

ANALOGIA Y “DIVISIÓN” EN SANTO TOMÁS. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

M. MANTOVANI, *Analogía y “división” en Santo Tomás. Planteamiento del problema*, in *El Mirador* 8 (2007), 7-25.

© Mauro Mantovani

Facultad de Filosofía
Universidad Pontificia Salesiana - Roma
mantovani@unisal.it

En el texto que ya hemos publicado en *El Mirador*¹ hemos intentado subrayar como la cuestión *identidad/diferencia* tenga también hoy un particular valor en el campo de las reflexiones filosóficas y teológicas. Acabamos nuestro breve ensayo con tres preguntas: ¿en qué términos ha respondido el Doctor Angélico al desafío de “pensar” la unidad y la diferencia? ¿Quiso hacerlo? ¿Cuál es su experiencia y su contribución teórica? Nos parece en efecto significativo e iluminante interrogar a este grande pensador medieval sobre su concepción del ser, de la analogía y sobre todo de los transcendentales del ser para evidenciar la riqueza y también la sorprendente actualidad del pensamiento de Tomás de Aquino a propósito de estos temas tan fundamentales. Destacaremos particularmente la pluralidad interpretativa que caracteriza el análisis de varios autores que han trabajado sobre los textos tomistas, y ésta puede ser una razón más para mostrar como es importante e interesante investigar sobre sus obras y sobre los comentarios a estos textos que se han producido en los siglos siguientes, porque siempre queda algo que descubrir, corregir, profundizar o ulteriormente clarificar.

Si interrogar hoy a un autor medieval sobre temas como el de la analogía o la cuestión de los transcendentales puede parecer anacrónico, frente a muchos problemas filosóficos que se muestran más “al día”, una investigación sin prejuicios sobre estos autores así lejanos puede al contrario extrañar por su “actualidad”, sobre todo acerca de los temas más hondos de la filosofía (y de la teología), como, por ejemplo, la relación entre unidad y multiplicidad. Es precisamente lo que intentaremos mostrar aquí, en dialogo con el Aquinate. Esperemos también que este pequeño trabajo de lectura y de estudio de fuentes medievales –que empezamos en este artículo y acabaremos en los que van a seguir– pueda enseñar como las problemáticas de lo que tratan se insertan en un debate hoy muy vivo.

Siguiendo a los escolásticos, sobre todo a Tomás de Aquino, usaremos muchas “palabras técnicas” y distinciones. Aquello que más nos asombra es el uso de las *distinciones*, que a pesar de parecer artificiales y llegando a exasperar en la escolástica decadente, son, por contra, un signo de

¹ *El desafío fascinante y comprometedor de “pensar” la unidad y la diferencia*, en *El Mirador* 7 (2006) 7-22.

una notable apertura mental. El Doctor Angélico, como muchos grandes maestros medievales, hace un amplio uso de las *distinctiones* de *secundum quid* como índice de la posibilidad de poder considerar la misma cosa desde diversos puntos de vista. Gracias al hecho de reconocer en ella contemporáneamente, aspectos diversos, incluso opuestos, es posible acoger la verdad de las opiniones más dispares en torno al mismo problema. La misma *distinctio*, ofrece la gran ventaja de hacer razonable la coexistencia de los diversos o de los opuestos en un mismo sujeto, respetando la prohibición del principio de no contradicción. En este sentido, es necesario señalar el origen de su discurso: es posible afirmar tanto A como no-A, si se considera la misma cosa desde puntos de vista diversos. Tal es un aserto fundamental propiamente para el tema del que trataremos.

Nuestro propósito en este texto es mostrar como, dentro de la profundísima contribución “ontológica” de Tomás de Aquino acerca de los temas de la unidad/multiplicidad y identidad/diferencia, hay que poner una particular atención al tema de la analogía y al concepto de *divisio* y sus implicaciones. La presentación de la lectura de la doctrina de la analogía en el Aquinate propuesta en un estudio de R.M. McInerny² nos iluminará sobre la necesidad de investigar acerca de la división en el pensamiento de Tomás.

Ante todo, ¿cuál es la especificidad de la ontología tomista? ¿Cuáles particularidades tiene? Al contestar a esta pregunta sobre la concepción del ser del Doctor Angélico, destacamos la evidente importancia de la presencia del “*aliud*” (o sea, la categoría de la *alteridad*) entre los trascendentales tomistas del ser, y su significado. A este fin se presentará aquí el estudio de McInerny sobre la analogía tomista, para ver después –en nuestros próximos artículos– dos distintas interpretaciones, una más clásica y tradicional³ y una propuesta por el estudio de G. Ventimiglia sobre la ontología tomista, precisamente acerca de los trascendentales del ser.⁴ Tarea de este nuestro itinerario es llegar a una clara indicación de la rica contribución del Doctor Angélico sobre el problema del valor de la *relación* y de la *diferencia*.⁵

Desde el punto de vista metodológico, la mayoría de las fuentes tomistas que hemos considerado algunas veces las hemos citado en texto, otras veces en nota. En la citas de las fuentes hemos indicado siempre el volumen y la página de la *Editio Parmense* [P]. Muchas veces, dado que

² Cf. R.M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma 1999 (original: *Aquinas and analogy*, Washington 1996).

