

Lenguaje y metafísica en Santo Tomás de Aquino

Dos analogías, ontológica y teológico-metafísica
S. TH., I.^a, Q. 13

Tomás de Aquino en la *Suma Teológica*, I, q. 13, al tratar de los «Nombres Divinos», ofrece insospechadas precisiones sobre lenguaje y metafísica.

Son nombres de significación metafísica los que pueden aplicarse en común a toda la universalidad de los seres. Esta significación no es equívoca, ni unívoca, sino análoga. En el art. 6 constata Tomás un doble sentido de la analogía, basado en la distinción consignada en el art. 3 entre «las perfecciones mismas significadas» y «el modo de significarlas». En cuanto a las perfecciones mismas, aquellos nombres se refieren primero («per prius») a Dios. En cuanto al modo de significarlas, se refieren primero («per prius») a los entes limitados. Hay, pues, en la doctrina de Tomás de Aquino dos analogías distintas, de las que no nos han hablado aún los comentaristas, y que están especificadas por dos primeros analogados distintos, que «per prius» orientan diversamente el sentido de la significación. En la primera analogía el primer analogado es Dios, el primer ser, y en relación y proporción con él significamos y predicamos todas las perfecciones del mundo entitativo. Es la analogía que podemos llamar teológico-metafísica. En la segunda analogía el primer analogado —«per prius»— será el ser con el «modo» propio de nuestro mundo ontológico, la «substancia» material de que ya habló Aristóteles, la «res» o esencia, el «ente común». Es la analogía puramente ontológica de la que ha tratado siempre el tomismo tradicional.

Para Tomás de Aquino, pues, la nomenclología metafísica está dominada por dos orientaciones analógicas distintas. La una le da un sentido de limitación, determinado por el modo limitado con que las perfecciones entitativas se realizan en nuestro mundo ontológico, condicionando consiguientemente nuestro conocimiento y predicación del universo entitativo. La otra le da un sentido diametralmente opuesto, orientando nuestro conocimiento y predicación de las perfecciones entitativas hacia la cumbre a que ellas mismas apuntan proporcionalmente y en la que se unifican y subliman todas ellas. La analogía del ente limitado condiciona y limita el alcance de nuestro conocimiento y predicación de las perfecciones entitativas sublimes del primer ser, Dios. La analogía que estas perfecciones guardan con Dios mismo eleva y sublima el conocimiento y el significado entitativo de nuestro mundo ontológico, dándole una orientación de plenitud metafísica.

Creemos que esta distinción de Tomás de Aquino además de poner de manifiesto su auténtico pensamiento, potenciará debidamente la metafísica tomista y sugerirá fecundas consecuencias para la filosofía del lenguaje.

* * *

PRESUPUESTOS DEL PLANTEAMIENTO

1. Todo el que lee la q. 13 de la I parte de la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino se ve gratamente sorprendido por la ecuación establecida por él entre metafísica y lenguaje.

Cierto que no se trata de una cuestión simplemente filosófica, sino también teológica, como en todo el resto de la *Suma*. Pero es evidente que Santo Tomás en su teología integra plenamente su saber filosófico. Además, en las cuestiones *De Deo Uno*, ambas ciencias tienen para él por objeto aquellas verdades de Dios que nuestra razón natural puede conocer con sola su capacidad natural, aunque han sido también reveladas por Dios para hacer «más común y más cierto su conocimiento»¹. Por consiguiente aquí se trata también de una cuestión filosófica. El medio de conocimiento en teología y en metafísica ciertamente es distinto. En la primera es la «revelación»², que tiene su origen en la «cien-

1. I, 1, 1; II-II, 2, 4. Todas las citas referentes a la *Summa Theologiae* se compondrán de un modo análogo a las presentes. Los números romanos indican la parte correspondiente, los arábigos la cuestión y artículo respectivamente.

