



## SEMEJANZA EN MAYOR DESEMEJANZA. EL DISCURSO ANALÓGICO SOBRE DIOS SEGÚN TOMÁS DE AQUINO EN *STH. I, q.13, aa.3-4\**

SIMILARITY IN GREATER DISSIMILARITY.

THE ANALOGICAL DISCOURSE ON GOD ACCORDING  
TO THOMAS AQUINAS IN *STH. I, q.13, aa.3-4.*

Francisco-Javier Herrero-Hernández  
*Universidad de Salamanca*

**Resumen:** *El presente estudio pretende ofrecer un análisis del discurso analógico sobre Dios a partir de STh. I, q.13, aa.3-4. La intención de Tomás de Aquino consiste, principalmente, en presentar una solución al problema de los fundamentos que asisten al discurso teológico sobre Dios. Pero antes de analizar dicha cuestión, nuestro autor ha establecido las condiciones de posibilidad para un conocimiento sobre el mismo. Es precisamente en este marco concreto de cuestiones previas donde se sitúa el debate sobre la analogía, considerada, además, como un tipo de lenguaje indirecto que apunta más allá de sí mismo.*

**Palabras clave:** *analogía, proporción, proporcionalidad, conocimiento, Tomás de Aquino.*

**Abstract:** *The present study aims to offer an analysis of the analogical discourse on God from STh. I, q.13 a.3-4. Thomas Aquinas's claim consists, mainly, of presenting a solution to the problem of the foundations that support the theological discourse on God. But before analyzing this question, our author has established the conditions of possibility for the knowledge about God. It is just this specific framework of previous questions the place of the debate on the analogy, which is considered, in addition, as a type of indirect language that points beyond itself.*

**Keywords:** *Analogy, Proportion, Proportionality, Knowledge, Thomas Aquinas.*

\* Este trabajo ha sido realizado con la ayuda del Centro Español de Estudios Eclesiásticos anejo a la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat en Roma en el marco de los proyectos de investigación del curso 2018-2019.

## INTRODUCCIÓN

Todos los autores interesados en el pensamiento de Tomás de Aquino coinciden en vincular su teoría sobre la analogía con el problema del conocimiento<sup>1</sup>. Si de lo que se trata, además, es de analizar la posibilidad misma del discurso sobre Dios, parece obvio que el tema de su conocimiento resulte ser la condición previa necesaria para la justificación del lenguaje teológico. Sin embargo, el propósito fundamental de la doctrina de la analogía, tal como la concibe nuestro autor, no pretende ofrecer únicamente una teoría lógico-metafísica de la misma, sino que intenta solucionar al mismo tiempo el problema del uso teológico del lenguaje con el que nos referimos a Dios. La tesis que repetidamente invocaremos en este trabajo es que la ciencia tomista sobre la analogía debería ser interpretada fundamentalmente dentro de la praxis del lenguaje<sup>2</sup> y, por tanto, como una parte esencial de la doctrina sobre el lenguaje de la fe<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Cfr. G. M. MANSER, *Das Wesen des Thomismus*, Friburgo, Paulusverlag, 1932, traducción de Valentín García Yebra, *La esencia del tomismo*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1953, p. 452; P. A. SEQUERI, «Analogía», en L. PACOMIO y otros, *Diccionario Teológico Interdisciplinar*, Salamanca, Sígueme, 1982, pp. 400-412 con la bibliografía fundamental. Para la historia de la analogía puede verse el estudio de José R. SANABRIA, «Analogía y hermenéutica», en José M. MARDONES y José R. SANABRIA (comps.) *¿Tiene la analogía alguna función en el pensar filosófico?*, México, Universidad Iberoamericana, 1997, pp. 47-104 y más en concreto en E. Jennifer ASHWORTH, *Les théories de l'analogie du XIIIe au XVIe siècle*, Paris, J. Vrin, 2008. Sobre la actualidad de la doctrina de la analogía propuesta por Tomás de Aquino mostrando, incluso, la conformidad con la realidad del mundo conocido ahora a través de las ciencias empíricas e informáticas Cfr. Bruce Edward BURBIDGE, *Superando las antinomias de la totalidad infinita. Abstracción, inducción y analogía según Tomás de Aquino*, Bern, Peter Lang, 2014. Véase igualmente el excelente ensayo de Miquel SEGURÓ, *Sendas de finitud. Analogía y diferencia*, Barcelona, Herder Editorial, 2015; también Yves FLOUCAT, *Pour une métaphysique de l'être en son analogie. De Heidegger à Thomas d'Aquin*, Paris, Lethielleux, 2016 y Mauricio BEUCHOT, *La analogía en la filosofía tomista reciente*, México, Universidad Pontificia de México, 2017.

<sup>2</sup> Esta es la idea de fondo que guía la tesis doctoral defendida en la Universidad Gregoriana de Roma por Klaus MÜLLER, *Thomas von Aquins Theorie und Praxis der Analogie. Der Streit um das rechte Vorurteil und die Analyse einer aufschlussreichen Diskrepanz in der "Summa theologiae"*, Frankfurt a. M., Peter Lang, 1983. La obra analiza el tema de la analogía en la I, q.13 estrictamente como un problema lingüístico de origen teológico en referencia constante a las *Philosophische Untersuchungen* del último Wittgenstein. Otros autores que han interpretado del mismo modo la analogía en Tomás de Aquino, es decir, dentro de la praxis lingüística son, entre otros, E. Kopaczynski, M. L. Colish, O. H. Pesch, P. A. Sequeri y R. Schönberger.

<sup>3</sup> La expresión se la debo a Walter KASPER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 1985, pp. 118 y 121. Para este autor, la *analogia entis* habría que entenderla no como la base de una teología natural en el sentido de una doctrina racional de Dios, sino como indicación del misterio siempre mayor y, como tal, dentro del ámbito del lenguaje indirecto de la fe que apunta más allá de sí mismo. Para la relación en Santo Tomás de Aquino entre la filosofía del lenguaje y la teología sigue manteniendo todo su valor la obra de Franciszek MANTHEY, *Die Sprachphilosophie des hl. Thomas von Aquin und ihre Anwendung auf Probleme der Theologie*, Paderborn, F. Schöningh, 1937. De modo más general Cfr. Roger M WHITE, *Talking about God. The concept of analogy and the problem of religious language*, Farnham, Surrey, England, Burlington, VT Ashgate Pub. Ltd., 2010. Igualmente Cfr. Mauricio BEUCHOT, *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*,

Pero esto no implica, por otra parte, que se pueda reducir el análisis sobre la analogía en Santo Tomás, exclusivamente, a la cuestión práctica del lenguaje, ni prescindir, tampoco, de algunos aspectos metafísicos absolutamente relevantes para la comprensión de la misma realidad<sup>4</sup>. En el núcleo del sistema tomista se sitúa, en efecto, la clave epistemológica y metodológica de un discurso sobre la analogía que ha de ser tenido, además, como la marca de su racionalidad<sup>5</sup>. Y, sin embargo, no estaríamos tanto ante un concepto, sino de una forma de predicación<sup>6</sup>.

En el presente estudio se ha optado por limitar el análisis de la analogía tomista centrandolo el estudio sobre el discurso sobre Dios expuesto en *S.Th.* I, q.13, aa.3-4. Mi interés principal en este trabajo consiste en permitir que el pensamiento tomista aflore en los mismos términos y con la misma profundidad con los que un día se expresó. Para ello me ha parecido oportuno procurar enmarcar mi análisis en el contexto intelectual de la época y de la confrontación directa que Tomás mantuvo con una muy determinada línea de pensamiento: aquella que, hundiendo sus raíces en el neoplatonismo de Plotino, extiende sus ramas hasta llegar a alcanzar, incluso, a figuras tales como Maimónides y el mismo Dionisio Areopagita<sup>7</sup>.

