

LA ANALOGIA Y EL ALCANCE METAFISICO DEL LENGUAJE EN TOMAS DE AQUINO: SUMA TEOLOGICA I, q.13, a.5

P. Dietrich Lorenz Daiber, O.P.

I. LA "q.13" EN EL CONTEXTO DE LA SUMA TEOLOGICA

Sto. Tomás en la cuestión primera y segunda de la "Suma Teológica", estudia lo referente a la existencia de Dios. El primer problema que se plantea la Teología como ciencia, es el de su objeto; no obstante, la existencia de Dios es un problema filosófico¹. Tomás de Aquino comienza afirmando que la existencia de Dios no es evidente por sí misma. La proposición "Dios existe" es evidente "por sí misma", pero no "para nosotros". Es evidente en sí misma pues en Dios no hay distinción entre esencia y existencia. En El ambas se identifican. Por lo tanto, conocer su esencia sería conocer su existencia. Pero la proposición "Dios existe" no es evidente para nosotros, porque en la vida presente su esencia nos es desconocida. Así se comprende la tesis de que Dios no es el primer objeto conocido o aprehendido por el entendimiento humano².

¹ Cfr. Martínez, F. **El problema de Dios en la Suma Teológica**, en "Studim" 14 (1974) 345-46.

² Cfr. **Suma Teológica** I, q. 84, a.7; q.87 a.1 corp. y a.2 ad 2; q.88, a.3 corp., Madrid, 1957.

Para nosotros sólo hay un camino que demuestre la existencia de Dios: es el camino que procede de los efectos a la causa primera, Dios³. Por tanto, Sto. Tomás, procede a la demostración; en el presente estudio no entraré en su dinámica y problemática. Sin embargo, estas observaciones previas hacen posible comprender el método seguido en las cuestiones precedentes. Lógicamente, después de la cuestión de la existencia de Dios viene la de su naturaleza. Todo lo que se refiere a la naturaleza de Dios se halla en las cuestiones 3 a la 13 de la Suma Teológica.

II. ALCANCE METAFISICO DEL LENGUAJE

¿Por qué motivo añadió Sto. Tomás en la Suma Teológica esta cuestión sobre los nombres divinos? Una primera orientación se nos da en el prólogo de la q.13:

"Terminado el estudio de lo referente al conocimiento de Dios, puesto que **denominamos las cosas como las conocemos**, se impone ahora tratar de los nombre divinos"⁴.

Sto. Tomás expone una teoría de los nombres o de la expresión del ser divino por medio de nombres⁵, como se ve en el esquema precedente. Se trata con toda clari-

³ Cfr. **Suma Teológica** I, q.2, a.2.

⁴ Cfr. **Suma Teológica** I, q.13, prólogo.

⁵ Cfr. Lafont, G. **Estructura y Método en la Suma Teológica**, Madrid, 1976, pp.48-49.

dad, dice Bochenski⁶, de una cuestión semántica; Sto. Tomás habla de nombres, y es curioso que tanto él como su mejor comentador, Cayetano, tratan el tema de la analogía casi siempre bajo el título "De los Nombres..."; entre las obras de Sto. Tomás, la q.13 de la primera parte de la Suma Teológica es la síntesis más completa sobre los nombres de Dios. En otros escritos existen desarrollos más amplios sobre determinados puntos, que en esta cuestión son precisos y escuetos⁷. Con ellos, con los nombres, quieren significar no meros sonidos, sino de acuerdo con el uso de los escolásticos, palabras con sentido. Los escolásticos advirtieron que el paralelismo entre gramática y lógica no podía ser llevado muy lejos; el nombre podía dividirse en varias clases⁸. Algunas de ellas, como los nombres substantivos y adjetivos, parecen pertenecer a la gramática, y otras como los nombres abstractos y concretos a la lógica⁹.

Debemos, pues, hacernos una pregunta general: ¿qué es propiamente el nombre? ¿qué sentido tiene hablar del nombre de Dios? Diré brevemente que existe una gran diferencia entre el fin perseguido por el concepto y por el nombre. El concepto quiere expresar la esencia de la cosa tal como es en sí misma. El nombre, en cambio, no

⁶ Cfr. Bochenski, J. M. **Historia de la Lógica Formal**. Madrid, 1976, p. 191.

⁷ Cfr. Clavell, L. **El nombre propio de Dios**, Pamplona, 1980, p. 65.

⁸ Cfr. Schutz, L. **Nombre**, en: *Thomas Lexikon*, Paderborn, 1985, p. 525.

⁹ Cfr. **Suma Teológica** I, q.13, a.1 obj. 2ª.

se interesa por la esencia, no quiere saber qué es la cosa en sí misma, sino que trata de hacerla nominable; trata de hacerla invocable, de establecer con ella una relación. Es cierto que el nombre debe tocar la cosa misma, pero sólo con la intención de ponerla en relación conmigo y de que se me haga accesible; el nombre hace nominable, representa y realiza una ordenación, una inclusión en las relaciones. El nombre da la capacidad de ser llamado, de la cual nace la co-existencia con el nombrado¹⁰.

Pero al conjugarse en Dios simplicidad y perfección máxima, parece imposible que haya un nombre que lo exprese totalmente. El sentido del problema que afronta, Sto. Tomás, en la q.13 se deduce con claridad y exactitud de una de las primeras objeciones:

"Los nombres son abstractos o concretos. Pues bien, a Dios no se le pueden aplicar nombres concretos, porque es simple, ni tampoco abstractos, porque no designan algo perfecto subsistente. Luego, no hay nombre que se pueda aplicar a Dios"¹¹.

Si se pretende enmarcar la problemática de la q.13, hay que decir que se presenta como un paréntesis epistemológico-crítico, ordenado a verificar y precisar el contenido de las nociones que se emplean acerca de Dios, a explicar su valor y posibilidad. El problema de los nom-

¹⁰ Cfr. Ratzinger, J. **Introducción al Cristianismo**, Salamanca, 1970, pp. 105-106.