2. I, 1, 1.

cia de Dios y de los bienaventurados»³; en la segunda es la «razón» humana⁴. Pero «como la gracia no suprime a la naturaleza sino que la perfecciona, la razón natural ha de prestar su servicio a la fe»⁵, y por ello Tomás nos ofrece el inigualable tratado de *Dios Uno* en el que teología y metafísica se mezclan y potencian mutuamente⁶ en la investigación de Dios como «sujeto»⁷ común de ambas ciencias⁸.

Nosotros, sin embargo, expondremos la cuestión puramente filosófica ateniéndonos estrictamente al método filosófico y a la interpretación rigurosa de la doctrina del Santo Doctor.

2. Tomás de Aquino plantea el problema de «los nombres divinos» investigando qué son y qué valor tienen cuando en nuestro lenguaje los aplicamos a Dios⁹. Para ello presupone también todo lo que se refiere a nuestro conocimiento de Dios, «pues cada cosa es nombrada por nosotros, tal como la conocemos»¹⁰. Se comprende, pues, que antes de I, q. 13 pusiera el Santo los numerosos artículos de la q. 12 sobre «el modo como nosotros conocemos a Dios», en la que tanto la teología como la metafísica definirían sus puntos fundamentales con la luz y profundidad en la conjunción establecida por él entre la revelación divina y el saber humano.

«El entendimiento creado no puede ver a Dios por esencia, a no ser que Dios por su gracia se una al entendimiento creado como inteligible»¹¹. Esta es una verdad fundamental tanto para la filosofía como para la teología del Aquinatense. El argumento metafísico por el que Tomás llega a esta verdad decisiva para la dimensión gnoseológica de la metafísica humana, parte del principio de que «lo conocido está en el que conoce, según el modo del que conoce». Y por tanto «si el modo de ser de una cosa excede el modo de la naturaleza del que conoce, este conocimiento está por encima de la naturaleza de aquel que conoce». El objeto «connatural» de nuestra alma, por la que conocemos (la cual es forma de una materia), lo constituirán las cosas que no tienen ser más que en una materia individual, aunque en cuanto las abstraemos de dicha materia por la consideración del entendimiento. En

3. I, 1, 2.

4. I, 1, 1.

5. I, 1, 8.

6. I, 1, 1.

7. I, 1, 7.

8. Cf. ARISTÓTELES, *Met.*, 1026a19-30. S. THOMAS, *In VI Met., lect. 1*, n. 1167-8.

9. I, 13, proem.

10. *Ibid.*

11. I, 12, 4.

cambio el objeto connatural del entendimiento angélico serán «las naturalezas que existen sin materia»; y el objeto connatural del entendimiento divino será su «mismo ser subsistente»¹².

De ahí se sigue que el panorama metafísico del hombre, que para Tomás de Aquino y Aristóteles es «el ente universal en cuanto ente» (*ens universale in quantum huiusmodi*, τὸ ὄν ἡ ὄν)¹³, adquiere especiales dimensiones gnoseológicas, condicionadas por aquel objeto connatural de nuestro entendimiento, que no puede presentarnos al «ser subsistente» en sí mismo¹⁴. Conocemos a este ser subsistente a partir de las «criaturas sensibles»¹⁵, que son efectos de Dios que no adecuan la virtualidad de la causa¹⁶. Por esto la «teología» (como conocimiento natural de Dios) es el fin, el último de todos los saberes humanos, que presupone los demás conocimientos de nuestro entendimiento, como ya vio Aristóteles¹⁷. Por ello dirá Tomás de Aquino en *S. Th.* I, 13, 1: «Según que nuestro entendimiento conoce una cosa, así podemos nombrarla. Y... a Dios en esta vida no lo conocemos por su esencia, sino a partir de las criaturas...».

Es, pues, por las criaturas, a través de ellas, que le aplicamos nombres a Dios.