Mexico, Universidad Nacional Autónoma de México, 1993 pp. 31ss.; del mismo, "La analogía como instrumento lógico-semántico del lenguaje y discurso religiosos, según Santo Tomás de Aquino", en *Analogía* 1 (1987) 5-13; Rudi Te VELDE, "Die Gottesnamen. Thomas' Analyse des Sprechens über Gott unter besonderer Berücksichtigung der Analogie (S. Th. I, q.13)", en Andreas SPEER (Hrsg.), *Thomas von Aquin: Die Summa theologiae: Werkinterpretationen*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2005, pp. 51-76.

<sup>4</sup> Cfr. Hermann WEIDEMANN, *Metaphysik und Sprache. Eine sprachphilosophische Untersuchung zu Thomas von Aquin und Aristoteles*, Freiburg, München Alber, 1975; Ralph McINERNY, *Aquinas and analogy*, Washington, Catholic University of America Press, 1996; Rafael Francisco LUCIANI RIVERO, *El misterio de la diferencia. Un estudio tipológico de la analogía como estructura originaria de la realidad en Tomás de Aquino, Erich Przywara y Hans Urs von Balthasar y su uso en teología trinitaria*, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 2002; John R. MORTENSEN, *Understanding St. Thomas on analogy*, Boca Raton, Florida, 2007; Bernard MONTAGNES, *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas D'Aquin*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2008, presentación de la obra original de 1963 por Thierry-Dominique Humbrecht; Steven A. LONG, *Analogia entis. On the analogy of being, metaphysics, and the act of faith*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2011.

<sup>5</sup> Cfr. Mauricio BEUCHOT, *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Salamanca, Editorial San Esteban, 2004, p. 26. Para el autor, la analogía permitiría introducir en el sistema tomista un espacio intermedio no solo entre lo unívoco y lo equívoco, sino también, y muy especialmente, entre el ser y la nada (como es el caso del ser en potencia) y entre lo principal y lo secundario en cuanto al orden causal.

<sup>6</sup> Cfr. Hans-Gregor NISSING, *Sprache als Akt bei Thomas Von Aquin*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 405ss.

<sup>7</sup> Para las relaciones entre Tomás de Aquino y Dionisio Areopagita sigue siendo valiosa la contribución clásica de J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denis*, París, Félix Alcan, 1919. Sobre la vinculación entre neoplatonismo y aristotelismo en el tema de la analogía Cfr. André DE MURALT, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale. Analogie, causalité, participation*, Paris, J. Vrin, 2012.

## 1. SEMEJANZA (SIMILITUDO) EN MAYOR DESEMEJANZA (DISSIMILITUDO)

En el marco de las cuestiones previas, Santo Tomás ha realizado una diferenciación que conviene no perder de vista. Se trata de la distinción entre un comprender en sentido estricto y un comprender en sentido largo o más amplio. El primero hace referencia al conocimiento completo de una cosa al que accedemos a partir de sus principios<sup>8</sup> y que nos veda el camino para el conocimiento directo de Dios porque, como ser infinito que es, nunca podremos comprender en perfección algo sobre Él con nuestra sola inteligencia. Pero Tomás introduce entonces un segundo modo de comprender cuando, en contraposición a la falta de juicio, habla de una comprensión más amplia del alcance de dicha noción<sup>9</sup>.

La importancia de esta distinción parece decisiva porque establece, a mi modo de ver, la base sobre la que puede situarse la corriente investigadora que ha relacionado el pensamiento del Aquinate sobre la analogía con la filosofía del lenguaje del llamado segundo Wittgenstein, el de *Philosophische Untersuchungen*<sup>10</sup>. Más adelante habrá ocasión de referirnos a ello conformándonos en este momento con indicar que la anterior distinción entre ambos modos de comprender configura el centro de uno de los artículos de la *Summa* bajo cuya luz me propongo analizar el problema del lenguaje sobre Dios. Me refiero a la cuestión central de los *modi significandi* que se introduce en I,

<sup>8</sup> *STh* I, q.12, a.7: «... illud comprehenditur quod perfecte cognoscitur; perfecte autem cognoscitur quod tantum cognoscitur quantum est cognoscibile». Para el texto latino de la *Summa* sigo la edición crítica leonina bilingüe de la BAC, Madrid, 2010 (imp. 2014) excepto en los textos en los que he considerado oportuno variar la traducción española facilitando en esos casos la información sobre la modificación realizada.

<sup>9</sup> *Ibid*, ad 1: «Alio modo, 'comprehensio' largius sumitur secundum quod comprehensio insecutioni apponitur».

<sup>10</sup> Donde más claramente aparecería reflejada esta relación es en la distinción que Wittgenstein formula en el n. 664 de *Philosophische Untersuchungen* entre una gramática superficial (*Oberflächengrammatik*) y una gramática profunda (*Tiefengrammatik*). Müller hace notar que el mismo Abelardo indicaba ya esta estructura profunda en sus escritos lógicos como *Ingredientibus* y *Dialectica*. Cfr. Klaus MÜLLER, *op. cit.*, p. 198. En contra de esta forma de ver las cosas, el teólogo protestante W. Pannenberg ha señalado que el recurso al punto de vista de la actual filosofía del lenguaje, según la cual la univocidad del concepto es secundaria respecto a una forma del lenguaje más originaria que incluye en sí misma la igualdad y la diferencia, no es sino un intento de defender la doctrina tomista de la analogía. En su opinión, "se está confundiendo el concepto análogo con el significado análogo de las palabras... Pues bien, como de lo que se trata en la discusión teológica sobre las formas conceptuales análogas o unívocas es de la posibilidad de un conocimiento de Dios argumentativamente desarrollable, la referencia a la indefinición primaria de los significados de las palabras en la vida histórica del lenguaje ordinario no conduce a nada" (Wolfgang PANNENBERG, *Teología Sistemática*, vol. I. Traducción e introducción de Juan A. Martínez Camino, Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 1992, p. 373, n.14. Para la relación entre nuestro autor y Wittgenstein Cfr. Marta MIRANDA FERREIRO, *Lenguaje y realidad en Wittgenstein. Una confrontación con Tomás de Aquino*, Roma, Edizioni Università della Santa Croce, 2003; Frank DRESCHER, *Ludwig Wittgenstein und Thomas von Aquin über Analogie. Eine vergleichende Gegenüberstellung*, München, Grin Verlag, 2016; Roger POUVET, *Después de Wittgenstein, Santo Tomás*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2017.

q.13, a.3. En el fondo, lo que aquí se plantea es una diferencia paralela a la que acabamos de ver hace un momento con la única diferencia de que ahora los términos de distinción se establecen entre aquella perfección referida por un nombre atribuido a Dios y el modo en que este la significa. En opinión de nuestro autor, el conocimiento y, por tanto, la manera de designar a Dios, son imperfectos pues, si bien conocemos y designamos el qué divino, no conocemos el cómo de su naturaleza.

La razón de esta incapacidad para conocer y expresar la infinitud inabarcable del ser de Dios no es otra que el hecho de que nosotros tomamos o derivamos el modo de la significación a partir de la limitación de las criaturas<sup>11</sup>. De esta forma sale a la luz la trama última desde la que Tomás construye toda la cuestión de los nombres divinos, a saber, las relaciones entre el hombre (criatura) y Dios (creador). Pues bien, el nervio central del discurso sobre la analogía pasa por ser un síntoma y una concreción de estas relaciones<sup>12</sup> ejerciendo las dos funciones que la caracterizan, conjuntiva una y disyuntiva la otra<sup>13</sup>. El discurso analógico se entendería entonces como la capacidad de vincular ambas orillas o como el término medio de conciliación entre las dos laderas expresadas de modo admirable en la fórmula clásica del concilio IV de Letrán donde se afirma que «entre el creador y de la criatura no puede afirmarse tanta semejanza, sin que haya de afirmarse mayor desemejanza»<sup>14</sup>. Se hace así justicia a la semántica original del

<sup>11</sup> Cfr. G. M. MANSER, *op. cit.*, p. 552. La distinción entre el qué y el cómo de la designación de Dios se encuentra también en Joseph MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, Cahier V: *Le Thomisme devant la philosophie critique*, Louvain, Félix Alcan, 1926, pp. 234s.