³ Cuanto, por ejemplo, se encuentra en el texto de ontología de A. ALESSI, *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Roma 1998.

⁴ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano 1997.

⁵ Cf. también M. MANTOVANI, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, en G. CICCHESE - P. CODA - L. ŽÁK (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Roma 2003, pp. 175-223.

los textos sobre los que hemos trabajado eran en idioma italiano, hemos citado desde el original. Otras veces, donde nos parecía muy importante para la inmediata comprensión y la consecuencialidad del discurso, hemos intentado una traducción nuestra, declarándolo siempre en nota. Por esta razón, pedimos disculpa de los eventuales errores, repeticiones o imprecisiones que pueden encontrarse en este trabajo, que no quiere absolutamente presentarse como exhaustivo ni tampoco completo sobre el tema del que trata. En todo caso esperamos poder ofrecer un acercamiento a la profundidad de pensamiento del Doctor Angélico - contextualizado en su época, por medio de la comparación con otros autores, y también puesto en diálogo con algunas instancias (y autores) del debate filosófico y teológico actual - y de algunos de sus intérpretes.

1. La doctrina de la analogía en Tomás de Aquino según el estudio de McInerny

Es sabido cuanto sea fundamental para Tomás de Aquino la doctrina de la *analogía*,⁶ y cuanto su interpretación ha siempre sido muy difícil. Afirma McInerny: “Preguntarse de quién es la doctrina de la analogía del ser es, naturalmente, de importancia secundaria, pero no privo de interés. ¿Ella es representada como una enseñanza de Tomás de Aquino? O es quizá la doctrina de Aristóteles?”⁷

Según este autor, por ejemplo, Cayetano⁸ entendió mal al Aquinate porque malinterpretó el texto de las *Sentencias*,⁹ y de hecho no se encontraría ni en Aristóteles ni en Tomás la división de los nombres analógicos propuesta por el Cayetano en el *De Nominum Analogia*. El texto tomista “disfrazado” se refiere a la triple división de los nombres analógicos (“*vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse*”, “*vel secundum esse et non secundum intentionem*”, “*vel secundum intentionem et secundum esse*”) que Tomás presenta en la q. 5 de la distinción 19 del Comentario al Libro Primero.¹⁰ En todo caso McInerny sostiene que aunque Aristóteles no usó el término griego

⁶ Cf. R.M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, ob. cit. Este estudio se presenta como útil contribución para la comprensión de la analogía al interno de la filosofía del Aquinate, especialmente en confrontación con la interpretación que hizo Cayetano.

⁷ Cf. *ibidem*, p. 166. La traducción es nuestra. El autor considera (cf. pp. 42-65) en este sentido que algunos de los estudios sobre Aristóteles, como el de Muskens (cf. Bibliografía) y, en cierta medida, de Ramírez (cf. Bibliografía) han sido influenciados por la interpretación de Cayetano.

⁸ Cf. THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. De Nominum Analogia. De Conceptu Entis* (ed. P.N. Zammit y P.H. Hering), Roma 1952.

⁹ Cf. R.M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, ob. cit., pp. 19-44.

¹⁰ “*Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius;*

analogía, y los afines, para indicar lo que el Doctor Angélico llama con nombres analógicos, existe una correspondencia doctrinal entre lo que el Aquinate llama “nombres analógicos” y Aristóteles en cambio entiende cuando habla de “cosas dichas en muchos modos”.¹¹

En Tomás de Aquino en efecto no se encuentra tanto un extenso tratado formal de la analogía, pero es posible encontrar muchas identificaciones de términos como analógicos y en algún caso también la explicación formal de aquello que los ejemplos elegidos quieren significar. “Así como Aristóteles nunca usó el término griego correspondiente a «*analogia*» para referirse a lo que Tomás de Aquino llama *nombres analógicos*, así tampoco Tomás de Aquino usó el término latino *analogia* para referirse a lo que luego ha sido llamado *analogía del ser*”.¹² El Aquinate no ha dedicado ningún tratado particular a la cuestión de los nombres analógicos, sin embargo una definición interesante de los mismos se encuentra en el texto de la *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5, como un “*modum communitatis mediu...inter puram aequivocationem et simplicem univocationem*”.¹³ Este modo común, sostiene el Doctor Angélico, está en medio de la pura equivocidad y la simple univocidad, porque en los nombres dichos por analogía no existe una noción única como en los nombres unívocos, ni totalmente diversa, como en los equívocos. El nombre que se aplica analógicamente a más sujetos, significa en cambio la presencia de diversas

non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicuius communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in ómnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentionem corporeitatis. Unde Logicus, qui considerat intenciones tantum, dicit, hoc nomen corpus de ómnibus corporibus univoce praedicari: sed esse huius naturae non est eiusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturales, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 Metaphys. (text. 5), ex Philosopho et Commentatore. Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia ed accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem maioris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia huiusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, in creaturis secundum rationem maioris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates”. THOMAS AQUINAS, In I Sent., d. 19, q. 5, a. 2, ad 1m [P 6, p. 171].

¹¹ Cf. R.M. MCINERNEY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, ob. cit., pp. 45-62, 174-175.