¹¹ Cfr. **Suma Teológica** I, q.13, a.1 obj. 2^a.

bres divinos corresponde a la lógica de las atribuciones divinas, y de una visión de conjunto sobre el conocimiento de Dios. Sto Tomás ha querido ampliar su perspectiva y dar una visión de conjunto sobre el conocimiento de Dios incluyendo esta cuestión.

El uso de los **nombres divinos** es consecuencia del **conocimiento de Dios**, como se afirma en el prólogo de la q.13. Estos nombres aparecen como expresiones provisionales pero válidos. Tienen una significación propia a través de la analogía. Los nombres divinos son expresiones del conocimiento analógicos de Dios.

"Según conocemos una cosa así la nombramos"¹². Esta idea aparece muchas veces, bajo fórmulas similares, cada vez que Sto. Tomás aborda el tema de los nombres de Dios¹³. Esta frase expresa las relaciones del lenguaje con el conocimiento y con la realidad significada. El nombre, pues, está afectado por la limitación del conocimiento humano.

La significación del nombre es doble: las **palabras** significan inmediatamente nuestros **conceptos**, y estos conceptos son, a su vez, signo natural de las **cosas**. Esto vale para cualquier tema del que se hable, y por tanto para nuestro lenguaje sobre Dios. nombramos a Dios según le conocemos.

Las observaciones precedentes ponen de relieve el sentido profundamente metafísico del lenguaje humano: su directa referencia al ser de las cosas. El estudio del

¹² Cfr. **Suma Teológica** I.q.13, a.6 obj. 1^a.

¹³ Cfr. Clavell, L. o.c., p. 65.

lenguaje remite a la epistemología y a la metafísica del ser¹⁴. Porque las cosas son, el hombre las conoce; y porque las conoce les impone nombres: los nombres reflejan el ser de las cosas, aunque también nuestro modo de conocerlas.

Sto. Tomás distingue, en éste sentido, entre el **significado** de las palabras (**id quod significatur**), y su **modo de significar** (**modus significandi**), y éste último es un índice de nuestra manera de conocer la cosa entendida y nombrada¹⁵. Decimos, por ejemplo, que "Dios es bueno": el modo de significar el nombre bueno, referido a Dios, carece de la imperfección de nuestra inteligencia, que concibe a Dios analógicamente, a partir de las perfecciones creadas¹⁶; pero el significado bueno, respecto a Dios alcanza verdaderamente la infinitud de la bondad divina, la misma esencia de su bondad.

Todo lo que es, como es inteligible, puede ser nombrado. Sin embargo, hay realidades tan altas, que superan nuestra capacidad de comprender y nuestras palabras: son inefables, porque no se pueden expresar perfectamente. Así ocurre con todos los modos humanos de expresar las cosas divinas: su **modus significandi** es defectuoso, aunque legítimo y verdadero.

¹⁴ Cfr. Sanguineti, J. J. **Lógica**, Pamplona, 1982, p. 53.

¹⁵ Cfr. **Suma Contra Gentiles**, I,30, Madrid, 2 vols.; **Suma Teológica** I, q.13, a.3. Mondin, B. **Il principio "omne agens agit simile sibi" e l'analogia dei Nomi Divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino**, en: *Divus Thomas* (P) 63 (1960) 337-48.

¹⁶ Sto. Tomás, o.c.

El lenguaje tiene un fundamento metafísico: las continuas analogías utilizadas en nuestro lenguaje común, no son más que una consecuencia de la "analogía del ser".

III. ANALOGÍA DE LOS NOMBRES

¿Qué relación hay entre la analogía y los nombres divinos? En realidad ésta no es otra que el final del estudio sobre la posibilidad y naturaleza de nuestro conocimiento de la esencia o naturaleza divina. Ya que con las palabras nombramos el ser de las cosas conocidas, por eso los nombres divinos y el conocimiento de Dios son cuestiones inseparables.

El conocimiento de Dios constituye la más alta operación de la inteligencia humana y su fin último. Sólo conociendo a Dios se sacia el deseo natural, al cual se refería Aristóteles al comienzo de su *Metafísica*¹⁷. Cuando no alcanza ese conocimiento la inteligencia queda frustrada, porque no alcanza o no cumple el fin para el que ha sido otorgada al hombre: remontarse de la multiplicidad de seres contingentes, hasta Dios mismo, unidad y plenitud de ser y sabiduría. Se trata, además, de un conocimiento muy especial, porque no conocemos a Dios en su esencia en esta vida, sino que sólo lo alcanzamos como causa primera a partir de sus efectos que son las criaturas. Si Dios es la causa primera en el orden del ser, al mismo tiempo, es la causa última en el orden del conocer.

Comenzaré presentando algunas nociones previas,

¹⁷ Aristóteles, **Metafísica** I, 980 a 1, ed. García Yebra, Madrid, 1982, p. 2.

luego algunos datos históricos, para finalizar analizando la posición de Sto. Tomás.

1. NOCIONES PREVIAS:

Esencia divina, se entiende aquí en sentido amplio, en cuanto significa lo que Dios es, comprendiendo no sólo lo que llamamos esencia divina, sino también sus atributos o perfecciones. Y **atributo**, es cualquier **perfección divina**, sea cual fuere.