<sup>12</sup> Cfr. Eliseo TOURON DEL PIE, «Función de la analogía en la teología natural de santo Tomás de Aquino y en la escolástica posterior», en *Estudios* 31 (1975) 187-216, aquí p. 188. Se trata de un extracto de la tesis doctoral defendida en la Universidad Pontificia de Salamanca en 1966.

<sup>13</sup> Cfr. Etienne GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París, Vrin, 1979 traducida como *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid, Rialp, 1981, p. 103 n.16. Preferimos utilizar los términos "conjuntiva" y "disyuntiva" en lugar de los de "unitriz" y "separatriz" empleados en la traducción.

<sup>14</sup> «Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda» (DS. 806). Esta afirmación es la que sirvió a E. Przywara para formular su tesis acerca de la «analogía entis» en el ánimo de recuperar la polaridad que dicha noción posee. No es este el lugar de desarrollar toda la confrontación teológica que esta interpretación originó tanto en el seno católico como protestante. Sirva de ejemplo tan sólo la consideración que le merecía al teólogo protestante Karl Barth para quien la mencionada doctrina de la *analogía entis* subsume a Dios bajo una relación óptica de tal manera que llega a negar así el ser divino de Dios. Es más, la *analogía entis* no es sino una invención del anticristo. Cfr. K. BARTH, *Die Kirchliche Dogmatik*, traducción francesa de Fernand Ryser, *Dogmatique*, Genève, Labor et Fides, 1954, t. I/1, p. VIII. Autores como H. U. von Balthasar han continuado sosteniendo la necesidad de la *analogía entis* como presupuesto de la *analogía fidei*. Cfr. Walter KASPER, *op. cit.*, p. 121 con bibliografía. La postura protestante no es con todo unánime a este respecto. Baste citar las tesis favorables a una cierta comprensión de la analogía que hace W. Pannenberg en la obra arriba citada.

término 'analogía' por cuanto con él se viene a indicar un "vínculo de unidad y de semejanza establecido sobre el fundamento de una proporción"<sup>15</sup>.

Sin embargo, aunque todas estas cuestiones constituyan el trasfondo desde el que construir el análisis de nuestra cuestión, lo cierto es que nuestro autor se refiere en ella a una analogía de los nombres divinos y no a una *analogia entis*<sup>16</sup>. De aquí la necesidad sentida de valerse de la analogía no sólo para cualificar las relaciones entre creador y criatura, sino para algo que es más importante en nuestros intereses: para excluir tanto la univocidad como la pura equivocidad en los nombres que atribuimos a Dios. Respetar, por una parte, la absoluta trascendencia de Dios con respecto a nosotros (*dissimilitudo*) y garantizar, de otro lado, la posibilidad de fundamentar nuestro acceso cognoscitivo a Él (*similitudo*) serían, en efecto, los dos propósitos fundamentales que marcan a la noción de analogía tal como la ha entendido Tomás de Aquino. Y en este sentido resulta del todo pertinente la definición de su intento como una de las más genuinas terapéuticas humanas para hablar de Dios<sup>17</sup>.

## 2. CONOCIMIENTO Y LENGUAJE

Que se pueda mantener un discurso analógico sobre Dios depende en gran medida, como dije, de la posibilidad de su conocimiento. Esta es la razón última por la que a la cuestión de los nombres divinos le haya precedido el análisis de cómo conocemos a Dios. Como consecuencia de esta estrecha vinculación entre conocimiento y lenguaje de Dios, la solución que demos al problema de la analogía será diversa dependiendo del tipo de teoría del conocimiento que se defienda<sup>18</sup>. Según Tomás Aquino percibimos primero la cosa misma, la *ratio rei*, el objeto, y la percibimos antes de nuestra percepción sobre ella. Por tanto, en lo que se refiere al orden en el conocer, lo previo es el *conceptus obiectivus*, el *quod*, al que sigue el *conceptus subiectivus* en el cual, "*in quo*", conocemos la cosa<sup>19</sup>. Hablamos, pues, de un conocimiento objetivo y un

<sup>15</sup> Sobre el origen matemático y posible etimología del término 'analogía' *cf.* José R. SANABRIA, *op. cit.*, pp. 50ss; MANSER, *op. cit.*, p. 470; P. A. SEQUERI, *op. cit.*, p. 402.

<sup>16</sup> «No obstante, aun cuando la analogía se mueva, en efecto, al nivel de los nombres y de predicados (es de orden conceptual), su condición de posibilidad está, entre otras cosas, en la comunicación misma del ser» (Paul RICOEUR, *La métaphore vive*, París, Seuil, 1975, p. 347).

<sup>17</sup> La expresión se la debo a Mariano Brasa, que acierta al afirmar que Tomás de Aquino «ha concurrido a significar de un modo fundamentado la apertura existencial del hombre. Y todo esto a partir de la dialéctica del impulso creador del mismo. Por esta dialéctica, el ser humano se hace capaz de recrear en su significación la naturaleza, su propio ser y al mismo Dios» (Mariano BRASA DIEZ, «El lenguaje sobre Dios en Tomás de Aquino», en *Studium* 21, n. 3 (1981) 487-502, aquí p. 501).

<sup>18</sup> Para lo que sigue *Cfr.* G. M. MANSER, *op. cit.*, p. 470; P. A. SEQUERI, *op. cit.*, pp. 475ss.

<sup>19</sup> Resultaría muy interesante analizar la relación entre la teoría del conocimiento de Tomás de Aquino y las tesis que propone la fenomenología de Husserl que, en la distinción fundamental entre noema-noesis, concibe todo acto de conciencia, siempre y de antemano, como conciencia

conocimiento subjetivo<sup>20</sup>. ¿Cómo afecta esta teoría del conocimiento al tema del lenguaje sobre Dios? El planteamiento de Tomás de Aquino es, a este respecto, de sobra conocido. El tipo de lenguaje analógico que él defiende se presenta como posibilidad intermedia entre la concepción que considera que el concepto objetivo de ser es idéntico en todos los *analogata* (*univocatio*) y aquella otra que lo trata como absolutamente diverso (*aequivocatio*)<sup>21</sup>. La posición cognoscitiva de nuestro autor conseguía superar, de este modo, los límites del lenguaje a los que se han enfrentado siempre tanto el puro idealismo, como el mero empirismo. Porque si negamos, como hace el idealismo, todo conocimiento del mundo extramental, suprimimos al mismo tiempo todo concepto objetivo y también la posibilidad de todo discurso analógico; pero si negamos, en cambio, la posibilidad de conceptos suprasensibles –siguiendo la pauta habitual del empirismo– excluimos igualmente cualquier concepto objetivo único cayendo prácticamente en la vía de la *aequivocatio*<sup>22</sup>.

Resulta claro, por tanto, que la elección de Tomás de Aquino del discurso analógico como camino adecuado para referirnos a Dios pretende excluir

de algo, es decir, como conciencia intencional en la terminología recibida de F. Brentano. Un intento en este sentido es el ensayo de Gabriel J. ZANOTTI, *Hacia una hermenéutica realista. Ensayo sobre convergencia entre Santo Tomás, Husserl, los horizontes, la ciencia y el lenguaje*, Buenos Aires, Universidad Austral, 2005. Véase también el clásico de Edith STEIN, *¿Qué es filosofía? Un diálogo entre Edmund Husserl y Tomas de Aquino*, Madrid, Encuentro, 2001.