3. Otro presupuesto de Tomás de Aquino en la q. 13 son las tres operaciones del entendimiento expuestas por Aristóteles en su *Organon* y que son cauce obligado del entendimiento humano, porque «el modo de conocimiento se sigue del modo de la naturaleza del que conoce»¹⁸. Como sabemos, a nosotros nos «es connatural conocer las naturalezas que no tienen ser más que en una naturaleza individual... abstrayéndolas por la consideración del entendimiento. Así las conocemos en universal...»¹⁹. «Por tanto conocemos naturalmente las cosas que tienen forma en una materia»²⁰, es decir, cosas compuestas²¹. Por esto la operación intelectual será compuesta también. Nuestro entendimiento procede componiendo sujetos y predicados. «El entendimiento coloca como sujeto al supuesto, y como predicado a la naturaleza de la forma existente en el supuesto; y así se dice que los predicados tienen razón

12. *Ibid.*

13. ARISTÓTELES, *Met.*, 1003a20-24. S. THOMAS, *In IV Met.*, lect. 1, n. 532.

14. I, 12, 4.

15. I, 12, 12.

16. *Ibid.*

17. ARISTÓTELES, *Met.*, 1026a19. S. THOMAS, *In VI Met.*, lect. 1, n. 1166.

18. I, 12, 11.

19. I, 12, 4.

20. I, 12, 11.

21. I, 13, 1-3 y 9; I, 12, 2-3.

de forma, y los sujetos de materia»²². En el nivel significativo del lenguaje los nombres son los elementos simples de que se forma la composición de sujeto y predicado; responden a los conceptos que significan y que son reflejo o «semejanza» de las mismas cosas²³. La oración, λόγος, significa y expresa la composición que nuestro entendimiento establece entre aquellos conceptos por medio del juicio²⁴. Santo Tomás en la citada q. 13 trata preferentemente y casi solamente de los «nombres» que aplicamos a Dios²⁵, y sólo dedica un artículo a las oraciones o «proposiciones afirmativas» que formamos sobre él²⁶. Podemos decir del Aquinatense lo que él dijo de Aristóteles al principio del *Perihermenias*, que como «va a tratar solamente de la simple enunciación, es suficiente que se ocupe de los elementos de que necesariamente consta la oración simple», a saber, de los «nombres»²⁷.

Pero hemos de añadir que al tratarse de Dios, que no es nuestro «objeto connatural» de conocimiento y que «excede todo conocimiento» creado²⁸, nuestro entendimiento no puede formar conceptos ni juicios que respondan a un conocimiento directo de él como sujeto o predicado de la oración²⁹, «puesto que la esencia de Dios es su mismo ser, y ello no puede convenir a ninguna cosa creada»³⁰. Así, pues, nuestro entendimiento sólo podrá «demostrarlo» a partir de sus «efectos» que son las criaturas³¹ o entes limitados que vemos en el mundo³², lo cual es propiamente por vía de razonamiento³³ —la tercera operación de nuestro entendimiento significada por el «silogismo» (V. Arist., *Analytica Priora*)—, llegando así a conocer a Dios³⁴ en su esencia, sí³⁵, pero indirectamente, «imperfectamente», por sus «efectos»... no «proporcionados» a la causa³⁶ y que «no alcanzan la virtualidad» de ésta³⁷.

22. I, 13, 12. Cf. I, 86, 1.

23. I, 13, 1.

24. Cf. S. THOMAS, *In I Periherm.*, lect. 3. ARISTÓTELES, *Periherm.*, 16a 26-27.

25. I, 13, 1-11.

26. I, 13, 12.

27. S. THOMAS, *In I Periherm.*, lect. 1, n. 6.

28. I, 12, 1 y 3.

29. I, 2, 1.

30. I, 12, 2.

31. I, 2, 2.

32. I, 12, 12.

33. I, 79, 8.

34. I, 2, 3.

35. I, 3, 4.

36. I, 2, 2 y 3.

37. I, 12, 12.

Concepto, juicio y raciocinio, serán, por tanto, nuestro cauce obligado para el conocimiento de Dios y para poderlo nombrar. Santo Tomás no lo olvida en la q. 13 de la I, al estudiar la naturaleza y el valor de los «nombres» divinos, que son todos ellos producto de las tres operaciones de nuestro entendimiento.