El conocimiento, en cuanto posesión intelectual de una cosa, puede ser:

- a) **intuitivo o inmediato**: es el que se obtiene directa e inmediatamente de una cosa físicamente presente a la potencia cognoscitiva.
- b) **mediato**: es el que se obtiene mediante algo previamente conocido que es imagen de la cosa conocida, conocimiento de la causa por los efectos.
- c) **positivo**: cuando se conoce la cosa mediante conceptos o notas que representan positivamente lo que es la cosa o sus propiedades.
- d) **negativo**: cuando se conoce mediante conceptos o notas que sólo representan la cosas negativamente, a semejanza de otra, pero negando las perfecciones o modo de ser de esa otra cosa (inmaterial).
- e) **perfecto e imperfecto**: según que conozcamos la cosa tal como es, o solamente conocemos algunas perfecciones, no conociendo otras, o las conocemos imperfectamente, no en cuanto son cognoscibles en sí.
- f) **análogo**: se distingue del conocimiento propio y unívoco, es decir, de aquel conocimiento que se obtiene **per**

speciem propriam, inmediata e intuitivamente, o **per speciem alterius**, que sea imagen imperfecta de la cosa. El conocimiento analógico se obtiene siempre mediante otra cosa, que no es imagen perfecta de la cosa que se dice que se conoce analógicamente, sino que es imagen imperfecta, porque conviene con ella en algo, pero difieren entre sí en algo ("**per rationem secundum quid eadem, simpliciter diversam**"). El conocimiento analógico se funda en la analogía ontológica: dos cosas análogas cuando entre ellas hay una perfección o modo de ser, que es común en parte, pero esencialmente (**simpliciter**) diverso.

2. DATOS HISTÓRICOS:

La historia de este problema nos sitúa ante una importante línea de filósofos y escritores místicos. Su pensamiento se caracteriza por un vivo sentimiento de la trascendencia de Dios. Entre las soluciones históricas mencionadas por Sto. Tomás en el artículo, y lo hace con el nombre genérico e impersonal de "**algunos**"¹⁸, está la de aquellos que adoptan una posición que se puede llamar de 'agnosticismo'¹⁹; se trata de un agnosticismo proveniente o causado por influencias del neo-platonismo.

Plotino (205-270), a través de su discípulo Proclo

¹⁸ Cfr. **Suma Teológica** I, q.13, a.5, p. 345, l. 37.

¹⁹ **Agnosticismo**: rehusa atribuir a Dios cualquier término o concepto positivo (ser, unidad) sólo se le pueden aplicar términos o conceptos negativos (inmutable, infinito) o a lo sumo relativos (causa de los seres) porque éstos designan su acción y no su esencia.

(410-485), llegó a influir sobre un autor cristiano, quizá originario de Siria, que escribió hacia el año 500 con el sedónimo del ateniense convertido y discípulo de San Pablo: el **Pseudo-Dionisio** (He.17,34)²⁰. El Pseudo-Dionisio se encuentra bajo la influencia de los neo-platónicos, para quienes Dios es **super-ens**, **super-essentia**, **super-bonum**, etc.; por lo tanto, no es posible conocer su naturaleza o esencia a partir de los seres o esencias creadas, ni podemos tampoco expresar su esencia diciendo que es ente, bueno, inteligente.

Sto. Tomás expone la doctrina y el pensamiento de Dionisio con las siguientes palabras: "Dionisio escribe hablando de Dios: ni se le conoce por medio de los sentidos ni de la imaginación, ni por conjeturas ni por la razón, ni por la ciencia" (S.T.I, q.12, a.1.obj.1)²¹. "El entendimiento creado sólo puede conocer lo que existe, ya que lo primero que percibe es el ser. Pero, como escribe Dionisio, Dios no es un ser existente, sino que está por encima de todo lo que existe. Luego, no es inteligible, sino que sobrepasa todo entendimiento" (S.T.I, q.12, a.1 obj.3). "Porque dice Dionisio que no tiene nombre ni le concebimos" (S.T.I, q.13, a.1.). Dios es absolutamente trascente. Está por encima de los seres y del mismo ser. Por esto la esencia divina es inaccesible a los sentidos y a las especulaciones racionales. No es posible expresarla con palabras, pues resultan inadecuadas. El Pseudo-Dionisio inauguró un nuevo método que tendrá mucha importancia histórica;

²⁰ Cfr. Copleston, F. **Historia de la Filosofía**, Barcelona, 1980, p. 97; Grison, M. **Teología Natural o Teodicea**, Barcelona, 1968, p. 137.

²¹ Cfr. Pseudo-Dionisio, **Nomi Divini**, cap. I.

distingue dos tiempos en el conocimiento divino, hay dos caminos de aproximación a Dios, que es el centro de toda especulación: **afirmar** de Dios todas las perfecciones puras tal como existen en la realidad conocida por el hombre; **negar** que existan de la misma manera; y predicar de Dios, en grado **eminente**, toda perfección²².

En la revelación de los textos sagrados se aplican a Dios una multitud de nombres que invitan a hablar de Dios partiendo de lo sensible o lo inteligible: se le llama sol, fuego o roca; le atribuyen la ira, el dolor, el sueño; se le describe como vida, sabiduría, inteligencia, poder, justicia. Analizando su sentido se llega a conocer algo de la esencia divina. Pero para ello, si se quiere llegar a un conocimiento más profundo, hay que superar el primer estadio mediante una **teología negativa**. Es decir, hay que negar esos mismos nombres, porque ninguno le conviene por completo y ninguno expresa adecuadamente su esencia.

Por esto, después de afirmar de Dios las perfecciones que se encuentran en las criaturas, hay que **negar el modo** como se realizan en ellas. Esta negación equivale a una sublimación para dar a entender que Dios no es ser, sino supra-ser, etc. Así, acumulando negaciones, y negaciones de negaciones, se va purificando nuestro concepto de Dios y podemos conocer algo de su esencia trascendente²³.

Posteriormente, en el siglo XII, el filósofo

²² Cfr. Saranyana, J. J. **Historia de la Filosofía Medieval**, Pamplona, 1985, p. 69.

²³ Cfr. Lossky, V. **La notion des 'Analogies chez Denys le Pseudo-Areopagite**, en: AHDLM (1930) 280.