<sup>20</sup> Karl Rahner ha visto con claridad que, aún dentro de la preferencia de Tomás de Aquino por la existencia, la esencia debe considerarse en su sistema como una pre-noción o anticipación del *esse*. Él distingue un conocimiento objetivo que se logra por abstracción, y un conocimiento inobjetivo. A través del proceso abstractivo se logra aprehender las esencias limitadas: hombre, vegetal, hierro, etc. Pero si conocer es tener un concepto objetivo y todo concepto objetivo corresponde a un objeto limitado, esto no es posible sin haber anticipado algo ilimitado en ese mismo objeto. La anticipación de lo ilimitado condiciona y fundamenta el conocimiento objetivo. Tal tipo de conocimiento le llama in-objetivo. Para Rahner este es un apriori metafísico en sí, que implícitamente contiene, incluso, al *Esse absolutum* (Dios). Cfr. KARL RAHNER, *Geist in Welt. Zur Metaphysik der Endlichen Erkenntnis bei Thomas von Aquin*, Innsbruck, 1939. Reelaborada y ampliada por J. B. Metz (München, 1957), en KARL LEHMANN, JOHANN BAPTIST METZ, KARL-HEINZ NEUFELD, ALBERT RAFFELT und HERBERT VORGRIMLER (Hrsgs.), *Karl Rahner. Sämtliche Werke (SW) 2*, Düsseldorf/Freiburg i. Br., Herder, 1996, traducción española *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás*, Barcelona, Herder, 1963. Se trata de la Tesis que preparó en filosofía y que Honecker rechazó por innovadora. Se preguntaba allí, desde la metafísica del conocimiento finito en Santo Tomás, por cómo puede el hombre conocer a Dios. Estos pilares los desplegaría después en su otra gran obra de inicio *Hörer des Wortes*. Asimismo Cfr. K. RAHNER, «Fragen zur Unbegreiflichkeit Gottes nach Thomas von Aquin», en KARL RAHNER, *Schriften zur Theologie* Band XII, Eisedeln, 1975, pp. 306-319. SW. 22/1b, S. 629-639.

<sup>21</sup> *Summa Theologiae* I, q.13, a.5: «Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplem univocationem».

<sup>22</sup> Manser acierta al decir que, «el nominalismo de Ockham reduce la doctrina de los universales, de la *univocatio* y analogía, a la mera *aequivocatio* porque si no hay ideas universales y fundamentadas en la realidad, si sólo hay cosas singulares, entonces sólo habrá nombres comunes que se predicen de cosas absolutamente diversas» y sigue diciendo que «también la filosofía del devenir tal como se ha desarrollado desde Heráclito hasta Bergson pone en peligro la analogía metafísica pues, si no hay ser, sino únicamente devenir, caen al mismo tiempo el ser como análogo y las cosas como analogata» (G. M. MANSER, *op. cit.*, p. 470). Cfr. P. A. SEQUERI, *op. cit.*, p. 476.

tanto la univocidad como la pura equivocidad en los predicados teonómicos<sup>23</sup>. Su deseo consiste en mantener la tensión entre los límites que cada una de las opciones rechazadas excluyen, respectivamente, del discurso teológico. El límite con el que la univocidad se enfrenta es el de la incapacidad de dar razón de la irreductible trascendencia de Dios al mantener que las expresiones que le atribuimos indican el mismo significado que cuando las referimos a las criaturas, conduciéndonos inexorablemente al panteísmo. Por su parte, el límite con el que topa la tesis de la equivocidad es el de poner el acento en la separación insalvable entre Dios y criatura desvaneciendo la posibilidad de algún conocimiento sobre aquél y dando lugar, de hecho, a la aparición en el horizonte de la sombra del simple apofatismo. La solución de Tomás de Aquino trata de defender tanto la unidad y simplicidad de Dios, como su radical diferencia en relación con las criaturas; la posibilidad, en consecuencia, de algún tipo de conocimiento sobre él, a la vez que la afirmación de su absoluta trascendencia. Pero con ello, la cuestión se convierte, sin embargo, en saber cuál sería el uso teológico correcto de la analogía.

Este es, sin duda alguna, el problema que constituye, ciertamente, el nudo auténtico de nuestra cuestión. Como indiqué ya en la introducción, el intento tomista no puede entenderse correctamente sin que se aluda al contexto desde y en el que se desarrolla. En este punto, el pensamiento de Plotino merece toda nuestra atención por la gran influencia que tuvo en toda la baja Edad Media. En su sistema, si bien se admite la existencia de alguien al que podríamos denominar Dios, se considera a este, en cambio, como la *πρώτη δύναμη*. No es ser, sino que viene a concebirse como algo absolutamente indeterminado, todo lo más como causa del ser que solo deviene en la primera emanación, en el *νοῦς*. Y puesto que nada puede ser predicado de él mismo, ni el ser, ni la esencia, ni la vida, el único camino que queda es la negación. Por este sendero caminará la primitiva Escolástica, en especial Escoto Eriúgena (810-877), que llega a llamar a Dios la nada "*per excellentiam*". Sin embargo, la figura representativa de esta corriente de pensamiento, recusada por Tomás de Aquino como adversario cualificado del conocimiento analógico de Dios, será el judío árabe Moisés Maimónides (†1204). Tomás lo incluye expresamente entre los defensores de la *aequivocatio*. En su célebre *Guía de descarriados* dudaba de que las perfecciones que atribuimos a Dios se encuentren en Dios mismo puesto que nada positivo podemos conocer de su naturaleza<sup>24</sup>. Recordemos también que el pseudo-Dionisio tampoco escapó a esta misma influencia.

---

<sup>23</sup> La división de predicados unívocos, equívocos y análogos precedería, según Paul Ricoeur, del aristotelismo árabe, heredero a su vez de la invención de la clase de los ambiguos (*anfíbolos*) por Alejandro de Afrodisia en su *Comentario* de Aristóteles. Cfr. Paul RICOEUR, *op. cit.*, p. 345 n.3.

<sup>24</sup> Todo el a.2 de I, q.13 tiene como trasfondo la tesis que Maimónides había sentado acerca de que Dios sólo era cognoscible como causa de las cosas, y que, por tanto, los atributos afirmativos como sabiduría y vida, nada positivo ponían en Dios, sino que únicamente le

No obstante, la postura de Tomás de Aquino resulta absolutamente clara a este respecto. Y, aunque la actitud de nuestro autor frente al Areopagita sea en este punto especialmente respetuosa<sup>25</sup>, lo cierto es que no podemos encontrar un solo pasaje en toda su obra que defienda un conocimiento de Dios única y exclusivamente negativo. Al contrario, su posición no deja lugar a dudas pues, para nuestro autor, los nombres que aplicamos a Dios significan la substancia divina y se predicán de Dios substancialmente<sup>26</sup>. Pero ¿en qué sentido pueden estos nombres ser referidos a Dios? ¿Acaso no significan todos ellos lo mismo? Intentar responder a estas y otras preguntas de la misma índole será, precisamente, la labor que trataremos de realizar en los siguientes apartados dedicados a la exégesis del texto mismo del Aquinate en *STh.* I, q.13, aa.3-4.