¹² Cf. *ibidem*, p. 66. La traducción es nuestra.

¹³ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5 [P 1-2, p. 51]. “*Et iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem. Neque enim in his quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut est in univocis; nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportionem ad aliquid unum; sicut sanum, de urina dictum, significat signum sanitatis animalis, de medicina vero dictum, significat causam eiusdem sanitatis*”. *Ibidem*.

proporciones respecto a una misma cosa, como - este es el ejemplo que usa Tomás de Aquino - la salubridad que se dice de la orina indica el signo de la salud, mientras la salubridad de la medicina significa la causa de la misma salud.

Poco después, siempre en la *Summa Theologiae*, el Aquinate considera una regla general sobre los nombres analógicos: “*sed quando aliquid dicitur analogice de multis, illud invenitur secundum propriam rationem in uno eorum tantum, a quo alia denominantur*”.¹⁴ El término analógico es por tanto un término concreto, predicable de muchas cosas. El Doctor Angélico, que en el *De ente et essentia* había sostenido que la forma, o esencia, se predica del individuo solo en cuanto lo significa en concreto, y nunca en abstracto,¹⁵ reconoce entonces que el término concreto es un modo de significar (*modus significandi*) una forma o perfección (*res significata*) y por esto mismo el nombre analógico posee una pluralidad de razones, cada una de las cuales significa la misma forma o perfección (*res significata*), pero en modos diferentes. Tal forma es el *id a quo nomen imponitur ad significandum*, lo que viene seleccionado por la palabra para designar a la cosa.

El texto de la *Summa Theologiae* en la q. 13 de la I *Pars* nos permite tomar el tema de la proporción y de la proporcionalidad. Tomás en el artículo 5 presenta una doble visión con el fin de aislar los nombres análogos “*unius ad alterum*” como los únicos aplicables a los nombres comunes a Dios y a las criaturas. Tomás afirma claramente que algunos nombres se dicen de Dios y de las criaturas analógicamente y no en sentido equívoco. En efecto, al hombre no le es posible hablar de Dios sino partiendo de las criaturas. Según el Aquinate, entonces, cualquier término que se diga de Dios y de las criaturas, se dice por la relación que las criaturas tienen con Dios, como a principio o causa, en la cual preexisten en modo excelente todas las perfecciones de las cosas.¹⁶

¹⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 16, a. 6 [P 1-2, p. 75].

¹⁵ “*Et quia, ut dictum est, natura speciei est indeterminata respectu individui sicut natura generis respectu speciei: inde est quod est genus prout praedicabatur de specie implicabat in sua significatione, quamvis indistincte, totum quod determinate est in specie, ita etiam et id quod est species secundum quod praedicatur de individuo oportet quod significet totum id quod est essentialiter in individuo, licet indistincte. Et hoc modo essential speciei significatur nomine hominis, unde homo de Sorte praedicatur. Si autem significetur natura speciei cum praecisione materiae designate quae est principium individuationis, sic se habebit per modum partis; et hoc modo significatur nomine humanitatis, humanitas enim significant id unde homo est homo [...] inde est quod humanitas nec de homine nec de Socrate praedicatur*”. THOMAS AQUINAS, *De ente et essentia*, cap. 4 [P 16, p. 332].

¹⁶ “*Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure. Non enim possumus nominare Deum nisi ex creaturis, ut supra dictum est. Et sic quod dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam in qua praexistunt excellenter omnes rerum perfectiones*”. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 5 [P 1-2, p. 51].

La doble división de los nombres analógicos, para el Doctor Angélico, confirma que no puede haber un tercer elemento al cual Dios o la criatura pueda referirse al recibir un nombre en común, porque toda cosa que no sea una criatura es Dios y todo lo que no sea Dios es una criatura. Tomás lo expresa claramente en el artículo 7 de la q. 7 de las *Quaestiones disputatae De Potentia*: “*Huius autem praedicationis duplex est modus. Unus quo aliquid praedicatur de duobus per respectum ad aliquod tertium [...]. Alius modus est quo aliquid praedicatur de duobus per respectum unius ad alterum, sicut ens de substantia et quantitate*”.¹⁷ Los nombres pueden ser entonces analógicamente comunes a Dios y a las criaturas, porque su significado se extiende a partir de su referencia a las criaturas; sin embargo ya que la semejanza entre la criatura y Dios es una semejanza imperfecta, los nombres mismo, en el mejor de los casos, expresan un conocimiento de Dios imperfecto y defectuoso. Tal es en efecto la distancia ontológica entre la criatura y Dios - constitutiva de su “diferencia”- que el conocimiento de los efectos creados puede llevar a un conocimiento de Dios sólo remoto e imperfecto.

