

LA DOCTRINA DE TOMÁS DE AQUINO SOBRE LA ANALOGÍA COMO RECURSO PARA EL CONOCIMIENTO NATURAL DE DIOS. UNA MEDITACIÓN FILOSÓFICA SOBRE SUS LÍMITES Y ALCANCES

The doctrine of Santo Tomás de Aquino on the analogy
as a natural way to get to know God. A philosophical
meditation on its extents and limits.

Recibido: 3 de marzo de 2015 / Aprobado: 21 de abril de 2015

*Lucero González Suárez**

*Nosotros no podemos captar de Dios lo que Él es, sino solamente lo
que no es, y cómo los otros seres se sitúan con relación a Él.*

Santo Tomás de Aquino

Resumen

El propósito de este ensayo consiste en reflexionar sobre el fundamento ontológico de la doctrina de Tomás de Aquino sobre analogía, con el fin de señalar sus alcances y límites para el conocimiento natural de Dios. En el primer apartado se reflexiona sobre la *analogía entis*. En el segundo, se define la analogía y sus tipos. En el tercero, se explica que a través de la analogía es posible acceder al conocimiento indirecto de Dios. En el cuarto, se plantea la pregunta acerca de cuál es el Dios al que permiten acceder las pruebas de la existencia de Dios basadas en la analogía, con el fin de argumentar que, como sostiene San Juan de la Cruz, entre las criaturas y Dios hay una infinita semejanza, motivo por el cual, si bien es cierto que la analogía permite a la teodicea el conocimiento de Dios como causa, no es un medio proporcionado para el conocimiento de su ser sobrenatural. El artículo concluye con la exhibición de los límites del pensamiento analógico para el conocimiento esencial de Dios: de la trascendencia y el misterio que envuelven su presencia. La tesis a demostrar es que el conocimiento analógico de Dios es imperfecto e incompleto, pero no falso.

Forma de citar este artículo en APA:

González Suárez, L. (2015). La doctrina de Tomás de Aquino sobre la analogía como recurso para el conocimiento natural de Dios. Una meditación filosófica sobre sus límites y alcances. *Revista Perseitas*, 3 (2), pp. 154-174

* Doctora en Filosofía (con mención honorífica) por la Universidad Autónoma de México. Actualmente se encuentra en el segundo año de su estancia de investigación posdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana, Campus Ciudad de México, gracias al programa de Becas para Estancias Posdoctorales Nacionales del Conacyt. Correo: noche_oscura27@yahoo.com.mx

Palabras clave

Analogía, teodicea, Dios, Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz.

Adstract

The purpose of this essay is to reflect on the ontological foundations on the doctrine of Tomás de Aquino on analogy, in order to point out its extents and limitations for the natural knowledge of God. In the first section, there is a reflection on the analogia entis. In the second one, there is a definition of analogy and its different types. In the third section, there is the explanation that it is possible to access the knowledge of God through an analogy. In the fourth section, there is the question regarding which god is the one that can be reached through analogy as the basic evidence of the existence of god, in order to argument what San Juan de la Cruz states that there is an infinite dissimilarity between god and all other creatures. That is the reason why, even if the analogy allows the theodicy the knowledge of god as a cause, it is not a proportionate medium for the knowledge of the supernatural being. The article concludes by displaying the limits of the analogical thinking to know the essence of God: the transcendence and mystery that surround its presence. The thesis is to show that the analogical knowledge of god is imperfect and incomplete, but not false.

Keywords

Analogy, theodicy, God, Tomás de Aquino, San Juan de la Cruz

Planteamiento

El origen de la filosofía medieval es el encuentro de dos cosmovisiones únicas e irreductibles: la grecorromana y la cristiana. En el siglo II, una nueva forma de reflexión filosófica surge “al desprenderse de la tradición grecorromana en los albores del cristianismo, en pleno periodo helenístico” (Beuchot, 2013, p. 9). Si se acepta la idea de que cada periodo de la historia de la filosofía gira en torno a un problema fundamental, es necesario afirmar que en el Medioevo la cuestión de Dios articula todas las preocupaciones filosóficas.

Aun cuando la novedad del cristianismo ha quedado oculta por el paso del tiempo, para comprender el impacto que produjo la predicación de la cruz entre quienes se habían formado en la cultura grecorromana, conviene recordar las palabras de San Pablo: “Los judíos exigen milagros y los griegos buscan sabiduría; nosotros, en cambio, predicamos un Cristo crucificado, escándalo para los judíos y necesidad para los gentiles” (1 Co 1, 22-23). Para la cosmovisión judía, la finalidad de la existencia consiste en estar atento a la revelación de Dios, quien se comunica con el pueblo elegido a través de los profetas y, para confirmar su verdad, permite que los hombres habitados por su presencia realicen milagros. Por su parte, los filósofos griegos, comparten la intuición fundamental de que el ser es manifestación, y se empeñan en indagar el principio y las causas últimas de todo lo que existe, por medio de la investigación racional. A diferencia de ambos, se dicen cristianos quienes han sido interpelados por la experiencia de un Dios vivo y verdadero que se esencia como *amor-ágape*: Cristo Crucificado. Si la diferencia entre la cosmovisión judía y cristiana es notable; la diferencia entre las visiones del mundo cristiana y griega es mucho más profunda. Mientras que los filósofos griegos anhelan la verdad, animados por el impulso erótico de su posesión; los conversos al cristianismo que han sido formados en la cultura grecorromana, se valen de los conceptos filosóficos con los que están familiarizados no para comprender la realidad natural ni para conocerse a sí mismos, sino para fundamentar y esclarecer su fe. Si la filosofía griega nace como un saber libre y desinteresado que tiene su fin en sí mismo; la filosofía medieval surge como un desarrollo intelectual subordinado a la verdad de la revelación, a la que busca comprender racionalmente.