### 3. ENTRE EL DECIR PROPIO Y EL MOSTRAR METAFÓRICO.

Después de analizar si podemos nombrar a Dios (a.1) y si hay algún nombre que se aplique substancialmente a Dios (a.2), comienza Tomás de Aquino a considerar cómo significan los nombres afirmativos absolutos. Se trata de averiguar si podemos aplicárselos a Dios en sentido propio (a.3), si son sinónimos (a.4), si se dicen en sentido unívoco (a.5) o en sentido análogo, esto es, diciéndose antes de las criaturas que de Dios (a.6). Seguidamente pasa a considerar los nombres afirmativos relativos con el propósito de indagar si convienen a Dios *ab aeterno* o en el tiempo "*ex tempore*" (a.7). Los últimos

caracterizaban como causa de la sabiduría y de la vida en la criaturas o que, a lo sumo, sólo se trataba de expresar negativamente por medio de ellos que Dios no es como los seres naturales muertos o como los hombres ignorantes.

<sup>25</sup> Manser llama la atención de las interpretaciones demasiado "dionisiacas" que se han hecho del Aquinate. En especial, su crítica se dirige al, por otra parte, prestigioso tomista, el dominico Sertillanges. El autor se pregunta si la posición que Sertillanges sostiene en su obra *La philosophie de S. Thomas d'Aquin I*, París, Aubier, 1940, pp. 164-174 sobre el conocimiento analógico de Dios es verdaderamente tomista. Así se desprendería de algunas de sus manifestaciones en las que parece que sólo la existencia de Dios como causa o principio de las cosas es accesible a la razón y, por consiguiente, el único objeto de la teología metafísica: «C'est bien pour cela qu'il a été dit de Dieu qu'il n'est matière d'aucune science, no pas même de la métaphysique, qui considère pourtant l'être en tant qu'être. C'est uniquement en tant que principe de l'être... que Dieu intervient dans la spéculation métaphysique» (p. 166). Otro tanto habría que decir de la cuestión "an sit Deus" de la que nada puede decidir la razón abandonada a sus propias fuerzas: «la question an sit ne se dépasse point» (p. 167); tampoco los más absolutos atributos de Dios, como "espíritu, bondad, personalidad", tienen cosa alguna de común, «quelque chose de commun», con nosotros (p. 171); sobre la esencia de Dios está excluido todo conocimiento positivo, pues aquí se aplica el principio: «Omnis determinatio est negatio» (p. 165); por consiguiente, sólo la negación nos lleva a un verdadero conocimiento de Dios: «Et c'est toujours à la même sentence thomiste que nous en revenons: Nous ne savons pas ce que Dieu est, mais ce qu'il n'est pas, et quel rapport soutient avec lui le reste» (p. 174). Al final, Manser se pregunta si esta teoría no pone en peligro la existencia de Dios. Cfr. G. M. MANSER, *op. cit.*, pp. 545ss.

<sup>26</sup> *Summa Theologiae* I, q.13, a.2: «Huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam et praedicantur de Deo».

artículos se centran en dos nombres divinos particulares: Dios (aa.8-10) y la denominación “El que es” (a.11). La cuestión finaliza con el estudio de la posibilidad de formular proposiciones afirmativas acerca de Dios (a.12).

Dos puntos centran, por tanto, la atención de nuestro autor en los dos artículos que vamos a profundizar, a saber: el problema de si podemos aplicar a Dios algún nombre en sentido propio o, por el contrario, si hay que atribuírselos en sentido metafórico (a.3) y la cuestión acerca de si los nombres que atribuimos a Dios son todos sinónimos (a.4). Adelanto, sin más, la respuesta que defiende Tomás de Aquino al primer problema para detallar, después, el contenido argumentativo del corpus del artículo.

Tomás comienza distinguiendo en su respuesta dos aspectos: las perfecciones significadas en sí mismas (*pefectiones ipsas significatas*) y el modo o manera de significarlas (*modum significandi*). Pues bien, los nombres que competen o se aplican a Dios propiamente (*proprie competunt Deo*) lo hacen, dirá nuestro autor, en virtud de lo que significan (*ad id quod significant*), y, en este sentido, incluso se dicen de Él más propiamente y en preferencia respecto a las criaturas mismas. Sin embargo, en cuanto al modo de significar (*ad modum significandi*), Tomás sostiene que estas perfecciones no se dicen propiamente de Dios (*non proprie dicuntur de Deo*). La razón fundamental que aduce es que el modo de significar compete en este caso a las criaturas (*modum significandi qui creaturis competit*).

¿Cuál es la dificultad esencial que se quiere solventar en este artículo? En principio lo que aquí se cuestiona es la posibilidad de aplicar algún nombre a Dios en sentido propio (*Videtur quod nullum nomen dicatur de Deo proprie*). Tomás no da, sin embargo, ninguna explicación de lo que significa esta particular expresión de “*proprie*”. No obstante, a la luz de lo que se dice en las objeciones primera y tercera, pienso que estamos ante una expresión relativa, es decir, un elemento lingüístico que adquiere únicamente sentido en relación con un contrario<sup>27</sup>. Tal contrario aparece formulado concisamente en términos de oposición en la contraobjeción donde, citando a San Ambrosio, se afirma que no todos los nombres se aplican a Dios metafóricamente, sino que algunos se dicen en propiedad (*Non igitur omnia nomina dicuntur de Deo metaphorice, sed aliqua dicuntur proprie*). Bajo esta luz, observamos que “*metaphorice*” es el concepto contrapuesto y diferenciador de “*proprie*”<sup>28</sup>. Pero con esto no hemos dicho aún qué es lo que con ambos términos se pretende poner de relieve.

---

<sup>27</sup> La idea la tomo de Müller cuando dice que «die somit entstehende unmittelbare Verkettung von int. und obi. offenbart das “proprie” als relativen Ausdruck, d. h. ein sprachliches Element, dessen Verwendung nur Sinn hat in Zusammenhang mit einem Gegenstück» (Klaus MÜLLER, *op. cit.*, p. 118).

<sup>28</sup> «... das “metaphorice” ja der unterscheidende Gegenbegriff zu “proprie” ist» (*Ibid.*, p. 119).

En la primera objeción aparece el término “metafórico”, explícitamente, como el sentido al que se refieren los nombres tomados de las criaturas cuando se aplican a Dios (*nomina creaturarum metaphorice dicuntur de Deo*) y Tomás pone como ejemplos<sup>29</sup> de estos nombres a la piedra (*lapis*) y al león (*leo*). En este caso, la oposición ente “*proprie*” y “*metaphorice*” queda resuelta por medio de la pareja de opuestos “*de Deo*” y “*de creaturis*” o, por así decir, entre un “*modus divinus*” y “*un modus creaturae*”<sup>30</sup>. Más adelante tendremos ocasión de ver que esta especie de graduación<sup>31</sup> entre nombres metafóricos y nombres propios no termina de quedar nítidamente perfilada.

Por su parte, la segunda y tercera de las objeciones ventilan la dificultad respecto a otros nombres. Así, en la segunda objeción, se argumenta desde la autoridad del Areopagita en su obra *Jerarquía celeste*, donde afirmaba que los nombres como bueno, sabio y similares deben, ciertamente, negarse de Dios antes que predicarse de él (*verius remouentur a Deo quam de eo praedicetur*). En consecuencia, si lo más propio de estos nombres es negar aquello que atribuyen, tendremos que decir de ellos que no pueden atribuirse con propiedad a Dios. Lo mismo debe concluirse si, como se observa en la tercera objeción, caemos en la cuenta de que todos estos nombres incluyen en su significado ciertas condiciones corporales (*corporales conditiones*) como son el tiempo o la composición, por ejemplo. Y dado que Dios es incorpóreo, los nombres de los cuerpos no pueden decirse de Dios si no es metafóricamente (*nomina corporum non dicuntur de Deo nisi metaphorice*).