Moisés Maimónides (1135-1204), como judío creyente y conforme a la tradición rabínica, subraya la absoluta trascendencia de Dios, situado en 'alturas' inaccesibles a la inteligencia humana, oponiéndose así a una interpretación antropomórfica de la Biblia. Excluye todo antropomorfismo²⁴ de su concepto de la esencia divina. Dios es uno, simple, inteligencia siempre en acto; en él se identifican esencia y existencia. Sólo el 'tetragrama' (Yahveh) es el nombre propio de Dios. Expresa su esencia sin que haya homonimia²⁵. Los demás nombres expresan la acción divina y son equívocos respecto de la esencia de Dios y las criaturas (S.T. I, q.13, a.2)²⁶. De Dios no podemos afirmar nada positivo; es por simple homonimia, para nosotros equivocidad, como le atribuimos algunos nombres. Entre estos atributos que afirmamos de Dios y las criaturas no hay ninguna especie de comunidad de sentido; comunidad sólo existe en el nombre.

Maimónides afirmó una perfecta equivocidad entre Dios y las criaturas; de ello se deduce que a partir de las criaturas no podemos conocer la naturaleza divina ni sus atributos. Y cuando afirmamos algunos nombres de Dios,

²⁴ Cfr. Penido, M. T. L. **Le rôle de l'analogie en Theologie Dogmatique**, Paris, 1931, pp. 63-69; **Antropomorfismo**: afirma que se puede conocer esencialmente a Dios, ya que entre Dios y el hombre hay sólo una distinción accidental de perfección. Su raíz es una especie de univocidad entre Dios y las criaturas. Siendo las perfecciones esencialmente las mismas (univocidad), podemos conocerlas.

²⁵ Cfr. Maimónides, **Guía de Descarriados**, Instituto Maimónides, trad. de José Suárez Lorenzo, Madrid, I parte, cap. 61, p. 223.

²⁶ Cfr. Díez, A. **Maimónides, defensor de la equivocidad pura entre Dios y las criaturas**, Salamanca, 1929.

no se expresa una perfección positiva y absoluta, que tenga formalmente, sino que se afirman de Dios negativamente (sabio: no ignorante) y como causa (Sabio: causa de la sabiduría de los hombres, no que Dios sea sabio) y en virtud de una semejanza (como se da el hombre sabio en sus actos, así Dios); por eso se le puede llamar sabio. Esos nombres expresan algo que realmente le conviene a Dios, pero que a nosotros nos es totalmente incognoscible. Los atributos negativos son aquellos de los cuales hay que servirse para guiar el espíritu hacia aquello que debe creerse respecto a Dios.

Como se ve, en el fondo histórico, para Sto. Tomás el problema consistirá en adoptar una postura acerca del conocimiento de Dios frente al neo-platonismo²⁷. Por eso la primera objeción de la cuestión 12 como de la cuestión 13, están tomadas del Pseudo-Dionisio; su teología se caracteriza por el hecho de que Dios no es objeto de conocimiento. En síntesis, el planteamiento al que hará frente Sto. Tomás es el siguiente: todo conocimiento se refiere a lo que es; ahí encuentra su límite. Por tanto, Dios, que está por encima de toda esencia, es incognoscible. Se puede decir que la causa universal del ser, no es. Dios se halla por encima de afirmaciones y negaciones.

3. POSICION DE STO. TOMAS

Para Sto. Tomás podemos conocer la esencia divina a partir de las criaturas²⁸, aunque de un modo im-

²⁷ Cfr. Lafont, G. o.c., pp. 49-50.

²⁸ Cfr. Bonhoeffer, T. **Die Gotteslehre des Thomas von Aquin als Sprachproblem**, Tübingen, 1961, pp. 105-10.

perfecto y analógico²⁹, pues las criaturas son efectos de Dios y todo efecto tiene una semejanza con su causa, aunque sea imperfecta y analógica.

Por experiencia sabemos que en esta vida no podemos conocer la esencia divina intuitiva e inmediatamente, porque no es objeto formal propio de ninguna de nuestras potencias cognoscitivas: ni de los **sentidos**, ya sea internos o externos, pues su objeto siempre es algo material, sensible, finito y causado. Ni del **entendimiento**, pues su objeto es la esencia de las cosas materiales y éstas son algo finito y causado. Durante la vida no podemos ver a Dios en su esencia³⁰, pero podemos llegar a conocerle a través de las criaturas³¹, en cuanto que es su principio, es decir, se trata de un conocimiento mediato.

A. SEMEJANZA CON DIOS

Todo efecto tiene una cierta semejanza con su causa³², porque las perfecciones del efecto las ha recibido de su causa, y su causa debe tener esas mismas perfecciones, ya que no podría causarlas y comunicarlas, al efecto, si no las tuviese. De ahí resulta una semejanza,

²⁹ Cfr. Brusotti, V. **L'analogia di attribuzione e la conoscenza della Natura di Dio**, Angelicum, Roma 1933, p. 31.

³⁰ Cfr. **Suma Teológica** I, q.12, a.11 corp.

³¹ Cfr. **Biblia de Jerusalén**, Bilbao, 1976: **Sabiduría** 13,5, p. 907; Romanos 1,20 p. 214.

³² Cfr. Mondin, B. **Il principio 'omne agens agit simile sibi' e l'analogia dei nomi divini nel pensiero di S. Tommaso d'Aquino**, en: Divus Thomas 63 (1960) 337-48. Ocariz, E. **Cuestiones de Metafísica tomista en torno a la Creación**, en: Divus Thomas (1974) 411.

perfecta o imperfecta, entre la causa y el efecto. Este conocimiento será tanto más perfecto, cuanto la semejanza sea mayor³³ entre el efecto y su causa.

Sobre la "semejanza" se puede decir más detenidamente que hay diferentes clases de semejanza:

Semejanza imperfecta: a veces se puede observar que la semejanza es muy débil o imperfecta, hasta el punto de que se puede pensar que el efecto ha sido producido por otra causa distinta; en este caso el efecto no revela la esencia de la causa, sólo algunas características de ella. Es el caso de una **causalidad equívoca**.

Semejanza perfecta: por otro lado se pueden ver efectos con una gran semejanza con su causa, que tienen la misma naturaleza (como en el caso de la generación: el hijo con el padre); en este caso, el efecto nos dice cuál es la esencia de la causa. Es el caso de una **causalidad unívoca**.