El hombre es un ser racional que por naturaleza ansía conocer. Por lo cual, en la medida en que participa de una religión experimenta la necesidad de explicar racionalmente su origen, sus principios y su sentido último. Pero aun cuando tales inquietudes estén presentes, en cierto sentido, en todos los sujetos religiosos, sólo el filósofo que piensa sobre su experiencia reconoce la necesidad de justificar las creencias que lo definen como miembro de un grupo religioso. Mientras que su deseo de unión con lo divino genera en su interior el deseo de profundizar en el encuentro personal con Dios, su talante filosófico lo lleva a preguntarse por la posibilidad de demostrar la existencia de Dios; de esclarecer su esencia y atributos. Preocupaciones que conciernen tanto a la teodicea como a la teoría del conocimiento y la filosofía del lenguaje, puesto que antes de intentar siquiera hablar sobre el ser de Dios, es forzoso justificar la legitimidad de dicho intento.

La filosofía es búsqueda de la verdad. No existe conflicto alguno en aceptar que esta pueda ser adoptada por quienes se reconocen como cristianos y se preguntan si es posible conocer a Dios a través de la razón. Esto es, si la razón es capaz de comprender a Dios por medio de sus propios recursos, prescindiendo de aquello que la revelación permite conocer y que la experiencia religiosa permite vivir.

La inquietud acerca de si la razón puede o no conocer a Dios da origen a dos planteamientos. Por un lado, están quienes, como Santo Tomás de Aquino, consideran que la filosofía constituye una preparación o un preámbulo para la fe; por otro, quienes piensan que la incompletud del conocimiento filosófico de Dios es sinónimo de su falsedad, como Buenaventura; e incluso quienes, como Tertuliano, piensan que la fe debe surgir del reconocimiento del carácter absurdo de la revelación: que la verdad del cristianismo se manifiesta en su incomprendibilidad.

La tendencia que domina la historia de la filosofía medieval es la primera, que se distingue por la confianza en que la razón puede comprender a Dios, aun cuando esto tenga lugar de manera indirecta y limitada. Confianza que da origen a dos grandes caminos que tienen como fin el conocimiento racional de Dios: las vías *a priori* y las vías *a posteriori* para la demostración de su existen-

cia y atributos. Las primeras deducen la existencia y atributos de Dios a partir de su concepto ya sea que este provenga de la revelación o se alcance por el razonamiento. Tal es el caso del así llamado por Kant, “argumento ontológico”, propuesto por Anselmo de Canterbury en el *Proslogion*. La intención última de Anselmo de Canterbury era:

Encontrar un único argumento que no necesitara de ningún otro para justificarse, y que él solo bastara para establecer que Dios existe verdaderamente y que es el sumo bien que no necesita de ningún otro ser, y del cual todas las cosas necesitan para existir y ser buenas (1961, p. 17).

De entre las demostraciones *a posteriori* de la existencia de Dios, destacan las cinco vías de Santo Tomás, cuyo propósito es probar la que Dios es primer motor; causa eficiente primera; ser necesario; causa de la perfección de los entes y ordenador del mundo. La finalidad de este ensayo consiste en reflexionar sobre el principio que hace posible las cinco vías tomistas: la *analogía entis*. Se trata de comprender el fundamento ontológico de la analogía, con el fin de mostrar sus alcances y límites para el conocimiento natural de Dios.

El primer apartado tiene por propósito mostrar que el fundamento de la analogía como recurso lógico semántico para el conocimiento de Dios es la *analogía entis*, doctrina que, a su vez, se fundamenta en la noción del ser propia de la metafísica aristotélica. En el segundo, se presenta una definición sistemática de la analogía seguida de la exposición de las características de la analogía de atribución y de la analogía de proporcionalidad. En el tercero, se explica la manera en que a través de la analogía se puede alcanzar el conocimiento indirecto de Dios. En el cuarto, se plantea la pregunta acerca de cuál es el Dios al que permiten acceder las pruebas de la existencia de Dios basadas en la analogía. La intención es señalar los alcances y límites del conocimiento analógico de Dios.

La tesis a demostrar es que si Dios es un ser sobrenatural y la analogía es un recurso que permite conocer su esencia y atributos sólo de manera indirecta -en el orden natural de su manifestación-, la conclusión que se impone es que el conocimiento derivado de ella es imperfecto e incompleto, pero no falso.

La importancia de esta meditación filosófica radica en que no se limita a presentar una definición de la analogía ni a enumerar los diversos tipos de analogía, sino que señala los alcances y los límites del conocimiento analógico de Dios y, en tal sentido, constituye una recuperación de la crítica que San Juan de la Cruz hace a la doctrina de la analogía, defendida por Tomás de Aquino. Su originalidad estriba en que, al exhibir las limitaciones del pensamiento analógico sobre Dios para luego plantear la pregunta ¿cuál es el Dios que la analogía permite conocer?, pone de manifiesto que entre el Dios de la fe y el Dios de la razón hay una diferencia y una distancia que sólo la experiencia colma.