En contra de estas objeciones, Tomás de Aquino ofrece otro argumento de autoridad. Esta vez se trata de lo que decía San Ambrosio en su libro *De fide* cuando enumeraba los distintos sentidos que pueden adoptar los nombres dirigidos a denominar a Dios. Según el santo de Milán, habría nombres que muestran las propiedades divinas, otros que expresarían la verdad indudable de la majestad divina y nombres que se dirían de Dios traslativamente (*translative*), es decir, por semejanza (*per similitudinem*). En definitiva, el argumento abre la posibilidad de aplicar nombres a Dios en diversos sentidos y no solamente en sentido metafórico como se había aducido en las objeciones precedentes. Lo relevante, con todo, es que esta ampliación del número de sentidos con relación a los nombres divinos va a dar pie para que Tomás de Aquino proponga su intento de solución sirviéndose del esfuerzo máximo de la filosofía del lenguaje de la edad media: la categoría de los “*modi significandi*”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Llamo la atención desde ahora, aunque más adelante me detendré con más detalle, sobre el recurso pedagógico de Tomás a poner ejemplos mostrándonos ya, en la misma estrategia, aquello que nos pretende transmitir teóricamente.

<sup>30</sup> Cfr. Klaus MÜLLER, *op. cit.*, p. 100.

<sup>31</sup> La expresión se la debo de nuevo a Müller que habla de una cierta graduacionabilidad (*Graduierbarkeit*) en la cualidad lingüística entre metáfora y analogía. Cfr. *Ibid.*, p. 119. Para las relaciones entre analogía y metáfora cfr. Paul RICOEUR, *op. cit.*, pp. 323ss.

<sup>32</sup> El término “*modus-significandi*” vendría de Boecio, aunque utilizado de diferentes maneras, bien como criterio con el cual se diferenciaba los significados de una voz o bien como la

El empleo en este momento de la citada doctrina revela, una vez más, que nuestro autor habría interpretado toda la problemática de la q.13 como una cuestión principalmente lingüística<sup>33</sup>. Sin embargo, el uso de esta teoría por parte del Aquinate no debe pensarse exclusivamente desde un interés puramente gramatical y, aunque el principio de análisis pertenezca a este ámbito, no podemos olvidar que su aplicación aquí no se realiza exclusivamente sobre la diferencia entre dos partes del discurso, sino a partir, como dijimos, de la distancia o mayor desemejanza de la criatura respecto del creador<sup>34</sup>. Este es el motivo de fondo sobre el que se ha podido establecer –en mi opinión, de modo correcto– la estrecha relación entre el tema de la analogía y la teoría de los «*modi significandi*». En efecto, ambas cuestiones van de consuno, hasta el punto de poder levantar entre ellas un puente terminológico: en las dos se trata de una simultánea identidad y diferencia de significados, aunque en diferentes planos<sup>35</sup>. El recurso de Tomás de Aquino a esta categoría metalingüística<sup>36</sup> de los *modi significandi* adelanta, de alguna

diferente manera de designar que posee un nombre y un verbo en tanto este último designa bajo la forma de tiempo. También Abelardo trata la expresión con esta misma intensión.

<sup>33</sup> Tuvimos ya ocasión de referirnos a este aspecto. Mi opinión, con todo, es que no debe exagerarse esta consideración hasta el extremo de querer demostrar, como pretende Müller, la presencia explícita en nuestra cuestión de las disciplinas concretas del *Trivium*. El autor citado se apoya en el trabajo de Jean JOLIVET, «Éléments pour une étude des rapports entre la grammaire et l'ontologie au Moyen Age», en Jan P. BECKMANN et al. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter. Akten des VI internationalen Kongresses für mittelalterliche Philosophie der Société internationale pour l'étude de la philosophie médiévale*. 28. August-3 September 1977 in Bonn, Berlín/New York, Walter de Gruyter, 1981, pp. 135-164. La presencia de las artes liberales en q.13 quedaría plasmada de la siguiente manera:

-Para la gramática: La primera referencia es q.13, a.1 ad3 donde se explicitan y se diferencian los distintos términos gramaticales y sus funciones: nombres, verbos, participios, pronombres demostrativos y nombres relativos. Una segunda referencia a la gramática se encuentra en q.13, a.8c con el recurso a la diferenciación fundamental en la imposición de los nombres (También en q.13, a.2 ad2). Y, finalmente, una tercera referencia a la Gramática la encontramos en el análisis del significado de la palabra Dios.

-La segunda disciplina del *Trivium*, la dialéctica: se encuentra en q.13, a.12c, donde Tomás se ocupa de la teoría de la predicación. La problemática de la predicación no interesa al Aquinate como parte doctrinal de la lógica, sino que sus análisis se realizan como parte esencial de una doctrina del significado para la justificación de las proposiciones afirmativas sobre Dios.

-La tercera disciplina del *Trivium*, la retórica, se encuentra en el centro de la q.13, en a.6c y después cuando se viene a hablar de la metáfora en a.9c. Cfr. Klaus MÜLLER, *op. cit.*, pp. 94ss.

<sup>34</sup> «Certes les modi significandi ici évoqués sont ceux qui intéressent un théologien plutôt qu'un grammairien.... Toutefois le principe d'analyse est bien le même: il faut distinguer entre ce que signifie un mot et la manière dont il le signifie; que la différence ici ne soit pas entre deux parties du discours, mais soit fondée sur la distance de la créature au Créateur, cela importe quant au contenu de la doctrine, mais non quant au contenu de la doctrine, mais non quant à sa forme» (J. JOLIVET, *op. cit.*, p. 148, citado por Klaus MÜLLER, *op. cit.*, p. 97).

<sup>35</sup> «In solcher Perspektivierung rücken die Analogiethematik und die modus-significandi-Theorie wie von selbst zusammen, weil zwischen ihnen eine sachliche Parallele und eine terminologische Brücke bestehen: Zum einen geht es bei beiden um die gleichzeitige Identität und Differenz von Bedeutungen –wenn auch auf verschiedenen Ebenen» (*Ibid.*, p. 98).

<sup>36</sup> La opinión de K. Müller es que Tomás de Aquino se sirve de esta categoría como indicación metalingüística (*metasprachliche Anweisung*) en el ánimo de mostrar que una determinada

manera, todo lo que después se intentará expresar con la doctrina de la analogía<sup>37</sup>. Quizá con ella no se dice (*sagt*) nada principal todavía, pero se muestra (*zeigt an*) en qué dirección habrá de transcurrir la superación del problema<sup>38</sup>. Pienso que con la distinción entre las perfecciones significadas en sí mismas (*perfectiones ipsas significatas*) y el modo de significarlas (*modum significandi*) se nos anuncia que no hay lugar para el silencio sobre Dios en el discurso teológico y que sí existen, en cambio, las condiciones de posibilidad para poder iniciar un lenguaje natural sobre él, aunque, eso sí, de modo imperfecto. Las soluciones presentadas por nuestro autor a las objeciones planteadas al inicio del artículo nos van a ayudar a completar el análisis de la respuesta tomista.

En realidad, las tres soluciones son un desglose de lo apuntado ya en la respuesta. Comienzo detallando la segunda de ellas, donde Tomás de Aquino intenta hallar, desde su planteamiento, una explicación adecuada al argumento de autoridad del Areopagita, según el cual, el conocimiento negativo de Dios es más verdadero que el conocimiento positivo que podemos tener de él. Nuestro autor dirá entonces que si se han de negar estos nombres a Dios ha de hacerse porque lo significado por el nombre (*quod significatur per nomen*) no conviene a Dios en el modo en que el nombre lo significa (*non convenit eo modo ei, quo nomen significat*), sino del modo más excelente (*sed excellentiori modo*)<sup>39</sup>. Tomás lleva las aguas a su terreno, en este caso a la distinción entre aquello que designan los nombres aplicados a Dios y el cómo lo significan<sup>40</sup>. Lo que dice su solución es que cuando Dionisio habla de negación se referiría no tanto a lo significado por el nombre, cuanto al modo de significar. Sólo con relación al modo de significar tendría razón el Areopagita al rechazar la posibilidad de referirnos de manera

expresión lingüística dada en el contexto teológico cambia como mínimo su significación frente a su uso cotidiano: El modo como la palabra tiene significación se hace otro: «Die Weise, wie das Wort Bedeutung hat, eine andere wird» (*Ibid.*, p. 100).

