lucha polémica.

Aristóteles, en el punto de partida de su teoría de la demostración, sentó el principio de que “toda doctrina y toda disciplina racional se genera de un conocimiento pre-existente” (*Segundos analíticos*, 71, 1-2). Es una necesidad constitutiva para toda argumentación que parta de principios por sí mismos cognoscibles, que no requieran, ni tenga sentido buscar, que sean ellos mismos demostrados.

Por esto, iniciamos la exposición de la doctrina de Santo Tomás sobre la analogía, y sobre el sentido de la analogía misma como la vía de la síntesis que estructure “arquitectónicamente” el edificio del saber, enunciando, con algunas aclaraciones que patenten su sentido, aquellos “pre-conocidos” a todo planteamiento que busque la fundamentación de la referencia del hombre a la verdad del ente, la tarea que podemos llamar “fundamentación de la Metafísica” u “Ontología fundamental”. Pasamos a enunciarlos.

1. **Que existe el conocimiento es, por sí, evidente.** Todos los escepticismos, relativismos, o criticismos que pretendan concluir que “el conocimiento no es conocimiento” se caracterizan por la inconsistencia, sobre la que reflexionaba así San Agustín: “Todo el que se conoce como dubitante entiende lo que es la verdad y está cierto de lo que la verdad sea” (*De vera religione*, cap. 39). “Pues, si duda, vive y se acuerda de aquello de donde le viene la duda; si duda, entiende que duda; y, si duda, aspira a estar cierto; si duda, piensa; si duda, sabe que no sabe; si duda, juzga que no debe asentir temerariamente. Así, pues, todo el que está dudoso por algo no puede dudar de todo aquello que, si no fuese, no podría nadie dudar de cosa alguna” (*De Trinitate*, X, 10, 14). En el ejercicio de la duda no se da sólo la certeza de la propia existencia y del acto de pensar, sino también de la naturaleza e interna aspiración conoscente del pensamiento humano.

2. **“Conocer se dice de muchas maneras”.** Es decir, el término “conocimiento” tiene un significado analógico -anticipemos, según el tipo de analogía que llamaremos “de proporcionalidad. Es conocimiento el que cada uno tiene de sí mismo siempre que está actualmente pensando: un conocimiento por el que no podría definir todavía la esencia de la mente, y cuya enunciación no podría pretender al tipo de evidencia de una verdad universal, de carácter esencial, natural, matemático o metafísico. Lo que sí tiene es una certeza existencial de carácter inmediato e indudable.

Conocer es, también, saber que no puede ser verdadero que una cosa sea lo que es y que no lo sea, es decir, aprehender el primer principio, que regirá todos los conocimientos objetivos.

Conocer es que es impensable y moralmente malo juzgar que no debemos obrar según aquello que estimamos como bueno, es decir, lo que formulamos en el primer principio del entendimiento práctico, que rige la acción moral humana, y según el cual hay que obrar el bien y evitar el mal.

3. **Entender es conocer algo en su esencia.** Lo que distingue y caracteriza el acto de conocimiento, que es la intelección, respecto de una percepción sensible o de la misma conciencia existencial del sujeto humano conoscente es que sólo podemos decir que entendemos si conocemos lo que aprehendemos en nuestro acto de conocer en su esencia y, por tanto, si, en la inmanencia de nuestra actividad conoscente, concebimos lo que conocemos, formándonos de ello un concepto esencial por el que podamos afirmar, de lo que mencionamos como sujeto de una enunciación, un predicado que diga lo que es la cosa o la realidad de que se trata.

Porque afirmamos esto como un pre-cognita, hemos de subrayar que ha podido quedar él mismo ignorado o desfigurado siempre que no se ha asentido también el anteriormente enunciado: el significado múltiple, analógico, del término “conocer”. El confundir unívocamente todo tipo de conocimiento lo mismo puede llevar a sacrificar al inmediatismo de la percepción sensible todo conocimiento por conceptos, que a atribuir la realidad por antonomasia al contenido objetivo inteligible de lo que concebimos, heredando del platonismo la postulación de una interpretación del conocimiento que excluye de la realidad verdadera todo lo singular existente, para movernos en un “ideal-realismo”, en que el mundo ideal nos obliga a reconocer el sinsentido de lo fáctico y singular.