El fundamento ontológico de la analogía

Desde la perspectiva metafísica, el ser es el fundamento de los entes. De acuerdo con Heidegger, el pensar metafísico tiene una doble tarea. En primer lugar, su labor consiste en fundamentar los entes en el ser. Lo anterior supone la exhibición de la dependencia de los entes respecto del ser o, dicho en terminología medieval, la demostración de que lo contingente supone la existencia de lo necesario. En segundo lugar, la metafísica lleva a cabo una explicación del ser en tanto que fundamento de lo ente. “Su doble tarea es preguntarse por la doble determinación que, por un lado, co-relaciona al ser-fundamento y al ente-fundamentado e indagar sobre el vínculo existente entre el ser-fundamento y el ente al que requiere fundamentar para ser lo que es” (González, 2011, p. 126).

Si la inteligencia posee un valor ontológico es debido a su capacidad para nombrar al ser, al hecho de que todo pensar es *pensar del ser*. A decir de Tomás de Aquino, “Lo primero que entra en la concepción del entendimiento es el ser [...] el ser es el objeto propio del entendimiento y así es lo primero inteligible” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 5, artículo 2).

Por su parte, desde la perspectiva lógica, el ser es el referente último de cualquier concepto. Según el *Comentario al Tratado de la interpretación*, las palabras externas (los términos) son signos que, en virtud de su poder de manifestación, se dirigen a una inteligencia para establecer comunicación con

ella. La finalidad de las palabras externa es engendrar en el alma del oyente un concepto. De acuerdo con el Aquinate, las “concepciones del intelecto, a las cuales los nombres y verbos significan, según el planteamiento de Aristóteles, pues no puede ser que signifiquen inmediatamente a las cosas, como es evidente por el modo de significar mismo” (Tomás de Aquino, trad. en 1999, 16a3). Los términos del lenguaje expresan conceptos, pero significan la realidad.

El sentido de la palabra externa (nombres y verbos) es aquello que expresa: el ser de los entes. Puesto que los universales no son Formas o Ideas que posean realidad autónoma, las palabras externas (nombres y verbos) significan los conceptos intelectuales inmediatamente y, a través de ellos, a las cosas. De tal suerte, según Tomás de Aquino, la palabra ‘hombre’ significa al hombre, tal como este es concebido por la inteligencia: hombre “significa la naturaleza humana en abstracción de los singulares, de donde no puede ser que signifique inmediatamente a un hombre singular” (Tomás de Aquino, trad. en 1999, 16a3).

El poder del lenguaje para manifestar “lo que es” descansa en dos principios fundamentales tanto de la cosmovisión griega como medieval: 1) El ser es Logos; 2) El alma racional es capaz de aprehender el *Logos*: de suyo es *logos*, porque su estructura es análoga a la del orden metafísico. Lo primero significa que la totalidad de los entes que nos salen al paso en la experiencia no son una pluralidad caótica sino un entramado ordenado en y por sí mismo. La realidad no requiere ser ordenada; ya lo está. Tal es el sentido profundo de la afirmación heideggeriana de que el lenguaje, original y preeminentemente, es lenguaje *del Ser*. La segunda afirmación da a entender que si el conocimiento de dicho orden es posible, eso se debe a que el ser es *alétheia* (manifestación esencial) y a que el hombre se define como el ser que habita en la verdad, en la medida en que está expuesto a la manifestación del sentido ontológico.

El ser trasciende al pensamiento porque el orden que le es inherente no depende de la razón. El ser determina y posibilita la actividad de la inteligencia, no es la inteligencia la que determina al ser. El ser es la condición de posibilidad de todo acto inteligente.

El pensamiento metafísico de Santo Tomás no pretende reducir la estructura de lo concreto a la de nuestro lenguaje, es decir, a la de nuestro pensamiento abstracto. Su objeto es recoger en el pensamiento lo que las cosas mismas dicen por el hecho de ser. La metafísica tomista evita radicalmente ese gran pecado del espíritu: reducir el ser a un momento o a un elemento del discurso mental (Rassam, 1980, p. 38).

Tanto para la filosofía antigua como para la medieval, el hecho de que hay ser es una evidencia del sentido común, que sólo puede ser negada desde una actitud sofística. El ser no requiere ni puede ser demostrado, toda vez que el sólo intento de hacerlo supondría que la lógica está por encima de la metafísica. La aprehensión del ser tiene un carácter espontáneo. En cada caso nos encontramos ya participando de una cierta comprensión, difusa y no tematizada de la realidad; comprensión que constituye tanto el principio como el comienzo del conocimiento metafísico. Lo propio del ser es la presencia; la manifestación. Lo propio de la inteligencia es la apertura al ser. De acuerdo con Aristóteles,

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en relación con una sola cosa y a una sola naturaleza y no por mera homonimia, sino que al igual que 'sano' se dice en todos los casos en relación con la salud -de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de la salud, de lo otro porque ésta se da en ello- y 'médico' <se dice> en relación con la ciencia médica (se llama médico a lo uno porque posee la ciencia médica, a lo otro porque sus propiedades naturales son adecuadas a ella, a lo otro porque es el resultado de la ciencia médica), y podríamos encontrar cosa que se dicen de modo semejante a éstas, así también 'algo que es' se dice en muchos sentidos, pero en todos los casos en relación con un único principio: de unas cosas <se dice que son> por se[r] entidades, de otras por ser afecciones de la entidad, de otras por ser un proceso hacia la entidad, o bien corrupciones o privaciones o cualidades o agentes productivos o agentes generadores ya de la entidad ya de aquellas cosas que se dicen en relación con la entidad, o bien por ser negaciones ya de alguna cosa[s] ya de la entidad (Aristóteles, trad. en 2003, 1003a 33-1003b 9).