4. Otro presupuesto del planteamiento de la q. 13, a nuestro juicio, es que no se trata en ella de pura ontología, sino más bien de teodicea. Como veremos, cuando Tomás de Aquino habla de la analogía de los nombres aplicada a Dios y a las criaturas (art. 6), no apunta tanto a la analogía ontológica, como a la propia de la teodicea, que es la que nosotros llamamos «teológico-metafísica». El no habla propiamente de la analogía entre cosas particulares y el «ser común»³⁸, sino de la analogía entre las criaturas y Dios. El primer analogado de esta analogía no es el «ser común», sino Dios mismo.

Santo Tomás establece una diferencia clara y explícita entre «ser en común» y «primer ser». El ser en común es aquel «ser... al que no se le añade nada, porque no es de su razón el que se le añade. Lo mismo que el animal común no tiene razón, porque no está en la razón de animal común el tener razón o carecer de ella»³⁹. En cambio «el ser divino» es aquel al que «no se le añade nada porque está en su razón el que no se le añade»⁴⁰. Por tanto, para Santo Tomás el primer ser o ser divino no es en modo alguno el «ser común». Santo Tomás no es panteísta. Del ser en común podemos decir que lo conocemos y que nos es evidente⁴¹ lo mismo que la «verdad» en común. En cambio de Dios no podemos decir que nos sea evidente. A Dios sólo llegamos a conocerlo por razonamiento y deducción a través de sus criaturas⁴².

La analogía que se refiere al «ser común» es ontológica; pero la que se establece con el primer ser es teológica (en el sentido de la teodicea) y por tanto plenamente metafísica, entendiendo la teodicea como la plenitud de la metafísica. De la primera analogía habla, por ejemplo, Aristóteles en *VII Met.*, 1028a10-15, S. Tom., lect. 1, 1246; de la segunda habla claramente Santo Tomás aquí en I, q. 13.

Aparte de este razonamiento, vamos a explicar enseguida este punto, capital para la q. 13 de la I.

38. Cf. RICARDO MARIMÓN BATLLÓ, *Ontology, Gnoseology, Theology, Three Steps of Metaphysics*. «Congresso Intern. Tommaso D'Aquino nel suo VII Centenario», Roma - Nápoles, 1974.

39. I, 3, 4 y 1.

40. *Ibid.*

41. I, 2, 1 y 3.

42. I, 2, 1-3; I, 12, 12.

Por tanto la conexión establecida por Tomás de Aquino en esta q. 13 debe llamarse más bien conexión entre lenguaje y teodicea o metafísica, y no conexión entre lenguaje y ontología.

NOMBRES DE SIGNIFICACIÓN METAFÍSICA

1. Evidentemente Tomás de Aquino en la I, q. 13 investiga el ámbito de significación metafísica de los nombres, al estudiar cuáles y cómo se pueden atribuir a Dios, el primer ser. No le interesan los nombres que no puedan referirse al mismo ser divino (arts. 1.2.3.), sino los que pueden atribuírsele en cierta comunidad con las criaturas (arts. 4.5.6.7), o que partiendo de éstas nos permitan designarle con propiedad (arts. 8.9.10.11). Se trata, por tanto, de los nombres aplicables a todos los seres, o de los que se aplican al primer ser, de nombres de alcance metafísico.

2. En el art. 1 Santo Tomás se plantea la posibilidad de que algún nombre pueda expresar la «esencia divina». Si como dijo Aristóteles las palabras son signos de los conceptos, y éstos son semejanzas de las cosas⁴³, y si en esta vida a Dios no lo conocemos «por su esencia», es indudable que nuestros conceptos no alcanzan a expresar la misma esencia divina. Pero sí podemos conocerlo «por las criaturas, en cuanto es su principio; y por vía de excelencia y remoción», según el alcance general de nuestra metafísica. Sólo de esta manera nuestros conceptos alcanzan la esencia divina.