<sup>37</sup> «C'est tout cela que Thomas d'Aquin exprime par cette conception de l'analogie, qui en somme transpose dans la spéculation théologique la théorie grammaticale des modi significandi» (J. JOLIVET, *op. cit.*, p. 150, citado por Klaus MÜLLER, *op. cit.*, p. 101).

<sup>38</sup> La alusión a esta conocida diferenciación establecida por Wittgenstein en su *Tractatus Logico-Philosophicus* pertenece a Klaus Müller, que titula de este modo uno de los capítulos centrales de su tesis. En realidad, todo el planteamiento que este autor hace sobre la analogía tomista se basa en un análisis lingüístico de la q.13 realizado bajo la perspectiva de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein. *Cfr.* Klaus MÜLLER, *op. cit.*, p. 319 n.44; Marta MIRANDA FERREIRO, *op. cit.*

<sup>39</sup> Dionisio Areopagita había desarrollado el famoso método de las tres vías del conocimiento de Dios: la "via negationis", "eminentiae" y "causalitatis". *Cfr.* *De div. nom.* VII, 3 (PG 3, 871s). Pero el Areopagita, por su parte, tomaba este esquema de la filosofía platónica, en concreto en el *Didaskalikos* de Albino en el siglo II. En el fondo, lo que Tomás de Aquino hace es aplicar el esquema de las tres vías del Areopagita a otras proposiciones positivas en lugar de reducirse a las proposiciones negativas de la teología apofática.

<sup>40</sup> Recuérdese ahora lo que dije en la introducción a este respecto. *Cfr.* G. M. MANSER, *op. cit.*, pp. 552ss.

conveniente a Dios. Pero esto es, por otra parte, lo que el mismo Tomás había defendido en su respuesta.

La razón que se daba en aquella ocasión era que el modo de significar no puede aplicarse a Dios propiamente, porque dicho modo compete a las criaturas (*qui creaturis competit*). Pues bien, esta misma razón es la que se utiliza ahora como solución a la tercera objeción ya que las condiciones corporales que conllevan (*important*) los nombres divinos propios no se trasladan, si se me permite la expresión, a lo significado por los nombres, sino al modo de significarlo (*non in ipso significato nominis, sed quantum ad modum significandi*). Esto en cuanto a los nombres en sentido propio, pero ¿qué sucede con los nombres en sentido metafórico?

Como tuve ocasión ya de decir y ahora trataré de explicar con más detalle, considero que la graduación ofrecida por el Aquinate en este aspecto no está bien perfilada. Por de pronto, en esta tercera solución, aparecen claramente distinguidos unos nombres de otros por cuanto los metafóricos, a diferencia de lo que se ha dicho de los nombres propios, importan (*important*) condiciones corporales en su mismo significado. Sin embargo, debemos atender a lo que se dice en la primera solución para que todo quede perfectamente aclarado. A su luz podemos ver que Tomás distingue, por un lado, aquellos nombres que, si bien en su significado incluyen las perfecciones procedentes de Dios (*perfectiones a Deo procedentes*), lo hacen en el mismo modo imperfecto a como estas perfecciones participan de la perfección divina (*hoc modo quod ipse modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio*). Pero, por otra parte, están esos otros nombres que significan las mismas perfecciones en absoluto (*absolute*), es decir, sin que en sus significaciones se encierre algún modo de participación (*absque hoc quod aliquis modus participandi claudatur in eorum significatione*)<sup>41</sup>. Los primeros serían nombres atribuidos a Dios en sentido metafórico, siendo los segundos los únicos nombres aplicados con propiedad a Dios. Tomás nos ha dejado ejemplos de unos y de otros. Así, el término “piedra”, y todos los nombres que como él significan entes materiales, se dicen en sentido metafórico, mientras que los términos como “ser”, “bueno”, “viviente” y otros parecidos, se predicán en sentido propio. En mi opinión basta mirar<sup>42</sup> estos ejemplos prácticos para

---

<sup>41</sup> Para entender esta clasificación es necesario conocer primero el presupuesto desde el que se elabora, a saber: la idea de que conocemos a Dios desde las perfecciones procedentes de Él mismo y que están en las criaturas (*Deum cognoscimus ex perfectionibus procedentibus in creaturas ab ipso*). Nuestro intelecto las aprehende según están en la criatura y así las significa también por medio de los nombres (*et secundum quos apprehendit, ita significat per nomina*).

<sup>42</sup> En este sentido tiene razón Klaus Müller cuando, a lo largo de toda su tesis, recurre reiteradamente al mandato imperativo de Wittgenstein: «Denkt nicht, sondern schau!». Con él describe la actitud última con la que ha de interpretarse la exposición que Tomás de Aquino nos ha ofrecido acerca de los nombres divinos en q.13. Cfr. Ludwig WITTGENSTEIN, *Philosophische Untersuchungen*, en *Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969, Band I, § 66.

comprender –mucho mejor que si nos hubiéramos restringido a pensar, exclusivamente, el contenido teórico de la explicación– qué entiende nuestro autor por nombres propios y metafóricos.

Y lo que es dicho en el plano del ser tiene su correspondencia en el plano de las significaciones, como intentaré demostrar brevemente en el análisis del artículo cuarto, donde Tomás se pregunta si los nombres que atribuimos a Dios son todos sinónimos.

En su respuesta al problema, Tomás trata de conjugar la absoluta simplicidad de Dios con la necesidad de sostener, al mismo tiempo, que los distintos nombres con los que expresamos la esencia divina, aunque de modo imperfecto, no significan cosas distintas. Pero decir que distintos nombres significan lo mismo ¿no quiere decir que son sinónimos? La forma de resolver la cuestión es que si bien los nombres atribuidos a Dios significan una sola cosa (*nomina Deo attributa significant unam rem*), la significan bajo conceptos múltiples y diversos (*sub rationibus multis et diversis*) y, por consiguiente, no son sinónimos (*non sunt synonyma*).

El acierto de Tomás está en establecer la diferencia entre la simple y única realidad divina expresada por los nombres que atribuimos a Dios y los distintos conceptos bajo los que se expresa esta realidad. Por consiguiente, la razón para que diversos nombres sean considerados sinónimos no estará en el hecho de expresar una misma realidad, sino en el dato de que signifiquen un mismo concepto. Tomás de Aquino no hace aquí sino extraer las consecuencias de esta distinción con relación al discurso teológico. Como nuestro conocimiento de Dios viene dado, según se había dicho ya, a partir o desde las criaturas (*ex creaturis*), nuestro entendimiento elabora, para su intelección, conceptos proporcionados (*conceptiones proportionatas*) de las perfecciones de las criaturas procedentes de Dios. Pero sucede que estas perfecciones, que en Dios preexisten en unidad y simplicidad (*perfectiones in Deo praexistunt unite et simpliciter*), se reciben en las criaturas en división y multiplicidad (*divise et multipliciter*). Y así podemos concluir diciendo que, del mismo modo que a las diversas perfecciones de las criaturas les corresponde un principio único y simple (*unum simplex principium*), también a los diversos y múltiples conceptos con los que nuestro entendimiento lo representan, deberá corresponderles un objeto del todo simple (*unum omnino simplex*) según el conocimiento imperfecto del intelecto. Y que, por lo tanto, se puede finalizar diciendo que los nombres aplicados a Dios con propiedad no son sinónimos (*nomina dicta de Deo non sunt synonyma*).