El Aquinate, además, ya lo hemos dicho, no usa “analogía” unívocamente: “el modo en el cual «sano» es común al animal, a la medicina y al orín implica una analogía o proporción de algunos significados hacia un significado principal. La relación de 4 con 2 es una proporción o analogía, y la relación de 4 : 2 :: 8 : 4 es una semejanza de proporción o analogía. Todavía, el Doctor Angélico afirma aristotélicamente que la materia prima es conocida por analogía. Todo esfuerzo por asignar a un significado particular y no mutable a «analogía», tal que el término sea compartido igualmente en todos los casos, está destinado al fracaso. «Analogía» no es un término unívoco. [...] Si las respuestas que Tomás delinea para los mencionados casos agotan las posibilidades la conclusión es inevitable, «analogía» es un término analógico”.¹⁸

¹⁷ THOMAS AQUINAS, *De Potentia*, q. 7, a. 7 [P 8, p. 166]. R.M. McInerny a este propósito comenta también (cf. pp. 127-129) el texto del artículo 11 de la q. 2 de la *Quaestio disputata de Veritate*, en la cual se discute sobre la *scientia Dei* y Tomás evidentemente rechaza la posibilidad que la “ciencia” pueda ser predicada unívocamente de Dios y de las criaturas, porque la univocidad conduciría al panteísmo. El Aquinate rechaza también la pura equivocidad, porque esta implicaría que no existe en nuestro conocimiento ningún fundamento para hablar del conocimiento divino. El Doctor Angélico opta por una semejanza de la criatura con Dios, y por eso propone una subdivisión en la proporción. Cf. THOMAS AQUINAS, *De Veritate*, q. 2, a. 11 [P 9, pp. 43-45].

¹⁸ Cf. R.M. MCINERNY, *L’analogia in Tommaso d’Aquino*, ob. cit., pp. 152-153. La traducción es nuestra. No obstante el uso tomista de “analogía” no es tampoco puramente equívoco. “Sostenere che vi è pura equivocità è attraente. Il disagio che si avverte all’idea di unificare questi svariati usi svanisce di fronte a questa possibilità. La soluzione sta solo nel prendere atto dei diversi significati e usi senza chiedersi che cosa possano avere in comune oltre il simbolo ortografico. E tuttavia, si oppone a questa soluzione l’indicazione di Tommaso che parlare di 4 : 2 come di una proporzione getta luce sul modo in cui uno dei significati di un termine comune è proporzionato al suo significato

La *ratio propria* de la analogía tomista - añade McInerny - puede ser resaltada en el texto de la q. 12 (a. 1, ad 4m) de la I *Pars*, donde Tomás aclara el significado de los dos géneros de proporciones, y extiende el significado de proporción a toda relación de una cosa con otra, y no a la relación fija de tipo cuantitativo. Además, esta extensión es fundamental para el análisis de la relación con la cual el Doctor Angélico está tratando en el texto, o sea la relación de la criatura con Dios. Analizando los dos géneros de la proporción, el Aquinate afirma que en un primer caso se trata de la relación determinada por una cantidad respecto a la otra, como por ejemplo el doble, el triple, y el igual, que son especies de proporción. En un segundo momento, afirma Tomás, se llama proporción a cualquier relación de una cosa con otra. En este sentido, se puede dar una proporción de la criatura respecto a Dios, en cuanto ella está a él como el efecto a la causa, y como la potencia está al acto. De este modo, el intelecto creado puede estar proporcionado para conocer a Dios.¹⁹

Analogía, o proporción, puede expresar entonces tres sentidos, en el Aquinate: una relación cuantitativa determinada; una relación ontológica de una cosa con otra, ejemplificada por la relación de dependencia de la criatura al Creador; la proporción del intelecto con su objeto. Esto va más allá de la interpretación clásica que ha sido hecha de la analogía, del “nombre analógico”, porque aun indicando sustancialmente la proporción o la analogía de significados secundarios con el significado primario de un término común, el sentido tomista de “analogía” extiende el término más allá del inicial significado cuantitativo.

Comentando y analizando el comentario del Doctor Angélico al *De Trinitate* de Boecio (q. 5, cap. 2), dedicado al tema de la ciencia teórica, McInerny se detiene en el artículo 4 donde el Aquinate habla de los mismos principios que los entes tienen según analogía, aplicando luego el discurso a la ciencia divina. Sobre la base de este texto, McInerny propone la hipótesis que Tomás no use el término analogía para hablar de la jerarquía real del ser, sino que sea la progresión ordenada de las criaturas a partir de Dios que se entienda por “analogía de ser”.²⁰

¿Qué implica, en este sentido, la aplicación al lenguaje sobre Dios de la denominación analógica así como lo entiende el Doctor Angélico? Ya que Dios es conocido y denominado a partir de sus efectos, la cuestión de los nombres divinos es siempre una cuestión de cómo los nombres son

principale. Le cose dette equivocamente non si chiariscono a vicenda in quel modo. «Analogia» non è un termine puramente equivoco”. *Ibidem*, p. 153.

¹⁹ “...dicendum quod proportio dicitur dupliciter. Uno modo, certa habitudo unius quantitatis ad alteram; secundum quod duplum, triplum et aequale sunt species proportionis. Alio modo, quaelibet habitudo unius ad alterum proportio dicitur. Et sic potest esse proportio creaturae ad Deum, inquantum se habet ad ipsum ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. et secundum hoc, intellectus creatus proportionatus esse potest ad cognoscendum Deum”. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 12, a. 1, ad 4m [P 1-2, p. 39].