La realidad por excelencia es la entidad individual; la materia informada, unitaria y singular, a la que Aristóteles denomina *ousía* o substancia primera. En palabras del filósofo: "entidad, la así llamada con más propiedad y en más alto grado, es aquella que, ni se dice de un sujeto, ni está en un sujeto, v.g.: el hombre individual o el caballo individual" (Aristóteles, trad. en 1994, pp. 10-13). Por lo que respecta a la primera parte de la definición, el individuo no está en otro porque su ser no incide en algo más ni reclama de la existencia de algo más para existir sino que constituye el sujeto donde inhiere las determinaciones

accidentales. Por lo que toca a la segunda parte de la definición, el individuo es substancia primera porque constituye el núcleo de toda posible predicación. A pesar de ser el sujeto de la predicación (de aquello que se afirma tanto esencial como accidentalmente respecto de 'algo'), por sí mismo el individuo es inefable. A partir de la substancia primera no hay predicación porque 'decirse de algo' implica la relación de un término con otro cuya extensión está contenida en el primero. Así, por ejemplo, la especie 'hombre' se dice del individuo hombre del mismo modo que el género 'animal', se dice tanto del individuo hombre como de la especie 'hombre'. Empero, puesto que no hay nada respecto de lo cual el individuo pueda predicarse, de ello se deriva su inefabilidad. El lenguaje está conformado por nombres y verbos que significan de modo universal a la realidad. Un lenguaje que nombre individuos y que, al hacerlo, no aluda directa o indirectamente a la especie, es un absurdo. La única manera de nombrar el ser de los individuos es de modo indirecto: como substancias segundas o universales. La relación entre substancia primera (individuo) y substancia segunda (género y especie) pone de manifiesto que no puede haber un solo ser, ni este puede convenirles a todos los seres por igual.

La expresión 'algo que es' se dice en muchos sentidos (*Metafísica*, 1028a, p. 10). Hay muchos seres y muchas maneras de ser, que no obstante se encuentran vinculadas entre sí. Sin embargo, aquello que unifica tal diversidad de sentidos es la referencia última al ser por excelencia: la *ousía*. El pasaje de la *Metafísica* arriba citado constituye el fundamento de la *analogía entis* medieval.

"Ente" no se predica de modo equívoco, ni unívoco, sino análogo. Es solamente en la filosofía medieval donde este uso del término llegará a imponerse, y donde el ejemplo que Aristóteles aducía para explicar analógicamente la predicación del Ente -me refiero al de los múltiples sentidos del término "sano"- pasará a ser el prototipo de la llamada "analogía de atribución", mientras que la otra analogía -la única que Aristóteles conoció por este nombre- encontrará un descendiente directo en la analogía de proporcionalidad (Salas, 2003, p. 156).

De acuerdo con Santo Tomás, no es lo mismo el ser como substancia que como accidente; el ser como esencia que como existencia. La noción de ser no es unívoca, en la medida en que no se dice del mismo modo para todo *lo que es*. Pero tampoco es equívoca, en el sentido de que signifique algo radicalmente

distinto en cada caso. Es análoga, por cuanto tiene un significado que en parte es igual y en parte es diferente; es decir, porque conjuga identidad y la diferencia.

La analogía y sus tipos

La doctrina de la analogía tiene sus orígenes en la filosofía de Aristóteles. Una mención importante del papel que la analogía desempeña en el conocimiento aparece en la *Metafísica*: “no es preciso buscar una definición de todo, sino que, a veces, basta captar la analogía en su conjunto” (Aristóteles, trad. en 2003, 1048a). De modo más específico, en la *Metafísica* existen referencias tanto a la analogía de atribución como a la analogía de proporcionalidad, que Tomás de Aquino destaca al hacer su comentario (Tomás de Aquino, trad. en 2000, p. 8). Empero, es obra exclusiva del filósofo cristiano haber aplicado tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad a la existencia. Así entendida, la doctrina de la analogía es un desarrollo original de Santo Tomás.

La etimología de la palabra ‘analogía’, hace referencia al concepto de proporción. De acuerdo con Mauricio Beuchot, ‘analogía’

es una palabra tomada de las matemáticas griegas que significa que una cosa compete o se atribuye a otras según jerarquía distinta, esto es, según la porción que a cada una le corresponde; no es, pues, una predicación uniforme e indiscriminada. “Proportio” indica que algo se reparte según la porción que le toca a cada una [...] Del mismo modo, un nombre se aplica proporcionalmente a sus individuos referentes cuando el significado de dicho nombre se les aplica de manera diversa, jerarquizada, según diferente porción a cada uno. Se trata de una denominación en la que hay algo que recibe el nombre de manera más propia y algo que lo recibe de manera menos propia (1993, p. 35).

Se dice de una palabra o de un concepto que son análogos cuando se aplican a distintos entes, con un significado en parte idéntico y en parte diferente. La analogía es algo intermedio entre la univocidad y la equivocidad. En toda analogía hay un analogado principal, con el cual tienen relación los diversos matices de un significado común, aplicado a entidades que también son diferentes. Toda analogía expresa una proporción, es decir, una relación que se constituye

por tres aspectos. El primero de ellos es la *pluralidad*, puesto que “ser análogo a...” es una relación comparativa. El segundo, es la *semejanza*, que se relaciona con la univocidad. El tercero es la *desemejanza*, que origina la equivocidad.