Consigna Santo Tomás que de hecho incluso atribuimos a Dios «nombres concretos» significando su misma «subsistencia» (art. 1, ad 2) y examina en seguida si con nuestros nombres podemos significar la misma «substancia divina» (art. 2). Ciertamente que nuestro conocimiento a través de las criaturas le dejará siempre inalcanzado como «principio sobreeminente, cuyos efectos no pueden igualar su forma (género, especie)». Pero aun con esta diferencia, «los nombres que se le atribuyen de modo absoluto y afirmativo... significan la misma substancia divina... en cuanto que las criaturas la representan». Pues como ya demostró anteriormente⁴⁴, «en Dios preexisten todas las perfecciones de las criaturas siendo totalmente perfecto». Por consiguiente podemos aplicarle con todo derecho los nombres que designen las perfecciones de las criaturas para significar «la substancia divina», y ello a pesar de que la signifiquemos «imperfectamente», porque las criaturas «la

43. S. THOMAS, *In I Periherm.*, lect. 2, n. 9. ARISTÓTELES, *Periherm.*, 16a3.

44. I, 4, 2.

representan imperfectamente». Y así cuando decimos, por ejemplo, «Dios es bueno» queremos significar «que la bondad que significamos en las criaturas preexiste en Dios, aunque de un modo más alto».

3. Santo Tomás da un paso más y se pregunta si podemos predicar de Dios algún nombre con propiedad, siendo así que a Dios no le conocemos más que a partir de las perfecciones que vemos en las criaturas, y que los nombres que le aplicamos los tomamos de ellas y no de Dios (art. 3).

Reconoce el Aquinatense que todas las perfecciones que atribuimos a Dios, «como bondad, vida, etc.», son captadas por nuestro entendimiento «al modo como están en las criaturas», y que «tal como las capta, las significa con nombres»; y que «estas perfecciones se encuentran en Dios de un modo más elevado que en las criaturas». Pero responde con profundidad distinguiendo entre «las perfecciones mismas significadas» y «el modo de significarlas». La distinción es fundamental para su postura en la q. 13 que comentamos.

«En cuanto a lo que significan estos nombres, concluye Tomás de Aquino, convienen propiamente a Dios y con más propiedad que a las criaturas; y se dicen *primero* de él que de las criaturas. En cuanto al modo de significar no pueden decirse propiamente de Dios, pues tienen un modo de significar que conviene a las criaturas».

Ciertamente hay nombres en los que está implicado el modo imperfecto con que las criaturas participan de estas perfecciones, como los nombres de piedra, cuerpo, etc. (art. 3, ad 1). Estos nombres sólo metafóricamente pueden atribuirse a Dios. Pero los nombres que significan «absolutamente» las perfecciones sin llevar implicado ningún modo limitado de participarlas, como los nombres de ente, bien, viviente, etc., pueden atribuirse a Dios con toda propiedad.

Estamos, a nuestro juicio, ante una distinción de importancia capital para la metafísica tomista, y que creemos no ha sido tenido suficientemente en cuenta hasta ahora. En el contenido de las perfecciones puras es Dios el primer analogado. En el modo de significarlas el primer analogado no es Dios, sino el objeto connatural de nuestro entendimiento, a saber, las cosas materiales, el ser material, del que sacamos nuestros conceptos metafísicos. Hay aquí, como es evidente, un doble juego de analogía: el de las perfecciones puras en sí mismas y el de los modos limitados de participarlas. Es la distinción entre analogía teológico-metafísica y analogía ontológica a que ya nos hemos referido⁴⁵

45. Cf. *Presupuestos del planteamiento*, n. 4.

y que actúa efectivamente como central de la solución para Tomás de Aquino. Sobre ella volveremos en seguida. Advirtamos que se trata de una división de la analogía distinta a la que propusimos en otra ocasión⁴⁶. Las analogías predicamental, transcendental y entitativa de que hablábamos allí, se encuadran en lo que aquí llamamos analogía ontológica, por oposición a la analogía teológico-metafísica. Los primeros analogados de aquéllas son la substancia, la esencia y el ser en común; el de ésta es Dios mismo. Santo Tomás en I, q. 13 habla claramente de Dios mismo como primer analogado a quien «*per prius*» se le atribuyen las perfecciones puras mismas. No se trata, pues, de la substancia, ni de la esencia o del ser en común, sino del primer ser mismo.