En realidad, los empirismos y los racionalismos se han generado, históricamente, por este univocismo que, en distintas direcciones, ha visto todo conocimiento en la línea de la visión de las cosas presentes ante esta mirada. Ya sea que a las cosas concretas se sacrifique la realidad de las esencias o que, por el contrario, a la “evidencia”, interpretada como intuitiva de los objetos entendidos, se la confunda con la visión y percepción de lo dado.

El no discernimiento del acto de entender como conocimiento de contenido esencial haría imposible todo raciocinio científico y toda definición de lo conocido. No podríamos distinguir lo necesario de lo contingente, lo esencial de lo anecdótico y circunstancial, lo meramente fáctico de lo esencialmente coherente. Nada sabríamos, por tanto, acerca de las cosas y ningún contenido sensiblemente percibido lo podríamos nombrar con palabras, cuya intención significativa versase sobre su esencia.

4. **Qué es el conocimiento en cuanto conocimiento.** Que el conocimiento existe, que llamamos conocimiento a actos muy diversos, es decir, que decimos de muchas maneras “conocer”, y que sólo decimos que entendemos cuando conocemos de las cosas lo que son, son, en verdad, puntos de partida pre-conocidos de toda actividad pensante, de toda búsqueda discursiva, del tipo de conocimiento científico o filosófico. De tal manera son puntos de partida que han de reconocerse como verdades evidentes para todos, *per se nota omnibus*.

Se hace necesario incluir aquí, entre estos pre-cognita, una afirmación que reiteraron Aristóteles y Santo Tomás, así como la práctica totalidad de los grandes comentaristas de Aristóteles, pero que, en la modernidad filosófica, ya en la “escolástica moderna”, se había oscurecido. Me refiero a la afirmación de que conocer es un **acto** del sujeto cognoscente, por el que este se trasciende a sí mismo, en su entidad singular y subjetiva, para **hacerse uno** con lo que conoce, de modo que “el senciente en acto es lo sentido en acto”, “el que entiende en acto, es lo entendido en acto”. “El alma cognoscente en cuanto tal se hace todas las cosas que conoce, de modo que el destino e imprimación del alma cognoscente es la descripción, en sí misma, de todo el universo de la realidad y de sus causas”.

Sin la ambición, a modo de punto de partida, de este que llamaba Cayetano “arduo principio” de toda la Filosofía de la Naturaleza y de toda la Metafísica, ninguna de las aporías y antinomias que se han planteado a lo largo de los siglos de la historia del pensamiento contra la validez del conocimiento tendría camino de salida. Al caer en la cuenta de la universalización que la conciencia cognoscente da al sujeto pensante, tenderíamos a negar la primacía de lo real para hacer de esto sólo una posición del espíritu consciente.

En realidad, esto se ha dado en la historia del pensamiento occidental y el “extraño resultado” del redescubrimiento kantiano de la trascendentalidad del sujeto se explica porque no pudo interpretar la actividad pensante humana como propio desenvolvimiento del ser espiritual, del hombre individual y personal. Hay que reconquistar, para reencontrar los fundamentos de nuestro conocimiento del ente en cuanto ente, las capitales afirmaciones de la tradición aristotélica: sentir y entender son, en cuanto tales, un cierto ser del cognoscente.

Por lo mismo, el entender en cuanto tal se caracteriza como una “infinitud” por la que es el hombre capaz de sentirse a sí mismo finito, subjetivo y limitado en su entidad y en su

conocimiento. Si el hombre no se trascendiese al entender, y el entender en cuanto tal no tuviese el carácter de perfección propia del acto en cuanto tal, no podría ser el hombre consciente de sus límites. Desde la comprensión de que el entender es cierto ser, es decir, acto y perfección, que no se limita por sí mismo, sino por la potencia en que es recibido y por el que es participado, no sería el hombre consciente de su finitud. Al ser conscientes de nuestra finitud, se patentiza la esencia de nuestro ser consciente como apertura infinita al universo de los entes y, en definitiva, “capaz de Dios”.