Semejanza participada: por ser Dios la causa primera de toda criatura, toda criatura es semejante a Dios. No se trata de una semejanza producida por una causalidad unívoca, pues ninguna criatura tiene, ni podría tener, la misma esencia de Dios (sería otro Dios, lo cual es contradictorio); pero tampoco hay una semejanza producida por una causalidad equívoca, sino que hay una semejanza participada: analogía. La semejanza entre la criatura y Dios se puede expresar diciendo que Dios es el **Esse subsis-**

³³ Cfr. **Suma Teológica** I, q.4, a.3 corp.; Ocariz, F. o.c., p. 412.

tens (ser por esencia) y toda criatura tiene un **esse** participado (ser por participación). Con ello se indica también su profunda desemejanza. Así se ve una característica de la analogía: semejanza en la desemejanza. Aquello por lo que la criatura es semejante a Dios, es al mismo tiempo la causa de su desemejanza.

Hay una **analogía** entre el **esse**, el ente creado, y el **Esse subsistens**, el ser por esencia, entendiendo por tal la semejanza, implicada en la causalidad trascendental o participación del ser. Esta **analogía entis** se continúa en el plano cognoscitivo, dando a nuestro conocimiento del **Esse** unas características precisas, que se resumen diciendo que se trata de un **conocimiento analógico**.

B. ANALOGIA EN EL CONOCIMIENTO

Nuestro conocimiento de la esencia divina es imperfecto y analógico, porque las criaturas son efectos análogos, ya que no tienen tanta perfección como su causa divina. Y a partir de estos efectos, se conoce su causa imperfecta y analógicamente.

El conocimiento que se basa en la analogía, **no es puramente negativo**³⁴, porque entre los análogos, la perfección que hace que sean análogos, es algo positivo y la misma en todos ellos. Por tanto, el conocimiento de un analogado a partir de otro, se funda también en una **seme-**

³⁴ Cfr. Manser, G. o.c., pp. 527-29: en esto ha insistido mucho Manser, restaurando una verdad perteneciente al tomismo: "Sto. Tomás es adversario de un conocimiento de la esencia divina absolutamente negativo".

janza positiva. Tampoco es "puramente" positivo, porque en los análogos, la perfección (o razón) análoga se realiza en parte del mismo modo, pero esencialmente (**simpliciter**) de modo diverso. Esta diversidad significa una desemejanza y ésta, no impide, pero sí disminuye la posibilidad de conocimiento de una cosa a partir de otra. Por ello se dice que nuestro conocimiento de la esencia divina es **positivo-negativo**, porque los análogos no son totalmente semejantes ni desemejantes, sino parcialmente.

Pero como entre **Dios** y las **criaturas**, no se da sólo una **semejanza analógica** (en la que la diversidad es mayor que la identidad), sino que se da la máxima desemejanza o diversidad entre análogos (porque Dios es infinitamente perfecto) nuestro conocimiento de la esencia divina a partir de las criaturas es muy imperfecto; tiene más de negativo que de positivo. Sto. Tomás, dice por eso, que en relación a Dios, sabemos más bien lo que no es que lo que es³⁵.

De lo dicho hasta ahora, se ve que es inadmisibile el **agnosticismo** que tiene por fundamento la pura **equivocidad** entre Dios y las criaturas, según afirmaba el **Pseudo-Dionisio y Maimónides**. Se ve que a partir de las criaturas podemos llegar a conocer a Dios, aunque sea con un conocimiento imperfecto, analógico, positivo-negativo, por ser las criaturas efectos análogos de Dios. Ahora es necesario examinar cómo se obtiene ese conocimiento.

El inicio de ese conocimiento de Dios es el

³⁵ **Suma Contra Gentiles**, I, 30.

conocimiento de las perfecciones de las criaturas³⁶, pero no su existencia; ésta no fue el punto de partida del conocimiento de la existencia de Dios, sino la **esencia de las cosas**, su naturaleza, las perfecciones, que en virtud de la causalidad hay que predicar también de su causa primera³⁷. Aún queda por definir qué se entiende por perfección y cuál es su división.

En general, **perfección** es todo aquello que conviene a una cosa y le confiere un modo de ser que la constituya perfecta o es un elemento de su perfección total. Más estrictamente, **perfección** es toda realidad de una cosa, que no se identifica con ella totalmente, pero que constituye la cosa perfecta esencial (perfección esencial) entitativa (**essentia y esse**) o accidentalmente (perfecciones accidentales).

Hay dos tipos de perfecciones³⁸: a) **Simple** o **análogas**, son aquellas que en su esencia no incluyen imperfección alguna, como la bondad, la verdad, la vida, la inteligencia, la voluntad, el ser, la belleza. Denotan sólo la perfección, independientemente de su modo de realización, y se atribuyen a Dios con propiedad. Significan las perfecciones en absoluto, no implican imperfección alguna; sólo según el modo cómo se encuentran en un sujeto pueden incluir imperfección. Esto es lo que pasa con todas las perfecciones de los seres finitos, de las criaturas,

³⁶ Cfr. Ocariz, F. o.c., p. 415; **Suma Teológica** I, q.12, a.12.

³⁷ Cfr. Brasa, M. **Conocimiento analógico y negativo de Dios en Sto. Tomás**, en: "Studium" 27 (1987) 127-142.

³⁸ **Suma Teológica** I, q.13, a.3 ad 1; q.19, a.11 corp.; Suma Contra Gentiles I, 30; Mondin, B. **Il principio...**, p. 344; **Triplice analisi dell'analogia...**, p. 418.

porque las poseen de un modo finito o limitado y son distintas unas de otras. b) **Mixtas o específicas**, son las que incluyen alguna imperfección, como son todas las perfecciones materiales o que pertenecen a la naturaleza o a la acción específica de las criaturas. Implican imperfección no sólo según el modo como se encuentran en las criaturas (finito, limitado), sino incluso por su misma esencia. Son los nombres como león, ciervo, ira, locura, roca, escudo, mano, arrepentimiento, que sólo pueden ser atribuidos a Dios metafóricamente porque su acción tiene cierta semejanza con estos modos de ser u obrar.