UNIVOCIDAD, EQUIVOCIDAD, ANALOGÍA Y TEOLOGÍA METAFÍSICA

1. Se pregunta previamente Santo Tomás si los nombres que indican perfecciones y que se atribuyen a Dios son sinónimos, puesto que en Dios todas sus perfecciones se identifican con su esencia. Y responde que no (art. 4). Los nombres significan los conceptos de nuestro entendimiento. Este para conocer a Dios forma conceptos proporcionados a las perfecciones que proceden de Dios a las criaturas. Estas perfecciones en Dios se identifican y unen, pero en las criaturas son diversas y múltiples. Pues bien, advierte el Angélico, «como a las diversas perfecciones de las criaturas responde un principio simple representado por ellas de manera diversa y múltiple, así a los diversos y múltiples conceptos de nuestro entendimiento responde algo uno, totalmente simple, entendido imperfectamente por estos conceptos». Los nombres de estas perfecciones, por tanto, significan esto entendido imperfectamente —la esencia divina— bajo estas razones múltiples y diversas. No se trata, sin embargo, de nombres sinónimos, sino de nombres que designan conceptos y realidades diversas y múltiples que apuntan a algo superior y oculto a nosotros, en donde ellas se unen. Se trata evidentemente de la diversidad «trascendental» del mundo creado, que se identifica en Dios y hacia él apunta también como punto de convergencia.

2. Pues bien, si por el contrario comparamos los nombres que atribuimos a Dios con los que atribuimos a las criaturas, veremos una diferencia radical. No los aplicamos unívocamente a ambos. Cuando designamos las perfecciones creadas las significamos como distintas unas de otras. En cambio, cuando con ellas designamos a Dios, somos cons-

46. Cf. RICARDO MARIMÓN BATLLÓ, *Op. Cit.*, in *Nota 38*.

cientes de que significan conceptos «deficientes» que no alcanzan toda la virtualidad divina, puesto que en Dios se dan unidas y de manera simple y no múltiple. Cuando aplicamos alguno de estos nombres a Dios «no pretendemos significar, dice Tomás de Aquino, algo distinto de su esencia, potencia y ser... y dejamos su realidad significada como incomprendida e inabarcada por la significación del hombre». Evidentemente las perfecciones de las criaturas y las de Dios no son idénticas o unívocas (art. 5). Por ejemplo, con el nombre «sabio» aplicado a las criaturas significamos una perfección distinta de la misma esencia del hombre y distinta también de su potencia y de su ser; aplicado a Dios, en cambio, entendemos algo que se identifica con la misma esencia divina y con todas las consecuencias que implica ⁴⁷.

3. Pero a los nombres que atribuimos en común a Dios y a las criaturas tampoco responden conceptos equívocos ni realidades totalmente diversas, como sería en el caso de que nada pudiéramos conocer de Dios a partir de las criaturas. En realidad conocemos a Dios partiendo de sus efectos, y por tanto hay entre ellos algo común que justifica la comunidad de nombres que se les aplica (art. 5).

4. Santo Tomás llama a la analogía que hay entre las criaturas y el Creador «orden de la criatura a Dios como al principio y causa en el que preexisten de modo excelente todas las perfecciones de las cosas» (art. 5). Así, las criaturas tienen una cierta «proporción» con Dios, como con su principio y causa. Todas tienen con él algo «común», y ello con un modo de comunidad que es «medio entre la pura equivocación y la simple univocación». El nombre que se dice de muchas maneras significa «diversas proporciones a algo uno», a una misma cosa. Como «sano», dicho de la orina significa algo que manifiesta la salud del animal, y dicho de la medicina significa la causa de esta misma salud. Se trata, pues, de algo común en que las criaturas son proporcionales a Dios; del «ser» y de todas las demás perfecciones comunes a todo el reino del ser, en las que las cosas guardan una cierta proporción con Dios, que es su «principio y causa, en el que preexisten unidas todas ellas». Se trata, por tanto, de la analogía del «ser común» y de las perfecciones trascendentales y predicamentales de todas las cosas creadas con Dios, su causa y principio, en el que se dan este «ser común» y estas otras perfecciones trascendentales y predicamentales de una manera superior.