5. Es el hombre quien conoce. Reaccionando contra la teoría del conocimiento heredera del criticismo trascendental kantiano, escribió el filósofo ruso Nicolás Berdiaef, en un libro titulado precisamente *La destinación del hombre*:

“En realidad, la cuestión fundamental del conocimiento es la de la relación entre la conciencia trascendental, el sujeto gnoseológico, y el hombre, la persona humana viva y concreta”. Para Berdiaef, la reflexión sobre el conocimiento tiene que comprender y profundizar la premisa del conocimiento que nos hace presuponer que es el hombre quien conoce.

En realidad, el hombre, el hombre individual, la persona humana viva y concreta, siempre que está en acto de pensar se percibe como existente. Entiende, incluso, hemos de decir, que no le sería posible el pensamiento ni el conocimiento a ente alguno al que no perteneciese, por su propia constitución ontológica, la actitud para ser consciente de sí mismo existente y para percibir sus actos conscientes como pertenecientes a sí mismo como existente.

El descubrimiento de la universalidad trascendental del yo pensante, es decir, de la radical originación de toda apertura objetiva intencional en la conciencia existencial de una persona viva y concreta, garantiza, contra el “extraño resultado” kantiano, que concluye en el carácter fenoménico y no de realidad en sí, sino de lo aprehensible por el hombre al conocer. Sobre este “extraño resultado” podríamos ironizar, con Hegel, que la reflexión sobre nuestro conocimiento no puede concluir en la afirmación de que “el conocimiento no es conocimiento”.

Pero sólo reconociendo que es el hombre quien conoce, es decir, admitiendo la trascendentalidad objetiva del hombre personal, podrá el conocimiento humano auto-fundamentarse o, más propiamente, descubrir, en el propio ser personal humano, si se refiere el hombre al conocimiento de la verdad, que Santo Tomás afirmaba ser tarea esencial de la filosofía primera.

El conocimiento se origina en los entes reales. También el respeto a la realidad del ser del pensante, patentizado siempre en la conciencia del hombre en su ser, que acompaña, radical y constitutivamente, toda su actividad pensante, nos liberará de la tentación idealista de concebir el ser de los entes del universo como una posición de nuestra conciencia pensante. Porque el hombre es consciente de la necesidad del punto de partida en los entes percibidos sensiblemente para alcanzar a pensarlos en su ser y en su esencia.

Pero esta afirmación de la originación del conocimiento humano a partir de la percepción de las cosas sensibles -que de tal manera es necesaria para nuestra actividad intelectual que Santo Tomás recuerda que la esencia de una cosa material, que es el primer objeto de nuestra objetivación, no puede ser entendida completa y

verdaderamente si no es considerada como existente en lo particular, con lo cual es coherente el que nuestras facultades sensibles sean por él calificadas como “perteneciente a nuestra alma intelectual, a la que pertenecen necesariamente tales facultades, por las que puede percibir las cosas sensibles- no podría conducirnos legítimamente a un naturalismo o a un realismo materialista. La primacía del ser es la primacía del espíritu pensante, cuya “subsistencia en sí” se identifica con aquel ejercicio de la conciencia de sí mismo que es “trascendental” respecto de toda recepción cognoscitiva y de todo subsiguiente objetivación del ente real sensible como primer objeto del conocimiento humano intelectual. Que el entendimiento se origine en los entes reales no significa el primado de un ente material sobre la conciencia humana. Recordemos siempre que, para Santo Tomás, la mente humana no juzga de la verdad por algo que esté fuera de sí misma, sino por aquella “luz” que es el entendimiento agente, por el que la mente humana forma en sí las semejanzas de las cosas, que informan y actúan su capacidad de conocimiento objetivo del universo material.

6. El conocimiento humano se expresa en “la palabra del hombre”. Toda actividad cognoscitiva en torno a la verdad de lo que es -o en torno a la norma imperativa de la acción humana, o a la elección (que es condición radical de los actos humanos libres calificables moralmente) y a la ordenación de las sociedades humanas hacia los fines a que tienden, o a la eficiencia técnica y artística y a los contenidos de la cultura en su desarrollo histórico- serían inexistentes e imposibles si no los pudiésemos hallar “dichos” en lo que San Agustín llamaba “la palabra del hombre, que precede a todos los signos por la que es significada y que se genera de la ciencia que permanece en el alma, ciencia que es dicha dentro de la mente, según que es” (*De Trinitate* 15, 2-20).