²⁰ Cf. R.M. MCINERNY, *L’analogia in Tommaso d’Aquino*, ob. cit., pp. 167-170.

comunes a, o compartidos por, Dios y las criaturas. El Aquinate, afrontando esta cuestión, recuerda en primer lugar el modo en el cual los nombres pueden ser analógicamente comunes a muchos, aplicando esto a los nombres comunes de Dios y de las criaturas.

La consideración de los términos negativos y positivos aplicables a Dios pone la cuestión de la comunidad analógica, sobre todo frente a aquellos positivos, que según Tomás dicen, aunque imperfectamente, lo que Dios es.²¹ Son los nombres afirmativos, cual el ser, la bondad, la sabiduría, la inteligencia, la potencia, etc. los que ponen la cuestión de como sea posible denominara a Dios en lugar de las criaturas, pues decir que algunos nombres divinos son analógicos, equivale exactamente a decir que estos son compartidos por Dios y la criaturas, y, puesta la regla que denominamos en cuanto conocemos, la aplicación de estos nombres a Dios depende de su previa aplicación a las criaturas; para comprender la aplicación del término a Dios es necesario invocar su uso creatural, tanto que “hay un orden *per prius et posterius secundum impositionem nominis* que no expresa el *ordinem secundum esse*”.²² Lo que nominamos por último es obviamente el primero en orden ontológico.

En los nombres positivos comunes a Dios y a las criaturas, según el Doctor Angélico, si bien según su ratio propia se dicen primero de las criaturas e luego solo secundariamente de Dios, la *res significata* existe antes y en modo preeminente en Dios, quien la posee *essentialiter* mientras la criatura la tiene, en el sentido que se le participa. El *ordo rerum* es en este caso exactamente lo opuesto al *ordo nominis*.

Al final de estas pobres consideraciones sobre la analogía tomista, siguiendo el estudio de McInerny, podemos poner otra vez la pregunta: ¿de quién es la doctrina de la analogía del ser? Hemos visto por lo menos las razones por la cuales McInerny nos ha ofrecido su contestación. Muchas otras interpretaciones habría que estudiarlas con mucha atención.

Aún considerando la diversidad de sus interpretaciones, se puede afirmar que la analogía responde en el Aquinate a la necesidad de encontrar en el plano noético, cognoscitivo, una vía intermedia entre el univocismo de la predicación, que anula las diferencias, y la equivocidad de los términos, que anula las relaciones que vinculan a los existentes entre sí y con el Absoluto, y esto se

²¹ Cf. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae* I, q. 13, a. 2 [P 1-2, p. 48-49].

²² Cf. R.M. MCINERNY, *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, ob. cit., p. 173. La traducción es nuestra. Añade el autor: “nei nomi analogicamente comuni a Dio e alla creatura quest'ultima è il *per prius* e la *ratio propria*, dobbiamo infatti far riferimento al significato creaturale, modellarlo e renderlo quindi applicabile a Dio. Allo stesso tempo, siamo consapevoli che ciò che nominiamo per ultimo è il primo in senso ontologico. Qualunque coincidenza del *per prius secundum impositionem nominis* col *per prius secundum esse* è appunto questo: una coincidenza, *per accidens*”. *Ibidem*, p. 173.

realiza según la forma dúplice de la analogía de atribución (*convenientia proportionis unius ad alterum*) y de proporcionalidad (*convenientia proportionalitatis*).²³

Si bien Tomás nunca escribió un *De analogía*, siempre es legítimo pedirse si y cuánto la llamada “*analogia entis*” sea verdaderamente “tomasiana”, y es indubitable que para el Doctor Angélico –como hemos visto en los textos citados– este concepto se vuelve de fundamental importancia no sólo como instrumento lógico, sino como *principio metafísico y teológico*. La acepción de analogía no implica en efecto sólo el aspecto de “semejanza” (que siempre es *secundum quid*) sino primariamente (*simpliciter*) el de *diferencia*: frente al ser pensado como género, la doctrina de la analogía sostiene su intrínseca diferenciación, y abre por tanto a la pluralidad, al “nosotros” de la existencia.

C. Fabro, al evidenciar la importancia del concepto de *analogía* y de *participación* en el planteamiento metafísico tomista, afirma que el punto de partida para el Aquinate es la certeza que sobre el plano de la realidad “las especies de los seres no forman un mundo monótono, sino que están ordenadas entre sí, en modo que a la base están las formas de los *elementos*, a las cuales siguen la de los cuerpos mixtos, luego los vivientes: plantas, animales, hombres, cuerpos celestes, únicos en su especie e incorruptibles, inteligencias y, al vértice, Dios”.²⁴

2. La necesidad de investigar acerca de la “*divisio*” en el pensamiento del Aquinate

Es en efecto muy significativo darse cuenta de que, mientras que se ha producido una enorme cantidad de estudios sobre la ontología tomista, contemporáneamente han sido escasas las investigaciones sobre el concepto de *distinctio* en el pensamiento del Doctor Angélico. Sin embargo

²³ Escribe A. Alessi: “La dottrina dell’analogia trova applicazione differenziata secondo la prospettiva da cui ci si pone. A livello *intercreaturale*, prescindendo cioè dall’esplicito riferimento a Dio, S. Tommaso ammette il valore intrinseco, o proprio (*secundum intentionem et secundum esse*), sia dell’analogia di attribuzione sia dell’analogia di proporzionalità. A livello invece di rapporto creatura-Creatore (a parte una breve parentesi che trova spazio soprattutto nel *De veritate* e in cui le posizioni sembrano capovolgersi), S. Tommaso sembra riconoscere il valore *secundum intentionem et secundum esse* all’analogia di attribuzione, mentre pare relegare nell’ambito della pura estrinsecità (*secundum intentionem tantum et non secundum esse*) l’analogia di proporzionalità”. A. ALESSI, *Sui sentieri dell’essere*, ob. cit., pp. 132-133.