La identificación de los diversos tipos de analogía es importante porque ello abre la posibilidad de comprender que en la *analogía entis*, “Ente” se predica intrínsecamente tanto de la substancia como de los accidentes. Existen dos tipos de analogía: la analogía de atribución y de proporcionalidad. La primera se da cuando existen dos o más realidades que se vinculan de un modo distinto con un término único o un ente particular, que recibe el nombre de analogado principal o primer analogado. En este tipo de analogía, la atribución se verifica únicamente en el analogado principal, y de forma secundaria se atribuye a los otros analogados secundarios. Tal es el caso del término ‘sano’, aplicado a la vida, a las actividades deportivas, y a las relaciones interpersonales.

A su vez, existen dos tipos de analogía de atribución: extrínseca e intrínseca.

Un término se atribuye intrínsecamente si se dice propiamente de la entidad a la que se atribuye: sano se dice propiamente del organismo, pero no del alimento: la atribución es entonces intrínseca al organismo, pero extrínseca al alimento [...] Podría pensarse que la analogía de atribución es siempre extrínseca: el término se aplica a los entes que no son el primer analogado únicamente por su relación con éste -el caso de ‘sano’ constituye nuevamente un ejemplo-; pero no: se admite la existencia de una analogía de atribución intrínseca: el término en cuestión se aplica a los demás analogados siempre por su relación con el primer analogado, pero se dice también propiamente de aquellos, y por lo tanto *intrínsecamente* (Salas, 2003, p. 157).

En la analogía de proporcionalidad, el término se atribuye a realidades diversas de acuerdo con una razón o proporción de semejanza. Lo anterior ocurre en dos casos: 1) Cuando diversos entes tienen proporción con algo; 2) “porque uno [de esos entes] guarda proporción con otro, como sano se dice de la medicina y del animal, en cuanto que la medicina es causa de la salud que hay en el animal” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 6), por lo cual, se divide en *analogía de proporcionalidad propia* (cuando es el caso que el término se haya realizado intrínsecamente en los analogados) y *analogía de proporcionalidad metafórica* (cuando el término se realiza intrínsecamente en uno de los analogados y extrínsecamente en el otro).

La doctrina de la analogía aplicada al conocimiento de Dios

El supuesto básico del que partió la filosofía tomista fue que las diversas entidades poseen una relación intrínseca con Dios, toda vez que su ser es causa de la existencia de aquellas. Es decir, que tanto la existencia como la esencia de las criaturas son participación de la existencia y esencia de Dios. Las tres doctrinas fundamentales de la metafísica tomista, que justifican el empleo de la analogía como recurso lógico-semántico para hablar de Dios son:

First, there is the distinction between being existent, good, wise, and so on, essentially, and being existent, good, wise, and so on, by participation. God is whatever he is essentially, and as a result he is existence itself, goodness itself, wisdom itself. Creatures are existent, good, wise, only by sharing in God's existence, goodness, and wisdom, and this sharing has three features [...] What is essentially existent or good is the cause of what has existence or goodness by participation. Second, there is the general doctrine of causality according to which every agent produces something like itself. Agent causality and similarity cannot be separated. Third, there is Aquinas's belief that we are indeed entitled to claim that God is existent, good, wise, and so on, even though we cannot know his essence (Ashworth, 1999, p. 12).

A partir de ellas, el Aquinate sostiene que a través del conocimiento de las criaturas es posible acceder al conocimiento de Dios. Puesto que en el efecto hay cierta semejanza con la causa, las criaturas participan de las perfecciones divinas. Aceptado lo anterior, la tarea de la teodicea era demostrar la *analogia entis* entre Dios y el hombre.

By comparing the usage of term "being" with "healthy" Aristotle makes it clear that he sees a certain correspondence between these two cases of analogy. Different things called "healthy" do have a certain relation with health [...] Something similar applies to "being". However, St. Thomas points out that in both cases this relationship is not the same: substance is the subject of this accidents, which are its determinations. There is an intrinsic relationship and something of being is found in the accidents, whereas this is not the case in the relationship of healthy food to the health of body. This point is of great importance when we determine the relation of created things to God: created things do have a certain likeness to God, on the basis of which analogous statements about both are possible. That which belongs to God as identical with his essence, is possessed by created things through participation (Elders, 1993, p. 46).

Las diversas perfecciones que las criaturas poseen, pueden atribuirse también a Dios, pero

hay perfecciones que no son sin más compatibles con su esencia (por ejemplo, las que tienen que ver con la materia, como la magnitud, la dureza, etc.); y si la analogía de atribución significa que un predicado -en este caso, una perfección- es atribuido a Dios de manera “más eminente” que a la criatura, resultaría que algunas perfecciones -como el ser mineral y otras- tendrían que ser atribuidas a Dios de manera eminente porque Él las ha creado, y esa atribución es absurda (Beuchot, 1993, pp. 41-42).

A fin de evitar malas interpretaciones, Tomás de Aquino sostiene que la relación de semejanza entre las criaturas y Dios no es recíproca: las criaturas son semejantes a Dios; pero Dios no es semejante a las criaturas, “pues, como dice Dionisio en el c 9 *De Div. Nom.*, entre las cosas que son del mismo orden hay semejanza mutua, pero no entre la causa y lo causado; pues decimos que la imagen es semejante al hombre, no al revés. Así es como puede decirse que la criatura es semejante a Dios; no, sin embargo, que Dios sea semejante a la criatura” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 4, artículo 3).