La afirmación de la naturaleza constitutivamente locutiva, expresiva y comunicativa de la actividad intelectual, tesis central en la síntesis de Santo Tomás de Aquino, como probó luminosamente Juan de Santo Tomás, no es sino la fundamentación de algo que se presenta como por sí conocido en la conciencia, en el lenguaje humano. Para recordar esto es necesario acercarnos al estudio de la analogía. Puede verse que, en la fuente más clásica y originaria de esta doctrina, hallamos que Aristóteles dice:

“Lo ente se dice, ciertamente, de muchas maneras; pero respecto de uno y de alguna naturaleza, no equívocamente, sino al modo como se dice todo lo salubre en orden a la salud; esto, ciertamente, para conservarla; aquello, como signo de la salud; lo otro, como lo que es capaz de recibirla ... así, también, lo que es se dice de muchas maneras, pero todo en orden a un principio primero. Pues esto porque se llaman “entes” a las substancias, aquello otro porque son “afecciones” de la substancia, o caminos hacia ella, o como corrupciones y privaciones, o cualidades, o efectivos, o generativos de la substancia ... “ (*Metafísica, Libro Gamma* cap. 1, 1006, a25 - b8).

O, en otro pasaje paralelo:

“De tantas maneras como el ente se dice, se significa que el ente es. Puesto que, de los predicados, unos significan qué es aquello de lo que se predica, otros cuál, otras cuánto, otros respecto a algo, otros hacer o recibir la acción, otros dónde, otros cuándo y, de todos estos, cada uno de ellos, significa que algo es” (*Metafísica, Libro Delta* cap. 7, 1017, a25-30).

“Además, se significa también el ente, este porque se le puede llamar así en potencia, aquel en acto ... así, el saber se puede decir del que tiene capacidad para saber o del que

posee el saber ... de modo semejante, en las substancias ... así, la imagen de Mercurio decimos que está en una piedra en potencia ... y el trigo lo afirmamos en potencia en la planta, antes de su germinación” (*ibid.* 1017, b4-10).

Leamos el iluminador comentario de Santo Tomás:

“Es necesario que el ente se contraiga a diversos géneros según el diverso modo de predicar, que se sigue del diverso modo de ser; porque, de cuantas maneras se dice lo que es, es decir, de cuantas maneras se predica, de otras tantas se significa que es, es decir, se significa de algo un ser. Y, por esto, aquellos en que se divide primeramente son llamados “predicamentos -en lengua griega, “categorías”- porque se distinguen según el modo diverso de predicar” (*In Metafisicam Lib. V, lección 9, n° 890*).

Tenemos, pues, afirmados en el ente los diversos géneros, o categorías, o predicamentos, según los modos constitutivamente necesarios de enunciar, de decir, que las cosas son. Por esto, toda confusión que niegue la pertenencia del lenguaje mental a la naturaleza del conocimiento y, por lo mismo, destituya de su fundamento el establecimiento de las categorías del ente real, al desconocer la aptitud constitutiva del sujeto intelectual para juzgar de la realidad según que es “hablando mentalmente” de la realidad misma, destruye de raíz la posibilidad de toda sistematización coherente y verdadera de nuestros conocimientos.

Además, como ya advertimos, si postulamos, por horror a la mediación del pensamiento conceptual, la naturaleza intuitiva de nuestras “evidencias” intelectuales, la misma ignorancia de la mediación nos llevará, como arrastrados, a las interpretaciones unívocas de la realidad. Tales interpretaciones llenan la historia de la ciencia y de la filosofía. Es el univocismo que reduce el alma a pensamiento o, por el contrario, reduce lo mental a procesos bioquímicos, y que, ya desde la antigua filosofía griega, suplantaba las cualidades por “posiciones de corpúsculos”, sustancial y cualitativamente homogéneos, pero que daban apariencias de diversidad de cosas y de movimientos en ellas sólo por sus agregaciones. Toda la riqueza sustancial y cualitativa de la naturaleza queda suplantada por la dualidad de “lo lleno” y “lo vacío”, que traducían, en lo cuantitativo y espacial, el “ser” unívoco y uno del eleatismo y el “no-ser”, convertido ahora en “vacío” y, en definitiva, poseedor de extensión cuantitativa, sin cualidad alguna, ni substancialidad corpórea. En distintas direcciones, una línea categorial suplanta todas las otras y las destruye, postulando gratuitamente que la acción invalida la substancia, la cualidad hace desaparecer la extensión o, por el contrario, la cantidad ha de dar razón de todo aquello que no puede ser afirmado, sin reconocer substancias, cualidades y actividades.