²⁴ Cf. C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d’Aquino*, Torino 1950. La traducción es nuestra. Cf., también: C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d’Aquino*, Torino 1960; J.B. KLUBERTANZ, *St. Thomas Aquinas on analogy*, Chicago 1960; B. MONTAGNES, *La doctrine de l’analogie de l’être d’après saint Thomas d’Aquin*, Louvain – Paris 1963; G. CASETTA (ed.), *Metafore dell’invisibile: ricerche sull’analogia. Contributi al XXXIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate*, Brescia 1983; ID. (ed.), *Origini e sviluppi dell’analogia da Parmenide a S. Tommaso*, Firenze 1987.

da distinción/división ha permanecido *a posteriori* como una de sus herencias más peculiares, que para bien y para mal, ha realizado un influjo enorme en la filosofía, al menos hasta la crítica radical de Hegel. Un estudio profundo sobre la ontología tomista desde el horizonte lógico de las distinciones de las *secundum quid*, habría evitado, quizás, algunas interpretaciones unilaterales, como aquellas que, por ejemplo, han considerado el ser exclusivamente como “diverso” o como esencialmente “uno”.

Así escribe G. Ventimiglia, un autor del que nos ocuparemos específicamente en otro estudio siguiente: “tali visioni unilaterali sono strutturalmente estranee alla *forma mentis* di Tommaso, se appena si consideri la forza onniincludente del metodo della *distinctio*, che già all’unico «Filosofo» tra gli scolastici, Aristotele, permetteva di accogliere nell’essere sia l’unità che la molteplicità, in forza della distinzione tra potenza e atto”.²⁵ En efecto en el Doctor Angélico, hay una relación profunda entre el método de la *distinctio* de *secundum quid* y el entero problema del ser.

Los estudios del siglo XX sobre la ontología tomista muestran, según las diversas generaciones de expertos, tres modalidades distintas de entender el ser en Tomás de Aquino. Nos encontramos, en primer lugar, con una primera generación (hablamos de Garrigou-Lagrange, Olgiati, Sertillanges, Manser, Forest) que en cierto modo han hecho coincidir el ser del Aquinate con el de Aristóteles; a continuación podemos señalar una segunda generación (por ejemplo Gilson, Maritain, Fabro) que ha percibido la absoluta originalidad de la noción de *actus essendi*, respecto tanto a la tradición aristotélica como a la platónica de la que fue ciertamente influenciada; por último ha surgido una tercera generación (de Vogel, Beierwaltes, Kremer, Solignac, Hadot, Campodonico, Hankey, Ruffinengo) para los cuales la noción tomista de ser no fue para nada original porque ya había sido completamente elaborada en el ámbito platónico.

Los estudiosos de la “primera generación” se referían sobretodo a las posiciones de dos ilustres comentaristas, como son Cayetano y Juan de Santo Tomás, para individuar en la analogía (prefiriendo la de proporcionalidad frente a la de atribución) la esencia de la ontología aristotélica y tomista. Para estos estudiosos “analogía” significaba que el ser se dice de muchos modos, por lo que resultaba intrínsecamente diferenciado y no era un género, sino que es diverso del género: un trascendental. Hemos visto antes las ventajas, pero también los límites de esta interpretación, especialmente si absolutizada, como nos ha esclarecido la lectura de McInerny.

Los estudios de Manser y de Forest contribuyeron al surgimiento de una segunda generación de investigaciones sobre la ontología tomista. Primeramente preferían la analogía de atribución respecto a la de proporcionalidad, pero relegaban a un segundo plano la idea de analogía para

²⁵ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione...*, ob. cit., p. XVII. Cf. también P. AUBENQUE, *Le problème de l’être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1991, pp. 159-163.

concentrarse, en cambio, en la noción de acto de ser, típica del gilsonismo. “En el segundo capítulo de su *God and Philosophy*, publicado en 1940, encontramos una noción de existencia y de existencialismo tomista, que rompe con decisión con la interpretación consolidada de la ontología tomista. El ser de Santo Tomás -sostiene el mismo Gilson - no es el de Aristóteles sino el de la Biblia, el del libro del Éxodo (*Ex 3,14*) totalmente desconocido para el estagirita. El giro, como se puede ver, era radical y, a partir de este momento, resultaba definitivo. En la cuarta edición de su *Le Thomisme* que data del 1941, Gilson añadió un capítulo con el título *Existence et réalité* en el cual comparaba de nuevo de forma clara e inequívoca sus ideas novedosas: el carácter existencial de la ontología tomista, esto es, la concepción del ser como acto de ser”.²⁶ Maritain, que fue un defensor extremo del ser tomista como análogo, y por ende diverso del género (como había sostenido la generación precedente, en correspondencia con el comentario de Juan de Santo Tomás), fue el primero en percibir el carácter existencial de la filosofía tomista.