Hay tres modos cómo una perfección puede estar en un sujeto: a) **Formalmente**, cuando está según su razón formal o esencialmente, como el ser sensitivo en el animal, la corporeidad en los seres materiales o el querer en el nombre. b) **Virtualmente**, cuando el sujeto tiene en potencia el poder de producir tal perfección que no tiene formalmente, como la planta en la semilla, el efecto en la causa, la intelección en el entendimiento; o cuando el poder de producir los efectos de dicha perfección sin tenerla formalmente, así se dice que el alma vegetativa y sensitiva están virtualmente en el alma intelectual. c) **Eminentemente**, cuando está en el sujeto formalmente pero de un modo más perfecto y eminente que el que le compete por su misma naturaleza.

Comúnmente se soluciona este problema, del conocimiento de Dios, diciendo que a Dios lo conocemos a partir de las perfecciones de las criaturas, procediendo de un triple modo; distinción y formulación que tiene su origen en un texto del Pseudo-Dionisio en que se dice que a Dios, sumo bien, lo conocemos **in ablatione et super-**

latione et in omnium causa"³⁹. Por vía causalidad (llamada también de atribución o afirmativa)⁴⁰, atribuimos a Dios las perfecciones que tienen las criaturas por ser El su causa. Tales nombres significan algo existente en Dios, y éste es precisamente el elemento positivo contenido en todo verdadero predicado de Dios. Por vía de negación (o remoción), eliminamos todo lo que hay de imperfección en las perfecciones de las criaturas, sean simples o mixtas, al atribuir las a Dios. El significado de una negación está siempre fundado en una afirmación, como se manifiesta por el hecho de que todas las proposiciones negativas provienen de una afirmativa. Por ello, a menos que el entendimiento humano conozca algo de Dios afirmativamente no puede negar nada de él; no se niegan porque sean falsas, ni en razón de una carencia, sino más bien porque lo supera, como un medio de alcanzar una verdad más alta mediante su misma negación. Por vía de eminencia (o de excelencia), se las atribuimos a Dios de un modo más perfecto, excelso y eminente al modo cómo están en las criaturas, es decir, elevando al infinito las perfecciones atribuidas a Dios.

El conocimiento se corrige por medio de la afirmación, negación y eminencia; este método corresponde al movimiento de investigación que nuestra mente realiza partiendo de la realidad múltiple en dirección al Creador, para atribuirle no solamente en modo virtual, sino también en modo formal ciertas perfecciones que no pueden

³⁹ Cfr. Pseudo-Dionisio, **De divinis nominibus**, cap. VII, PG. 3, 869; **Suma Teológica** I, q.12, a.12; q.13, a.3 y 8.

⁴⁰ Cfr. Garrigou-Lagrange, R. **Dios, su existencia y su naturaleza**, Madrid, 1980, t.2, p. 11.

pre-existir en Dios en estado a El conveniente, si no es en estado formal⁴¹. Así, todas las perfecciones de las criaturas están en Dios (vía de causalidad), pero de distinto modo:

1. Las **Perfecciones Simples** están en Dios:

- a) formalmente (v. de causalidad o afirmación)
- b) pero no de modo limitado e imperfecto (v. de negación)
- c) de un modo excelente (v. de eminencia)

2. Las **Perfecciones Mixtas** están en Dios (v. de causalidad), pero no formalmente porque en su esencia implican imperfección (v. de negación), sino virtualmente en cuanto incluidas en otra perfección divina superior que está en Dios formalmente y que incluya cuando de perfección hay en esas perfecciones mixtas.

Por lo tanto, todas las perfecciones de las criaturas se hallan en Dios⁴², y se le deben atribuir del mismo modo: las simples, formal y eminentemente; las mixtas, virtual y eminentemente. Y como el modo de estar las perfecciones en Dios y en las criaturas es análogo, al atribuir las a Dios, se las debemos atribuir analógicamente, las perfecciones simples, con analogía de proporcionalidad propia y de atribución intrínseca. Las mixtas con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica.

C. LOS NOMBRES DIVINOS

Por ello, todos los nombres con que expresamos

⁴¹ Cfr. Brusotti, V. o.c., p. 31; M. Grison, o.c., p. 152.

⁴² Cfr. Mondin, B. **II principio...**, p. 344; **Suma Teológica I**, q.34, a.3 ad. 1.

las perfecciones simples, las atribuimos a Dios y a las criaturas formal y analógicamente, con analogía intrínseca; pues están en Dios formal e intrínsecamente, y con analogía de proporcionalidad propia y de atribución intrínseca.

Los nombres con que expresamos las perfecciones mixtas, las atribuimos a Dios y a las criaturas sólo virtual y analógicamente, con analogía de proporcionalidad impropia o metafórica.

Los nombres que utilizamos para designarle no expresan la esencia divina tal como es, "como el término 'hombre' expresa con su significado la esencia del hombre tal como es, porque significa su definición, y ésta nos declara la esencia, pues el concepto que el nombre expresa es la definición"⁴³. Los nombres que damos a Dios corresponden a nuestro modo de conocerle a partir de las criaturas y tal como éstas lo representan. Todas las perfecciones de las criaturas pre-existen en Dios, en cuanto que El es absoluta y universalmente perfecto. Por eso, toda criatura representa a Dios y se le asemeja en la medida en que posee una perfección. Sin embargo, los nombres que atribuimos a Dios designan la esencia divina pero de manera imperfecta⁴⁴. Por eso, decir que Dios es bueno no significa que Dios es la causa de la bondad o que Dios no es malo (contra Maimónides), sino que lo que nosotros llamamos bondad en las criaturas, pre-existe en Dios de un modo más alto. De ahí tampoco se deduce que Dios sea bueno en proporción a la bondad que produce, sino más

⁴³ **Suma Teológica** I, q.13, a.1 corp.