El reconocimiento de la analogía exige el respeto a la realidad de que hablamos en nuestro lenguaje y a la riqueza plural y armónica del mismo decir mental humano. Tendríamos que reconocer que hay doctrinas filosóficas que no tienen ni pueden tener una fundamentación objetiva, y cuya gestación sólo encuentra su explicación más verosímil en el egocentrismo con el que puede tender el hombre a envanecerse de lo que él cree saber mejor que la multitud de los hombres. Es el contraste entre los sabios y los muchos que pudo hacer, ya en el alborear del pensamiento filosófico, que pudiesen pensarse los objetos matemáticos como la realidad única o por antonomasia. La absolutización pitagórica de los números y de las figuras no tiene fundamentación objetiva alguna y sólo se explica por la auto-satisfacción de quienes habían sido conscientes de los progresos de la abstracción matemática en su tarea.

La doble orientación de la analogía en la síntesis de Santo Tomás

Hemos aludido a los textos aristotélicos en los que no aparece el término “analogía”, sino que hablan de una predicación en múltiples modos cuya característica es que uno sólo de ellos es aquel en orden al cual se dicen de algo los otros. Santo Tomás llamó, con frecuencia, a esto “predicación según proporción”, es decir, según respecto o referencia a algo uno. En la historia de la escolástica, este tipo de analogía pasó a ser llamada “analogía de atribución”.

Aristóteles empleó el término “analogía” al hablar de un modo de ser dichas buenas las cosas buenas “según analogía”. Como vamos a ver, este modo de predicación según analogía sería llamado, finalmente, “según proporcionalidad” o “analogía de proporcionalidad”.

Para acercarnos al planteamiento del central problema que para la comprensión de la síntesis doctrinal de Santo Tomás de Aquino surge del contraste entre la analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad, se hace necesario atender a un texto clásico que es el contenido en la *Cuestiones disputadas De Veritate* Qu. 2, artº 11, en que se plantea Santo Tomás la pregunta de si la ciencia se dice de Dios y de nosotros con significación equívoca:

“Hay que decir que el nombre de ciencia no se predica de la ciencia de Dios y de la nuestra ni absolutamente por modo unívoco ni de un modo puramente equívoco; sino según analogía. Lo cual no es otra cosa que según proporción. Pues la conveniencia según proporción puede ser dicha doblemente: y, según esto, se atiende a una doble comunidad de analogía. Pues hay cierta conveniencia entre las cosas mismas entre las que se da una mutua proporción por cuanto tienen una determinada distancia u otro haberse mutuamente, así como el número binario la tiene con la unidad por que es su doble. También la conveniencia se atiende a veces entre dos cosas entre las que no se da una proporción mutua, sino más bien la semejanza de dos proporciones mutuas, así como el número senario conviene con el cuaternario, porque así como el senario es el doble del ternario, así el cuaternario es el doble del binario.

La primera conveniencia es la de proporción; por lo que, según el modo de la primera conveniencia, hallamos algo dicho analógicamente de dos cosas, una de las cuales tiene algo respecto a la otra; como “ente” se dice de la substancia y el accidente por la habitud que tienen la substancia y el accidente.

A veces se dice algo dicho analógicamente según el segundo modo de conveniencia; así como el nombre de visión se dice de la visión corporal y de la intelectual. Por cuanto así como la visión está en el ojo, así el entendimiento en la mente.

Así, pues, porque en las cosas que se dicen analógicamente de la primera manera es necesario que se de una determinada habitud entre las cosas a las que es algo común por analogía, es imposible que algo, de este modo, sea dicho analógicamente de Dios y de la criatura; porque ninguna criatura tiene tal habitud a Dios por la que pueda ser determinada la perfección divina. Pero, en el otro modo de analogía, no se atiende a ninguna determinada habitud entre aquellas cosas a las que algo es común por analogía; y, por esto, según aquel modo, nada prohíbe que un nombre se diga analógicamente de Dios y de la criatura.