47. Cf. *De Verit.*, 2, 11.

5. Se pregunta de nuevo Tomás de Aquino si esos nombres que se aplican a Dios y a las criaturas se predicán primero de Dios que de aquéllas, es decir, si es Dios o son las criaturas el primer analogado que «entra en la definición de todos» y respecto al cual se predicán estos nombres de todos los demás sujetos, orientando el sentido de la analogía hacia el uno o las otras.

En los nombres que se predicán metafóricamente de Dios, por ejemplo «león», es evidente que el primer analogado ha de ser la criatura, en este caso el animal león, cuya semejanza atribuimos a Dios. En los nombres de lo que no son propiamente perfecciones puras serían también las criaturas el primer analogado, si se aplicaran a Dios sólo «causalmente», significando, por ejemplo, que Dios es «bueno» porque es la causa de la bondad que hay en las cosas. Pero al atribuir estas perfecciones a Dios queremos significar también, por ejemplo, que la bondad, sabiduría, etc. «preexisten de modo superior... esencialmente» en él.

Entra de nuevo aquí la distinción entre «las cosas (o perfecciones) mismas significadas por el nombre» y «el modo de significarlas». En cuanto a las perfecciones mismas, Tomás de Aquino afirma taxativamente que Dios es el primer analogado de estas perfecciones, pues «de Dios emanan (las perfecciones) a las criaturas». Y en cuanto al modo de significar estas perfecciones, el primer analogado son las criaturas mismas: «en cuanto a la imposición, primero se lo imponemos a las criaturas, pues las conocemos primero», y por tanto, «estos nombres tienen el modo de significar propio de las criaturas» (art. 6).

La distinción ya la conocíamos y en ella hemos hecho hincapié. Las consecuencias de la misma hay que aceptarlas como doctrina absoluta y cierta de Tomás de Aquino.

ANALOGÍA TEOLÓGICO-METAFÍSICA Y ANALOGÍA ONTOLÓGICA

En cuanto al contenido y a las perfecciones mismas del mundo de los seres, tanto en el ámbito entitativo como en el transcendental o predicamental, es Dios el primer analogado al que hacen referencia todas ellas y por tanto el que orienta el sentido metafísico de los nombres comunes a todos los seres⁴⁸. Esta es la analogía que hemos llamado «teológico-metafísica».

En cuanto al modo de significar estas perfecciones (el modo propio de los entes limitados materiales que constituye el objeto propio de

48. I, 16, 6; I, 6, 4. *Summa Contra Gentiles*, I, 32, 40, 62.

nuestro conocimiento), el primer analogado que marcará el sentido de nuestra analogía metafísica en aquellos nombres será el «ente común» (en su triple dimensión o modalidad de «ser común», «esencia» y «substancia»). Es ésta la analogía puramente ontológica.

Esta doble analogía, ontológica y teológico-metafísica, distinguirá y marcará el ámbito de los nombres de significación metafísica que se atribuyen universalmente a todo el mundo entitativo.

No debemos desvalorizar la analogía ontológica, pero no podemos tampoco menos de tomar nota y colocar en su debido centro esta doctrina de Tomás de Aquino a que nos referimos, y que llamamos analogía teológico-metafísica.

EXIGENCIAS DEL «MODO» LIMITADO ONTOLÓGICO

1. El ser y todas las demás perfecciones de rango ontológico le competen a Dios antes y con más propiedad que a las mismas criaturas o entes limitados. Dios, ser ilimitado subsistente será, pues, el centro en que se funda y converge toda la metafísica. Pero en cuanto al «modo» de conocer a Dios, de concebirlo, de atribuirle las perfecciones ontológicas que a él le competen, de nombrarlo, nos moveremos siempre dentro de los moldes de las criaturas, de los entes limitados, del «ente común», de las perfecciones trascendentales que constituyen el objeto adecuado de nuestro entendimiento. A él, al ente común, le compete el primado, el punto de partida, del modo determinado de conocer de todo nuestro saber metafísico y de todos los nombres de rango metafísico.