## CONCLUSIONES

Es verdad que Tomás, desde el mismo prólogo de la *Summa*, confiesa que su propósito al escribir su obra estuvo motivado por el interés pedagógico. Acabamos de comprobarlo en una cuestión altamente reflexiva como la de dirimir si es posible hablar con propiedad de Dios. En ella, el autor ha introducido su sentido práctico, poniendo ante nuestros ojos ejemplos que muestran más que lo que pudiera decirse con mil palabras. Pero, por otra parte, no ha escatimado esfuerzos tampoco por presentar su respuesta y las soluciones dentro del más estricto estilo argumentativo. Esta tensión entre teoría y práctica es una impronta que marca su obra<sup>43</sup> y hace ciertamente difícil medir el alcance real que puedan tener algunas palabras que Tomás ha colocado estratégicamente en su discurso a modo de claves interpretativas. Es el caso, por ejemplo, del término “*participatio*” de cuyo contenido no ha hablado nuestro autor prácticamente en ninguna obra. Es verdad que la alusión aquí al modo imperfecto con el que la criatura “participa” de la perfección divina (*modus imperfectus quo a creatura participatur divina perfectio*) no puede ser monopolizado en el sentido de una interpretación estrictamente metafísica<sup>44</sup>. Sin embargo, no me parece que se deba imputar a una simple casualidad el hecho cierto de que un término con tanta raigambre filosófica haya sido introducido en el interior de un debate como el de los “*modi significandi*” que, como vengo sosteniendo, no es en su núcleo fundamental sino la translación al nivel lingüístico del problema planteado en la doctrina de la analogía.

En efecto, el término “*participatio*” evoca el ejemplarismo platónico con el que se las tuvo que ver toda la metafísica cristiana de una u otra forma. El sentido que se diera a dicha noción, sin embargo, no podía ser el mismo en una y otra tradición. Por parte del cristianismo, lo que estaba en juego era, nada más y nada menos, el tema central de la comunicación divina en la creación y su causalidad primera<sup>45</sup> del que dependía, en última instancia, la

<sup>43</sup> La misma q.13 puede considerarse como exponente de esta tensión y de los límites con los que topa la filosofía tomista en el contexto intelectual de su tiempo y entorno. En concreto, el pensamiento lingüístico de Tomás se encuentra frente a cuatro fronteras casi insalvables: «El status general de la lingüística funcional en la edad media que abusa de una doctrina del significado sin ninguna consistencia y que se presenta más bien, a pesar de sus descubrimientos, como mero intento; la fidelidad a la tradición bíblico-patristica que no permitía anegar el sentido teológico de “palabra”; la confrontación con el simbolismo del agustinismo reinante; y finalmente el rechazo de la pretensión de las artes liberales de representar a la filosofía» (Klaus MÜLLER, *op. cit.*, pp. 269s.).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 265. Como ejemplo representativo de esta tendencia *cfr.* el trabajo de Louis-Bertrand GEIGER, *La participation dans la philosophie de saint Thomas d’Aquin*, Paris, Vrin, 1942. El autor llega a proponer que el fundamento ontológico de la analogía es la participación y que, incluso, l’analogie est la logique, plus précisément une partie de la logique de la participation» (*Ibid.*, p. 317).

<sup>45</sup> *Cfr.* el trabajo clásico de M. J. CHEVALIER, *La notion du nécessaire chez Aristote et chez ses prédécesseurs*, Paris, Felix Alcan, 1915. El autor pone fundamentalmente de relieve la diferencia radical entre el pensamiento griego y el pensamiento cristiano que introdujo la noción de creación. Véase también Cornelio FABRO, *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*, Pamplona, Eunsa, 2009.

posibilidad de hablar con propiedad a través del discurso analógico. El sentido cristiano de “*participatio*” no podía, por consiguiente, identificarse sin más con la interpretación platónica de la acción del Demiurgo en el *Timeo* pues la materia, en este caso, recibe su forma sólo por su participación en las ideas<sup>46</sup>. La noción de creación, en cambio, introduce la novedad de que la materia del mundo no sólo es que reciba su forma de Dios, sino que, además, recibe de Él su existencia<sup>47</sup>. Esta es la razón por la que Tomás de Aquino haya intentado solucionar el problema de la “*participatio*” yendo más allá de la solución neoplatónica.

La tarea emprendida por el Aquinate es, en este aspecto, de enorme trascendencia y se inserta dentro de lo que se ha denominado como la figura epistemológica de la “inducción teológica” (del efecto creado a la causa in-creada)<sup>48</sup>. Se trata, pues, del punto cardinal del pensamiento tomista que consiste en concebir el ser más como acto que como forma. Sólo así se logra que la causalidad no sea pensada como la semejanza informada del modelo a la copia, sino la comunicación de un acto, el acto creador, y que el efecto pase a comprenderse como aquello que permite establecer el puente entre lo finito e infinito, o sea, lo común entre la causa y aquello por lo cual el efecto no se identifica con ella<sup>49</sup>. En definitiva, si podemos decir algo sobre Dios y sobre las criaturas es, como muy bien apunta Tomás, gracias a que la criatura está ordenada a Dios, como principio y causa, en quien preexisten excelentemente todas las perfecciones de las cosas<sup>50</sup>. Con ello se nos está indicando la diferencia entre univocidad, equivocidad y analogía, pues si la causalidad fuera única, no engendraría más que lo mismo, y si fuera puramente equívoca, el efecto dejaría de ser semejante a su agente. Aquí subyace

<sup>46</sup> Sobre el problema de la relación del Demiurgo y formación del mundo sigue siendo esencial la consulta del ensayo –bastante desconocido, por desgracia– de Marcelino LEGIDO LÓPEZ, *El problema de Dios en Platón. La teología del Demiurgo*, Salamanca, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1963, especialmente pp. 159ss.

<sup>47</sup> Gilson ha analizado con gran perspicacia el cambio interpretativo que introduce Tomás de Aquino en una de las cuestiones más difundidas en el cristianismo primitivo y en la Edad Media como fue el tema la bondad divina en tanto última razón de la creación. Con toda razón, el autor observa que esta idea de origen platónico, transmitida por Dionisio Areopagita a través de su famosa frase en la que se dice que «*bonum est diffusivum sui et communicativum*», fue reformulada por Tomás dándole un interés filosófico indudable «pues en lugar de ver en el ser una participación del bien, lo que supone el texto de Dionisio, ve en el bien un aspecto del ser... Decir que el bien es a la vez acto y bien no es sólo mostrar que puede obrar como causa; es sugerir al mismo tiempo que contiene una razón de ejercer ese poder causal. La perfección de su actualidad, pensada como bien, la invita a comunicarla libremente al ser de sus efectos posibles» (Étienne GILSON, *op. cit.*, p. 101).

<sup>48</sup> Cfr. P. A. SEQUERI, *op. cit.*, p. 405.

<sup>49</sup> «Es pues la causalidad creadora la que establece entre los seres y Dios el lugar de participación que hace ontológicamente posible la relación de analogía» (Paul RICOEUR, *op. cit.*, p. 350).

<sup>50</sup> *Summa Theologiae* I, q.13, a.5: «dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae al Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excelenter omnes rerum perfectiones».

la verdad de la tesis según la cual la verdadera analogía tiene como supuesto necesario la pluralidad real de las cosas del mundo a la vez que reclama la unidad en el ente trascendental<sup>51</sup>.

Francisco Javier Herrero Hernández  
Departamento de Historia del Derecho y Filosofía Jurídica, Moral y Política  
Universidad de Salamanca  
Campus Miguel de Unamuno.  
Avda. Francisco Tomás y Valiente, s/n.  
37007 Salamanca.  
fjherrerohe@usal.es

---

<sup>51</sup> Cfr. G. M. MANSER, *op. cit.*, pp. 462s.