En la Edad Media hubo filósofos, como Duns Scoto, que afirmaron que el ser se predica unívocamente de Dios y de las criaturas. Lo que obligó a Santo Tomás de Aquino a refutar dicha idea. Es por ello que, al preguntarse si los nombres dados a Dios y a las criaturas se atribuyen a ambos unívocamente, nuestro filósofo recoge la objeción según la cual “parece que hay algo que se dice unívocamente de Dios y de las criaturas” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 5). La solución consiste en argumentar que:

Es imposible que algo se puede decir unívocamente de Dios y de las criaturas. Porque todo efecto no proporcionado a la capacidad causal del agente, recibe la semejanza del agente no en la misma proporción, sino deficientemente. Así, lo que es diviso y múltiple en los efectos, en la causa es simple y único [...] todas las perfecciones de las cosas, que en la realidad creada se encuentran en forma divisa y múltiple, en Dios preexisten en forma única. Así, pues, cuando algún nombre que se refiera a la perfección es dado a la criatura, expresa aquella perfección como distinta por definición de las demás cosas (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 5).

En el otro extremo, se halla la objeción que Tomás de Aquino recoge, según la cual “ningún nombre se da a Dios con el mismo sentido que se da a las criaturas” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 5). De manera que cuanto se afirma de Dios y de lo creado, se dice equívocamente y sólo en

apariciencia significa lo mismo. Puesto que la diferencia esencial entre Dios y las criaturas es infinitamente mayor que la diferencia que especifica a estas últimas, Juan de la Cruz concluye que “ninguna cosa criada ni pensada puede servir al entendimiento de propio medio para unirse con Dios” (San Juan de la Cruz, trad. en 1994, capítulo I, 8,1). A tal objeción, Tomás de Aquino responde que están en un error quienes así piensan, ya que de lo contrario sería imposible llegar al conocimiento de Dios a partir del conocimiento de la creación como efecto suyo.

En contra de los defensores de la univocidad, el desarrollo de la doctrina de la analogía le permite sostener a Santo Tomás que “la noción de ente se aplica a Dios y a las criaturas, no de una manera unívoca, ni tampoco puramente equívoca, sino más bien analógica, con analogía de atribución y de proporcionalidad” (Tomás de Aquino, trad. en 2007, cc. 32, 33, 34). No obstante su justificación de que tanto la analogía de atribución como la de proporcionalidad son medios apropiados para el conocimiento natural de Dios, el filósofo se vale principalmente de la segunda. En este sentido, el filósofo explica:

Todos los nombres que se dan a muchos analógicamente, es necesario que todos sean dados por su referencia a uno; y así, es necesario que tal uno entre en la definición de todos. Y porque el concepto expresado por el nombre es la definición, como se dice en IV *Metaphys.* 21, es necesario que aquel nombre sea dado antes a aquello que entra en la definición de lo otro, y después sea dado a los otros siguiendo el orden establecido por la relación más o menos estrecha que guarden con aquél (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 6)

La tesis central de la metafísica tomista es que el ser no se dice en sentido unívoco cuando se atribuye a Dios y a las criaturas. No obstante, tampoco es el caso que cuando se afirma que los seres creados son y Dios es, se trate de una afirmación equívoca. Por consiguiente, tanto en un caso como en el otro, la predicación tiene lugar conforme a la analogía de proporcionalidad. Lo que permite que se “pueda hablar de Dios, tomando como punto de apoyo el lenguaje sobre las criaturas, sin que se lo identifique con ellas, y sin que la diversidad de significaciones haga incontrolable lógicamente o equívocos esos términos en el proceso de razonamiento” (Beuchot, 1993, p. 44).

La analogía como proporción, implica una calificación de Dios a partir de las criaturas. Al decir que el Dios es y que la criatura es, se da a entender que hay una cierta semejanza entre la relación que se da entre la esencia divina y su existencia; y la de la esencia del hombre y su existencia. La razón por la cual el ser se predica de Dios con mayor propiedad es que Dios existe por sí; los seres creados existen por Dios. El ser de lo creado depende del Creador. Aun cuando tanto Dios como las criaturas *son*, dicha atribución no es unívoca ni equívoca sino análoga. Dios es el primer analogado; las criaturas, el analogado secundario.

De lo anterior se desprende que a través del conocimiento de los efectos de Dios, es posible conocer a Dios. Como fiel discípulo de Aristóteles, el proyecto de Tomás de Aquino consiste en partir de lo más conocido en el orden natural (el ser y las perfecciones de las criaturas), a fin de arribar al conocimiento de lo menos conocido (el ser de Dios). La doctrina de la analogía es el fundamento del conocimiento de la teodicea.

La analogía es el recurso lógico-semántico que posibilita las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios. En ellas, el filósofo medieval sigue un camino ascendente: parte de las criaturas (analogado secundario) para llegar al Creador (primer analogado). Sin embargo, aquello a lo que se arriba no es el conocimiento de las perfecciones de Dios, sino al conocimiento de la relación que se da entre los términos que significan tales perfecciones, cuando se aplican a Dios y al hombre. De lo que se trata no es de llegar al conocimiento de Dios en sí y por sí mismo; sino de aquello que la creación expresa del creador.

¿Cuál es el dios que permite descubrir la analogía?