2. Y no solamente las perfecciones que llamamos entitativas y trascendentales, sino también las de rango predicamental⁴⁹ modalizarán todo nuestro modo de concebir el ámbito del ser y por tanto el modo de aplicar nombres a Dios. Así, hay nombres que aplicados a las criaturas significan relaciones reales y cambios temporales; y aplicados a Dios sólo significan relaciones y cambios de razón, en cuanto que las criaturas se relacionan a Dios y cambian en relación con él (art. 7). Son, pues, modos de ser ontológicos de nuestro ámbito humano, que modalizan todo nuestro ámbito metafísico y se traducen consiguientemente en los nombres que aplicamos al primer ser⁵⁰.

3. Otra limitación del «modo» ontológico predicamental humano es también que «como conocemos la substancia de una cosa por sus pro-

49. Cf. RICARDO MARIMÓN BATLLO, *Op. Cit. in Nota 38*.

50. I, 7-10.

iedades u operaciones (y)... denominamos esta substancia por alguna operación o propiedad suya» cuando su naturaleza no nos es conocida, así a Dios tendremos que nombrarlo «por sus efectos y operaciones», a saber, por su «providencia universal de todas las cosas», significando así su «naturaleza divina» (art. 8).

4. También nuestro «modo» de conocer las cosas compuestas de materia y forma condicionará nuestros conceptos de Dios lo mismo que los de las demás «formas simples» sin materia, comprometiéndolo por así decir en nuestro concepto su identidad entre naturaleza y supuesto⁵¹. Es lo que estudia Tomás de Aquino en el art. 9, haciéndonos ver la corrección de atribución que hemos de aplicar a Dios.

5. En fin, cuanto más neguemos cualquier «modo determinado» de ser en nuestra atribución al primer ser, con tanta mayor propiedad nombraremos a Dios. Por ello propone Santo Tomás (art. 11) el nombre de «ser» (*ipsum esse, qui est*) como el más propio de Dios. En este mismo sentido hablábamos también nosotros en la comunicación ya citada en la nota 38, proponiendo la «analogía entitativa» como la más profundamente metafísica. Es por ello mismo la más aplicable a Dios.

6. Es, pues, indudable que todos los nombres impuestos por los hombres tienen solamente un alcance metafísico limitado, determinado por el «modo» del ente común y de las perfecciones entitativas trascendentales y predicamentales; y que en el momento en que los aplicamos a Dios, el primer ser, el ser subsistente, sólo logran apuntar una referencia deficiente a la esencia divina, en la que se unifican sobreeminentemente todas las perfecciones del mundo entitativo. De esta deficiencia no puede librarse nunca la nominología humana.

7. Deficiencia, sí. Puro nominalismo, no. A los nombres responden conceptos y realidades auténticas, analógicas⁵², basadas no solamente en el sentido de limitación que impone a nuestra metafísica el «modo» de los seres limitados de nuestro panorama ontológico, sino en el sentido de referencia proporcional de las perfecciones entitativas creadas por Dios, primer ser, en quien se realizan todas ellas simple y eminentemente.

La nominología metafísica humana, según Santo Tomás de Aquino, por tanto, no tiene solamente un sentido analógico basado y fundamentado en la limitación de nuestro «modo», del objeto de nuestro conocimiento. Tiene sobre todo el sentido analógico del ser mismo, de

51. I, 11, 3.

52. Cf. *De Pot.*, 7, 7.

las perfecciones puras, de las mismas cosas, que apuntan proporcionalmente hacia un primer ser, oculto y trascendente, pero reflejado en ellas, Dios, en quien se unen de manera eminente todas las perfecciones entitativas, y que es la razón suprema de su sentido analógico, el primer analogado de toda nuestra teología metafísica.

RICARDO MARIMON BATLLO