Sin embargo, esto puede darse de dos maneras: a veces, aquel nombre importa algo en su principal significación en lo que no puede atenderse conveniencia entre Dios y la criatura, ni siquiera en el modo predicho; esto es así en todo lo que se dice de Dios simbólicamente, como cuando es llamado “león” o “sol”, o cosas de este tipo, porque en su definición entra la materia, que no puede ser atribuida a Dios. Pero, a veces, el nombre que se dice de Dios y de la criatura nada importa en su principal significado - según lo cual no puede atenderse el predicho modo de conveniencia entre la criatura y Dios- como son todos aquellos en cuya definición no se incluye defecto, ni dependen de la materia según su ser, como ocurre con “ente”, “bueno” y otros de este tipo”.

Estado de la cuestión y respuesta sobre la doble analogía

Podríamos esquematizar el estado de la cuestión, de la que se han ocupado durante siglos los escolásticos de escuelas distintas con posiciones opuestas, especialmente los tomistas y los suaristas, de esta manera.

A partir del texto *De Veritate* Qu. 2, artº 11, y de la exposición del tema en el magistral opúsculo *De nominum analogia*, del Cardenal Tomás de Vio, Cayetano, en el tomismo predominó la tendencia a afirmar la analogía de proporcionalidad como aquella que es adecuada para significar, propia y formalmente, las diversas categorías y las perfecciones en sus diversos grados y apta para afirmaciones de orden metafísico que puedan alcanzar a Dios. En este contexto, se tendía también, a veces, a subrayar que la analogía de atribución no significaba formalmente, por modo intrínseco, los segundos analogados, sino sólo “denominativa y extrínsecamente”.

En el suarismo, apoyándose en la autoridad del Doctor Eximio, se tendía a juzgar que toda proporcionalidad viene a ser algo metafórico, y no puede ser, por tanto, intrínsecamente significativa de sus analogados. Y se vino a calificar de “atribución intrínseca” el carácter propio de la analogía de atribución.

Supuesto este contexto, y sin proponernos aquí el desarrollo histórico del tema, ni siquiera un análisis detenido (que ha sido muchas veces realizado en los distintos contextos de escuela), quiero plantearme, en orden a la comprensión del auténtico pensamiento de Santo Tomás de Aquino -lo que es el tema de toda la serie de aportaciones ofrecidas aquí-, de responder a la siguiente pregunta:

¿Porqué, mientras que en las *Cuestiones disputadas De Veritate* no sólo se ha puesto en el centro de atención la analogía de proporcionalidad, sino que se ha negado que en la predicación “según proporción”, es decir, en la atribución, puedan unos mismos términos ser dichos de Dios y de las criaturas (porque esto implicaría pensar el ser divino como determinable en su perfección desde nuestros conceptos humanos), hallamos que en la *Suma teológica* y en la *Suma contra gentes* la predicación analógica aludida es la atribución, como se ve por la alusión al ejemplo aristotélico de lo sano, clásicamente utilizada por los escolásticos para expresar la atribución?

Me parece que de la lectura de los propios textos de Santo Tomás va a salir la respuesta, que yo me permito formular, de algún modo por anticipado, en orden a dejar claramente sentada la interpretación que propongo.

Las dos *Sumas* son obras teológicas, no sólo la *Suma teológica*, sino también la *Suma contra gentes*, por su intención y por la mayoría de sus contenidos “apologética” y, por

ello, con muchos desarrollos “materialmente filosóficos”, pero insertados en la intención central de defensa de la fe católica. Las *Cuestiones disputadas De Veritate*, y muy concretamente la que nos ocupa ahora, son de intención y formalidad filosófica metafísica.

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, múltiple y finito, y la esencia y atributos de Dios, Creador del universo y causa ejemplar de todas las perfecciones participadas por sus criaturas, 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.

En la Ciencia Sagrada, que se ocupa de Dios como de su propio “sujeto” y considera a todas las criaturas en orden a Dios es legítimo y exigido, partiendo de la fe, pensar, desde Dios, toda la entidad y bien de las criaturas, que de Él participan. De aquí que la atribución, que Aristóteles pensó sólo en la línea categorial, entre los accidentes predicamentales y la substancia, sea instrumento apto para la consideración teocéntrica del universo creado, reafirmando toda su entidad y bien y toda la participación de los grados de la vida y del conocimiento desde Dios, contemplado como el “primer analogado”.