⁴⁴ **Suma Teológica** I, q.13, a.2 corp.

bien lo contrario: que, como es bueno, difunde la bondad en todas las cosas.

Es imposible atribuir a Dios y a las criaturas el mismo nombre en sentido unívoco⁴⁵. Todo efecto que no es adecuado a la virtud de la causa del agente, recibe la semejanza del agente, no según la misma razón, sino de un modo deficiente: lo que es fragmentario y múltiple en los efectos, es simple y homogéneo en la causa: por ejemplo, el sol produce con una misma acción las formas múltiples y heterogéneas de las realidades terrestres. De igual modo, todas las perfecciones que en las criaturas se encuentran separadas y múltiples en Dios pre-existen unidas. Así cuando un término expresa una perfección se aplica a un ser creado, designa esa perfección en cuanto distinta de las demás; por ejemplo, la palabra "sabio", aplicada al hombre designa una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su existencia, etc. Pero cuando afirmamos ese término a Dios, no intentamos designar algo distinto de su esencia o de su existencia o de su poder. Aplicada al hombre, la palabra sabio incluye y contiene, en cierto modo, la realidad que designa, pero en el caso de Dios, la realidad designada permanece inaccesible y excede el sentido de la palabra. Por donde se ve que el término "sabio" no se aplica a Dios y al hombre en el mismo sentido. Y así sucede con los demás nombres: ningún nombre se atribuye a Dios y a las criaturas en sentido unívoco.

Pero tampoco se les aplica en un sentido puramente equívoco, como "algunos" pretendieron, pues en este

⁴⁵ **Suma Teológica** I, q.13, a.5.

caso, a partir de las criaturas no podríamos conocer ni demostrar nada acerca de Dios, sino que caeríamos siempre en la falacia de equivocación. Esto está en contradicción con los filósofos, que establecen muchas demostraciones acerca de Dios, y con las palabras de San Pablo: "lo invisible de Dios, su poder y divinidad, son conocidos mediante sus obras". Por eso, se ha de decir, que estos nombres se aplican a Dios y a la criatura por analogía, es decir, según proporción. Lo cual sucede de dos maneras:

a) o porque muchos términos guardan proporción con un solo; así, la medicina y la orina se dicen sanos porque ambas se refieren a la salud del animal; una como causa y la otra como signo.

b) o porque uno guarda proporción con otro, como el término sano se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Así es como se aplican algunos términos a Dios y a las criaturas de un modo analógico, que no es puramente equívoco ni unívoco. Sólo podemos nombrar a Dios a partir de las criaturas. Pues bien, lo que se dice a la vez de Dios y de las criaturas, se dice según el orden de las criaturas a Dios, principio y causa donde pre-existen de modo eminente las perfecciones creadas.

Y este modo de predicarse ocupa un lugar intermedio entre la pura equivocidad y la simple univocidad, pues los términos análogos no tienen exactamente el mismo sentido, como sucede con los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como sucede a los equívocos; sino que el término que aquí se aplica a muchos expresa diversas proposiciones respecto a algo que es uno. Como el término "sano" aplicado a la orina, significa un índice de

salud del animal, y aplicado a la medicina significa la causa de la misma salud.

Finalmente, ningún nombre puede encerrar en su significación toda la plenitud divina. Pero por el conocimiento imperfecto y fragmentario que tenemos de la simplicidad divina, podemos dar a Dios muchos nombres, tomados de la realidad, para designar la perfección divina.

En los nombres de perfecciones simples, y sólo en éstos, hay que distinguir entre lo significado por el nombre (**perfectio praedicata, res significata, id quod significat nomen**), que es la perfección considerada en sí misma, atendiendo a la pureza de su definición, y modo de significar para nosotros (**modus significandi, modus praedicandi**) que es el propio de esa perfección tal como se halla en el mundo.

Así, por ejemplo, cuando afirmamos "Dios es bueno", la **res significata** es la Bondad en su pureza de definición que compete a Dios en plenitud, mientras que el **modus significandi** se caracteriza por el hecho de que ése término o nombre, aún aplicado a Dios, está obtenido de la bondad del mundo: el concepto responde a la bondad del mundo. Por eso, al atribuirlo a Dios hay que trascender ese **modus significandi** por medio del método caracterizado por la terna: afirmación-negación-eminencia.

Aunque todos los nombres divinos, atendiendo a lo que significan (**res significata**) coinciden, ya que en Dios todas se identifican, en Dios es lo mismo la bondad que la eternidad, la misericordia que la justicia. Sin embargo, la multiplicidad de nombres no es superflua, precisamente por su distinto modo de significar para nosotros.

Es por esto que M.T.L. Penido⁴⁶ dice que la distinción entre **res significata** y **modus significandi** es una "... distinción célebre, regla de oro del método analógico, llave mágica que abre muchas puertas, respuesta que Sto. Tomás aporta a muchos adversarios...; gracias a ella los nombres unívocos devienen analógicos, las perfecciones creadas son depuradas de todo límite y devienen aptas para ser atribuidas a Dios...".

Al terminar este trabajo se observa que se trata de un discurso que es en sí mismo una mezcla de ontología y teología, que desde Martin Heidegger⁴⁷ se le suele llamar abreviadamente "onto-teología". En ella, dentro de los límites de este discurso, la doctrina de la **analogia entis** ha alcanzado su pleno desarrollo⁴⁸.

IV CONCLUSION

A. Al término de este estudio se ve que, el uso de la analogía en la cuestión 13 artículo 5, aparece justificado por el paralelismo en la situación inicial del discurso con Aristóteles. En ambos casos el problema es abrirse un camino intermedio entre dos imposibilidades extremas.

Aristóteles enfrentado a la unidad del ser debía evitar tanto la unidad genérica del ser y la semejanza pura y simple de sus significaciones; fue el primer filósofo que estructuró como doctrina la analogía del ser, lo

⁴⁶ Cfr. Penido, M. T. L. o.c., p. 117.