Entre las características principales de esta “segunda generación”, se encuentra, a partir del pasaje del Éxodo (*Ex 3,14*), la identificación de Dios con el Ser, desde la convicción de que toda la filosofía griega, no pudiendo utilizar la revelación, no habría podido llegar a esta intuición y a lo más habría concebido en Aristóteles la existencia de un “Pensamiento del pensamiento” o en Plotino “un Uno, más allá del Ser”. Maritain y Gilson subrayan el hecho de que la revelación de Dios como ser comporta que su esencia en vez de *tener* el ser, como ocurre en las cosas creadas, *es* el mismo ser. De ello se deriva, como consecuencia ulterior, que la perfección más íntima que encontramos en las cosas compuestas no es su esencia, sino su existencia, que no se entiende como mero hecho de ser, sino como acto supremo; la perfección de las perfecciones de la que las cosas son participación directa del Ser Mismo Subsistente [*Ipsum Esse Subsistens*].

Aquí radica la acusación de “esencialismo” como la enfermedad más grave de la metafísica, que consiste en conferir a la esencia el primado respecto al ser, pensando la existencia sólo como un complemento. De esta enfermedad no se mantuvo inmune ni siquiera Aristóteles, tal y como C. Fabro evidenció en la primera edición de su famosa obra, antes citada, *La noción metafísica de participación según Santo Tomás de Aquino*, que fue publicada por primera vez en el 1939. Fabro fue un gran sostenedor de la absoluta originalidad del *esse* tomista. Junto con otros autores subrayó el influjo neoplatónico de la ontología tomista, preparando de esta manera el camino a la tercera generación. Se perdió, en la individuación de las características propias del *esse* tomista, el aspecto de la diferenciación originaria del ser, típico de Aristóteles y asumido por Santo Tomás. La segunda generación, se limitó a subrayar las características trascendentales de la actualidad y de la

²⁶ Cf. G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione...*, ob. cit., p. 11. La traducción es nuestra. Cf. E. GILSON, *God and Philosophy*, Yale 1941, pp. 144ss.

formalidad que ellos sostenían como los caracteres distintivos, respectivamente de la filosofía aristotélica y neoplatónica.

La “tercera generación” puso de manifiesto la inspiración neoplatónica que hay al interno de la ontología tomista: la indivisibilidad del Uno, pensado ya en el Neoplatonismo también en términos de ser, y la consiguiente subordinación a él de toda multiplicidad. Una multiplicidad que era considerada exclusivamente como una característica de los entes creados en cuanto finitos y para nada como una característica trascendental del ser que dice de la intrínseca y esencial diversidad de él en cuanto tal. En el neoplatonismo –lo sostenía sobretudo Hadot– el ser ya era pacíficamente considerado como *energheia* o acto de ser.

Las investigaciones de D’Ancona Costa –ha notado G. Ventimiglia– representan al día de hoy la última palabra –incluso la mejor documentada y la más convincente– respecto a la cuestión del neoplatonismo de Santo Tomás, que podría efectivamente leer una identificación de Dios con el ser en el *Liber de Causis*, (cf. el comentario a las proposiciones 4, 9, 16) y en el *De divinis nominibus* (cf. el cap. 5).²⁷ Si las únicas fuentes tomistas de la concepción del ser como acto, son el *De divinis nominibus* y el *Liber de Causis*, dependiendo el segundo del primero, se puede concluir que efectivamente la inspiración de la concepción del ser como acto, surge en un ambiente cultural que había conocido la Revelación. Esta fuente es el Pseudodionisio, por tanto un autor cristiano.

La “tercera generación”, confrontando la concepción ontológica del Doctor Angélico con la neoplatónica, no reconoce suficientemente su originalidad, casi pensando que el Aquinate fuese perfectamente consciente de la ascendencia neoplatónica de su doctrina. Según Ventimiglia, en cambio, “la concezione ontologica di Tommaso non solo non è del tutto riconducibile a quella neoplatonica, ma lo stesso Tommaso elaborò consapevolmente alcuni aspetti essenziali della sua dottrina proprio in polemica con quella posizione”.²⁸ Esta diversidad reside, sostiene esta interpretación, en la original y estructural diferenciación del ser. Presentaremos esta postura, como ya hemos dicho, en nuestros próximos artículos.

Lo que hemos presentado nos pide, en efecto, intentar una ulterior profundización de las implicancias de esta doctrina, sin olvidar la presencia de varias y distintas lecturas de la misma. Por eso en el artículo siguiente que propondremos a la Revista nos referiremos directamente a las consideraciones acerca del tema de la *unidad/molteplicidad* en Santo Tomás consiguientes a la

²⁷ Cf. THOMAS AQUINAS, *De Causis* [P 21, pp. 717-760]; Id., *In librum beati Dionysii de divinis Nominibus commentaria* [P 15, pp. 258-462].