Pero, si atendemos al horizonte formal metafísico a que accede la razón humana al alcanzar a penetrar como ente en cuanto ente aquella misma realidad a que se abren la conciencia y la experiencia humanas y que es el objeto de una Filosofía de la Naturaleza, podemos reconocer que el acceso a su consideración ontológica nos posibilita descubrir perfecciones diversas y graduadas sólo unificables por la semejanza que tienen las proporciones de sus diversos sujetos receptivos y a los actos que las perfeccionan y determinan.

En el modo descrito en *De Veritate*, Qu. 2, artº 11, la propia ciencia metafísica humana puede, por vía ascendente, ser llevada a afirmar que el ser, el vivir y el entender no exigen por sí mismos en cuanto tales una determinación limitante, sino que llevan a nuestro juicio metafísico a la afirmación del acto perfecto e infinito del vivir eterno de que habló ya Aristóteles, de la subsistente intelección de Sí mismo, de cuya infinidad son partícipes y ejemplados todos los vivientes intelectuales que hemos encontrado en nuestro universo, a que se abre nuestra conciencia.

Para sostener que la analogía de proporcionalidad es el camino en el que se abre formalmente el horizonte metafísico humano, y por el que se hace posible el ascenso racional a Dios, y también que, después de afirmar a Dios -del que Cayetano dice, en su *De nominum analogia* (es decir, hablando de la analogía de proporcionalidad), que “no

hay nada anterior a Dios y al primer analogado” “*Deo et primo analogato nihil est prius*”- podemos ya, sin riesgo de “ontologismo” que quisiese postular a Dios en Sí mismo como lo primeramente conocido por el hombre, realizar el descenso metafísico y, desde luego, la consideración teológica sobrenatural, partiendo de Dios y pensando las criaturas en dependencia y participación respecto del Ser divino.

Personalmente, me fui confirmando en esta tesis, a que llegué con arduo trabajo de muchos años, mediante la lectura atenta y reiterada, por una parte de los desarrollos trascendentes que, sobre el concepto de la vida, hallamos en *S.Th.I* Qu. 18 y en *IV C.G.* cap. 11 (textos ininteligibles si no se admite la interpretación de Cayetano sobre la analogía de proporcionalidad) y, por otra, de los mismos pasajes que sostienen la analogía de atribución al hablar de Dios y de las criaturas. Veamos en la *Suma contra gentes* Lib. I, cap. 34:

“En tal predicación analógica, se atiende a veces al mismo orden según el nombre y según la cosa. Pero, otras veces, no es el mismo. Pues el orden del nombre sigue al orden del conocimiento: pues es el signo del concepto inteligible. Así, pues, lo que es primero en la realidad hallamos que también lo es en ser conocido hallamos que lo mismo es lo primero, según el significado de nombre y según la naturaleza de la cosa: así como la substancia es anterior al accidente por naturaleza y, también en el conocimiento por cuanto la substancia se pone en la definición del accidente. Y así ente se dice primero de la substancia que del accidente, según la naturaleza de la cosa y según el significado del nombre.

Pero cuando aquello que es primero según la naturaleza es posterior según el conocimiento, entonces, en los análogos, no es el mismo el orden según la realidad, según el concepto significado por el nombre.

Así, pues, porque a partir de las otras cosas llegamos al conocimiento de Dios, las realidades significadas por los nombres dichos de Dios y de las otras cosas, primeramente son en Dios según su modo, pero el concepto significado por el nombre lo contiene posteriormente. Por eso decimos que Dios es nombrado por los efectos por Él causados”.

Si somos conscientes que la teología escolástica de Santo Tomás asume la verdad filosófica como instrumento de la consideración que tiene a Dios por “sujeto” y todo lo considera en orden a Dios, se hacen comprensibles los desarrollos de las dos *Sumas* mientras se mantiene firme el hecho de que la vía de ascenso a la demostración racional de Dios ha de partir de una ontología estructurada según la analogía de proporcionalidad que sistematizó, magistralmente, Cayetano en el *De nominum analogia*.

Francisco Canals Vidal