Santo Tomás sostiene que los nombres dados a Dios y a las criaturas se atribuyen por analogía o proporcionalmente. No obstante, aun cuando cabe decir que el hombre y Dios se asemejan en la medida en que la perfección puede predicarse de ambos, es preciso agregar que las perfecciones de las criaturas se distinguen de su esencia; mientras que en el Creador preexisten unidas en su esencia. Por eso no puede hablarse de que los atributos o los nombres

divinos y humanos tengan un sentido unívoco. Ni tampoco son equívocos, puesto que entonces a partir de las criaturas no se podría conocer a Dios. En sus propias palabras:

Todos los nombres que son dados a Dios metafóricamente, han sido dados a las criaturas antes que a Dios; porque dados a Dios, no indican más que las semejanzas con tales criaturas [...] Esto da a entender que no se puede definir el significado de los nombres dados a Dios si no se parte de lo que significan cuando son dados a las criaturas [...] si al decir *Dios es bueno*, no se dijera más que Dios es causa de la bondad de la criatura; y si este nombre *bueno*, dado a Dios, incluyera en sí mismo la bondad de la criatura. De ser así, el nombre bueno se daría a la criatura antes que a Dios. Pero quedó ya demostrado (a. 2) que estos nombres son dados a Dios no sólo en sentido causal, sino también esencial. Pues cuando se dice Dios es bueno o sabio, no sólo se expresa que Él es causa de sabiduría o de bondad, sino que estas preexisten en Dios en forma sublime. [...] En cuanto a la realidad expresada por el nombre, este es dado a Dios antes que a las criaturas. En cuanto al hecho de dar nombre, antes se lo damos a las criaturas, que son los primero que conocemos (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 13, artículo 6).

Cuando los nombres que designan perfecciones se atribuyen a Dios, nombran una realidad eminente; pero cuando se atribuyen a las criaturas, nombran una realidad participada. En el orden del ser, aquello que los nombres refieren corresponde a Dios por principio y a las criaturas de forma derivada. En el orden del conocimiento, puesto que no conocemos la causa sino a través del efecto, los nombres que se atribuyen por analogía a Dios y a las criaturas, pertenecen a las criaturas antes que a Dios. Puesto que no es posible nombrar a Dios sin tomar como punto de partida los entes finitos. Acerca de la existencia y esencia de Dios, sólo conocemos lo que sus obras manifiestan. Sólo lo conocemos en tanto que causa, principio y fundamento de los entes; pero no en sí mismo.

Conclusiones

Como ha de resultar claro por lo anteriormente dicho, sólo si entre Dios y las criaturas hay una cierta semejanza, es posible confiar en que la vía a posteriori conduce a la verdad. La condición de posibilidad del conocimiento de Dios que parte de sus efectos es la *analogia entis*. Tal es el fundamento de la analogía

como recurso lógico-semántico para el conocimiento racional de Dios. Puesto que “la «analogía del ser» concentra en sí el problema metafísico fundamental, a saber: el de la relación entre el Ser absoluto y el ser finito” (García, 2006, p. 131).

Como ha señalado un intérprete de Santo Tomás:

El ser predicado con analogía proporcional propia “expresa” la comunión en la realidad de todas las cosas desde lo más íntimo de cada una de ellas: su ser, con una relación proporcionada entre lo que cada cosa esencialmente es y su ser, respecto de las demás; ahí se expresa la gradación de los singulares y desde ahí “expresa” a Dios como la realidad por excelencia y nos permite hablar de él desde la proporción desproporcionada, con todos nuestros límites, con toda humildad, pero hablar y subrayar la imagen que en toda realidad hay de Dios (Antúnez, 2006, p. 29).

Tomás de Aquino sostiene que a Dios no tenemos acceso de manera directa: no lo conocemos más que como causa, “pues el efecto se nos presenta como más evidente que la causa, y por el efecto llegamos a conocer la causa” (Tomás de Aquino, trad. en 2014, capítulo 2. artículo 2). A través de la teodicea sólo se conoce indirectamente a Dios. Tal es su alcance y su límite.

Como Heidegger señala, a la luz de la investigación metafísica (que en este contexto se identifica con la teodicea), el ente es concebido como lo fundamentado, mientras que el ser asume la forma de ente supremo, fundamento causal del primero. “La constitución onto-teológica de la metafísica procede del predominio de la diferencia que mantiene separados y correlacionados mutuamente al ser en tanto que fundamento, y a lo ente en su calidad de fundado- fundamentador” (Heidegger, 1988, p. 151). Al establecer dicha relación entre el ente y el ser como fundamento óntico, “se ha mencionado ya el concepto metafísico de Dios. La metafísica ha de ir a parar al Dios con el pensamiento, porque el asunto del pensamiento es el ser, y este está presente de muchas maneras como fundamento” (Heidegger, 1988, p. 131).

Las cinco vías para la demostración de la existencia de Dios propuestas por Tomás de Aquino (que tienen por condición de posibilidad la *analogía entis*) postulan a Dios como causa, principio y fundamento tanto del ser como de las perfecciones de las criaturas. El concepto de Dios así presentado se ajusta a lo que Heidegger denomina el “ente fundamentador”. La identificación resul-

ta problemática porque hace surgir la pregunta: ¿el Dios-fundamento de la metafísica se identifica plenamente con el Dios de la revelación? A partir de lo anterior, todo parecería apuntar al hecho de que el Dios de los filósofos no se identifica con el Dios de la fe. Y que el conocimiento natural de Dios, al que busca acceder la doctrina de la analogía, no permite comprender el ser sobrenatural de Dios.

¿Cómo juzgar entonces los alcances y las limitaciones del conocimiento analógico de Dios? Una de las críticas más agudas que se han hecho a la analogía como recurso para el conocimiento de Dios, es la de Juan de la Cruz. En palabras del poeta místico,

entre todas las criaturas superiores ni inferiores, ninguna hay que próximamente junte con Dios ni tenga semejanza con su ser, porque, aunque es verdad que todas ellas tienen [...] cierta relación a Dios y rastro de Dios [...] de Dios a ellas ningún respecto hay ni semejanza esencial [...] Y por eso es imposible que el entendimiento pueda dar en Dios por medio de las criaturas (San Juan de la Cruz, trad. en 1994, capítulo II, 8, 3).