⁴⁷ Cfr. Heidegger, M. **Was ist Metaphysik?**, introd. de 1949, Frankfurt, 1965, pp. 19-20.

⁴⁸ Cfr. Ricoeur, P. **La metáfora viva**, Madrid, 1980, p. 368.

cual se puede sintetizar del siguiente modo: el hecho de que el ser se diga de muchos modos (de la substancia y del accidente), pero siempre en relación a uno (la substancia), el hecho de que el ser se diga **secundum prius et posterius** (primero de la substancia y luego del accidente) y esto en razón de que el acto compete primero a la substancia de la que el accidente deriva su propia realidad y actualidad (estableciendo así la consistencia de la substancia y la principalidad del "ser en acto") y finalmente el hecho de que el ente no sea un género, pues no puede ser determinado por las diferencias, ya que éstas son también ser. De este modo contribuyó Aristóteles a preparar la doctrina de la analogía de los nombres divinos en Sto. Tomás.

El problema de la analogía de los nombres en Sto. Tomás es más complejo que el de la diversidad de significaciones del ser en Aristóteles. Concierne a la posibilidad de hablar racionalmente del Dios Creador de la tradición judeo-cristiana. El mérito de Sto. Tomás consistió en hacer extensiva a la cuestión del conocimiento de la esencia o naturaleza divina, la problemática de la analogía suscitada por la noción de ser.

Al discurso teológico de Sto. Tomás se presenta una alternativa semejante que la que se encuentra en Aristóteles: afirmar un lenguaje común a Dios y a las criaturas sería destruir la trascendencia divina; afirmar, en cambio, una incommunicabilidad de las significaciones de los nombres de un plano a otro, sería reducirse a un agnosticismo solitario. Parecía, pues, razonable extender a la teología el concepto de analogía, gracias a su modalidad

de atribución, evitando los extremos rígidos o excluyentes. La analogía de los nombres divinos nació de este deseo de expresar en una sola doctrina la relación vertical de las criaturas con el creador.

Y en virtud de la analogía, cuya elaboración y formulación acabada fue concluida por Sto. Tomás, aun cuando no haya explícitamente un tratado sobre la analogía, es posible a la Teología Natural hacer afirmaciones positivas sobre Dios, superando así la resignación de la teología puramente negativa. De dónde resulta que, podemos aplicar a Dios las nociones que hemos sacado del ser de las criaturas. Se pueden establecer proposiciones afirmativas acerca de Dios, pero no hay univocidad ni equivocidad, sino analogía de los nombres de las perfecciones que nuestro conocimiento aplica a las criaturas y luego atribuye a Dios.

B. Se puede rechazar la analogía del ser afirmando que se trata de una **invención del hombre para posesionarse** en cierto modo **de Dios**. Se trata de una objeción que en cierta forma asume la postura de Maimónides, celoso defensor de la trascendencia divina.

Sin embargo, hay que reconocer que **se trata de algo relativo**. la analogía como proposición es algo eminentemente relativo debido a que surge como unidad de relaciones ónticas de algunas cosas diversas. No hay que olvidar que fue el mismo Aristóteles que subrayó este carácter de la analogía cuando decía que "todo lo que es como lo uno a lo otro"⁴⁹, pertenece a la analogía. Aunque relativo se trata siempre de un verdadero conocimiento.

⁴⁹ Metaf. V 6, 1016 b 34 ss.

La analogía aporta un **conocimiento imperfecto**. Aun cuando las nociones análogas, en su sentido propio, se pueden atribuir a Dios, designan cosas esencialmente distintas. Esto es cierto, pero sólo en cuanto al **modus significandi**. El modo divino de estas perfecciones no es cognoscible naturalmente más que de manera negativa y relativa. La vía de causalidad nos permite afirmar las perfecciones divinas; las vías de negación y eminencia determinan muy imperfectamente el modo de estos atributos⁵⁰.

En cuanto a su razón formal, Dios es sólo **cognoscible por revelación sobrenatural**. La razón formal de la divinidad, aquello que la constituye en su propio ser, es naturalmente incognoscible. Sin duda, en Dios hay un orden de verdades sobrenaturales⁵¹. La razón formal de la divinidad es superior a la del ser, la unidad, la bondad. En esto tenía razón el Pseudo-Dionisio. Dios contiene formalmente el ser, la unidad, la bondad, pero les es superior y en este sentido las identifica en su eminencia sin destruirlas. Las perfecciones divinas, en sí mismas, son iguales en el sentido de que ninguna de ellas es más perfecta que las demás y se implican mutuamente. Sin embargo, por lo mismo que son distintas en cuanto a nuestro modo de conocer, es posible conocerlas por analogía con las perfecciones creadas, es decir, en relación a una primera. Solamente en este sentido se puede hablar de proporción en el conocimiento⁵².

⁵⁰ S.T. I, q. 13, a. 3.

⁵¹ S.T. I, q. 12, a. 4.

⁵² S.T. I, q. 12, a. 2 ad 4.

C. La analogía en el conocimiento es posterior y consiguiente a la analogía en el ser.

El fin de esta doctrina tomista es el establecer el discurso teológico a nivel de ciencia y alejarlo así completamente de las formas metafórico-poéticas del discurso religioso. Sto. Tomás asienta la naturaleza íntima y la objetividad del conocer y el valor de la ciencia del ser: afirma la trascendencia de aquel que es conocido por sus criaturas, pero que no tiene medida común con ellas. Aquel a quien nuestros conceptos llegan mediante la analogía y a quien, sin embargo, no pueden abarcar. Sólo así la Metafísica puede superar el escepticismo, partiendo de la experiencia de la cotidianidad, ascendiendo hasta el Ser increado-subsistente y reconstruyendo en el espíritu humano la jeraquía de los valores especulativos, en definitiva, iniciándonos en el orden de la sabiduría.

La analogía se nos presenta como un instrumento válido para la aproximación metafísica al conocimiento de Dios. Por ello, en la Suma Teológica, queda incorporada como método intelectual del pensar y del conocer.