²⁸ G. VENTIMIGLIA, *Differenza e contraddizione...*, ob. cit., p. 36. “Gli studi più recenti, avendo indicato i temi in cui Tommaso è - a differenza di quanto si riteneva in passato - indiscutibilmente vicino ai Platonic, hanno liberato il campo per una ricerca più mirata, e possono aiutare oggi a scoprire con più sicurezza la sola concezione autenticamente tomista critica nei confronti della filosofia autenticamente neoplatonica”. *Ibidem*, p. 45.

doctrina del ser y de la analogía y respecto al problema de los transcendentales del ser, que acabamos de presentar.

Veremos así, por una parte, un ejemplo de interpretación “clásica” de la doctrina tomista acerca de los transcendentales del ser (por A. Alessi) y, por otra parte, una “diferente” interpretación de la analogía tomista, a partir de la historia del pensamiento medieval sobre los transcendentales del ser (por el mismo G. Ventimiglia). Tendremos así muchos elementos muy interesantes, fruto del interrogar la figura de Tomás de Aquino a propósito de temas fundamentales como la relación ser/no-ser, ser/amor, unidad/distinción/diversidad/multiplicidad, ontología “natural”/ontología “trinitaria”. *Las perspectivas ontológicas y teológicas* del Aquinate así podrán mostrarnos su valor y actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

AERTSEN J.A., *Die Transcendentalienlehre bei Thomas von Aquin in ihren historischen Hintergründen und philosophischen Motiven*, en A. ZIMMERMANN (ed.), *Thomas von Aquin. Sein leben, sein Werk und sein e Zeit in der neuesten Forschung*, Berlin 1988.

AERTSEN J.A., *The Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln 1996.

ALESSI A., *Sui sentieri dell'essere. Introduzione alla metafisica*, Roma 1998.

ARISTOTELES (LATINUS), *Metaphysica* (ed. G. Vuillemin-Diem), Leiden 1976.

AUBENQUE P., *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélicienne*, Paris 1991.

CASSETTA G. (ed.), *Metafore dell'invisibile: ricerche sull'analogia. Contributi al XXXIII Convegno del Centro di Studi filosofici di Gallarate*, Brescia 1983.

CASSETTA G. (ed.), *Origini e sviluppi dell'analogia da Parmenide a S. Tommaso*, Firenze 1987.

FABRO C., *La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino 1950.

FABRO C., *Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino*, Torino 1960.

GILSON E., *God and Philosophy*, Yale 1961.

GRENET P., *Saint Thomas d'Aquin a-t-il trouvé dans Aristote «l'analogia entis»?*, en AA. VV., *L'attualità della problematica aristotelica. Atti del Convegno franco-italiano su Aristotele*, Padova 1970, pp. 153-175.

JORDAN M.D., *The Grammar of "Esse": Re-reading Thomas on the Transcendentals*, en *The Thomist* 44 (1980), pp. 1-26.

KLUBERTANZ J.B., *St. Thomas Aquinas on analogy*, Chicago 1960.

MANTOVANI M., *El desafío fascinante y comprometedor de "pensar" la unidad y la diferencia*, en *El Mirador* 7 (2006), pp. 7-22.

MANTOVANI M., *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, en G. CICHESSE - P. CODA - L. ŽÁK (edd.), *Dio e il suo avvento. Luoghi momenti figure*, Roma 2003, pp. 175-223.

MARITAIN J., *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947.

MCINERNY R.M., *L'analogia in Tommaso d'Aquino*, Roma 1999.

MCINERNY R.M., *Studies in Analogy*, The Hague 1968.

MCINERNY R.M., *The Logic of Analogy*, The Hague 1961.

MONTAGNES B., *La doctrine de l'analogie de l'être d'après saint Thomas d'Aquin*, Louvain - Paris 1963.

MUSKENS G.L., *De vocis analogiae significatione ac usu apud Aristotelem*, J.B. Walthers, Groningen 1943.

OENIG-HANOFF L., *Ens et unum convertuntur. Stellung und Gehalt des Grundsatzes in der Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, Münster 1953.

RAMÍREZ J.M., *De Analogia* (ed. V. Rodriguez), Madrid 1970-1972.

THOMAS AQUINAS, *Opera Omnia*, Typis P. Fiaccadori, Parmae 1852-1873: *Summa Theologiae*, vv. I-IV; *Commentarium in quatuor libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vv. VI-VII; *Quaestiones disputatae de Potentia*, v. VIII, pp. 1-218; *Quaestiones disputatae de Veritate*, v. IX, pp. 5-458; *In librum beati Dionysii de divinis Nominibus commentaria*, v. XV, pp. 258-462; *De ente et essentia*, v. XVI, pp. 330-337; *Expositio in librum Boetii de Trinitate*, v. XVII, pp. 349-396.

THOMAS DE VIO CARDINALIS CAIETANUS, *Scripta Philosophica. De Nominum Analogia. De Conceptu Entis* (ed. P.N. Zammit y P.H. Hering), Roma 1952.

VENTIMIGLIA G., *Differenza e contraddizione. Il problema dell'essere in Tommaso d'Aquino: esse, diversum, contradictio*, Milano 1997.