El argumento en contra de la analogía sostiene que para que el conocimiento pueda realizarse, es menester que exista una semejanza unívoca y no sólo análoga, entre el ser de lo que se pretende conocer (Dios) y el medio a través del cual se busca conocer (la razón). No obstante, puesto que entre la razón natural (que se sirve de aprehensiones provenientes de las criaturas para construir sus razonamientos) y el ser sobrenatural de Dios no hay una semejanza, de ello se sigue que la analogía no es una vía adecuada para conocer a Dios.

De acuerdo con San Juan de la Cruz, Las aprehensiones con base en las cuales conocemos a las criaturas se colocan “debajo de algunas maneras y modos limitados, y la Sabiduría de Dios, en que se ha de unir el entendimiento, ningún modo ni manera tiene ni cae debajo de algún límite ni inteligencia distinta y particularmente” (San Juan de la Cruz, trad. en 1994, capítulo II, 17, 6). De donde se deriva que el ser sobrenatural de Dios es inaccesible para el conocimiento natural del que es capaz el entendimiento. De acuerdo con Juan de la Cruz “para ser apropiado, el conocimiento debe ser proporcionado al objeto

que se pretende conocer. El único medio proporcionado al ser sobrenatural de Dios es el don sobrenatural de la fe, que Dios infunde en el hombre por gracia, en contemplación” (González, 2013, p. 185).

En la personalidad de Santo Tomás confluyen el interés teológico, la reflexión filosófica y -a decir de lo que sabemos sobre su vida- la experiencia mística. Al referirse a los alcances de la teodicea desarrollada gracias a la aplicación de la analogía como recurso lógico-semántico para el conocimiento de Dios, consideró que el valor de esta radicaba en posibilitar la comprensión de ciertas verdades a las que la razón natural tiene acceso por sí misma, las cuales constituyen los preámbulos de la fe. Es decir, que el discurso de la teodicea no es la verdad última en el sentido de que agote el ser de Dios; pero sí lo es en la medida de que señala el límite de la comprensión racional.

Sólo teniendo presente el valor propedéutico de la teodicea respecto de la experiencia mística se puede entender por qué, a decir de Mauricio Beuchot, hacia 1273, Tomás de Aquino dejó de escribir:

Declaró haber tenido una visión en la que se le manifestaba con toda su profundidad los misterios sobre los que había meditado tanto. Y, frente a esa revelación, las cosas que había escrito le parecían como paja deleznable. Ya no tenía sentido escribir acerca de lo que no podía expresar más que con balbuceos (1984, pp. 11-12).

La diferencia entre lo que Tomás de Aquino dijo en todas sus obras acerca de Dios y lo que sólo podía comprender en la contemplación silenciosa del ser de Dios, es la misma que da cuenta de la diferencia que separa a la teodicea de la mística.

La experiencia mística es inefable porque acaece en las oscuridades de la fe teologal. La fe es luz sobrenatural que supera los alcances del entendimiento. Progresar en el conocimiento oscuro por fe de Dios es quedarse «sin luz (natural) y a oscuras viendo». Teodicea y mística son caminos diversos que conducen a encuentros igualmente distintos con lo divino (González, 2012, p. 64).

Cuando se le afirma como verdad última e irrebasable, el discurso de la teodicea cae bajo el peso de las objeciones que nos recuerdan la infinita distancia entre el Creador y la criatura; entre el orden sobrenatural y el natural;

entre lo infinito y lo finito. No obstante, su valor se destaca en su justa dimensión cuando se tienen claros los alcances y límites, derivados de los principios metafísicos y metodológicos sobre los cuales descansa.

Referencias

- Anselmo. (1961). *Proslogion*. Buenos Aires: Aguilar.
- Antúñez, J. (2006). *La analogía*. Perspectivas. En *Jornada sobre la analogía* (pp. 15-42). Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso.
- Aristóteles (1994). *Categorías*. En *Tratados de lógica I* (pp. 27-77). Madrid: Gredos.
- Aristóteles (2003). *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Ashworth, E. J. (1999). Medieval Theories of Analogy. En: E. N. Zalta, Ed., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Recuperado de:
<http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.
- Beuchot, M. (1993). *Signo y lenguaje en la filosofía medieval*. México: UNAM.
- Beuchot, M. (2013). *Historia de la Filosofía Medieval*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elders, L. J. (1993). *The Metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in an historical perspective*. The Netherlands: E. J. Brill.
- García, S. (2006). La analogía entre el ser finito y el ser infinito. Analogía entis. En: *Jornada sobre la analogía* (pp. 131-182). Madrid: Publicaciones de la Facultad de Teología "San Dámaso".
- González, L. (2013). Angustia y fe teologal en Kierkegaard y San Juan de la Cruz. *Véritas. Revista de Filosofía y Teología*, 28, 73-190.

- González, L. (2011). Del concepto onto-teo-lógico de Dios a la comprensión fenomenológica de lo divino. *Revista de Filosofía*, 131, 121-134.
- González, L. (2012). Hacia una fenomenología del Cántico Espiritual, de San Juan de la Cruz. ILU. *Revista de Ciencias de la Religión de la Universidad Complutense*, 17, 59-76.
- Heidegger, M. (1988). La Constitución Onto-teológica de la Metafísica. En Heidegger, M., *Identidad y Diferencia* (pp. 11-117). Barcelona: Anthropos.
- Rassam, J., (1980). *Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Rialp.
- Salas, M. (2003). Santo Tomás: analogía y participación. *Revista Filosofía. Universidad de Costa Rica* XLI, 104, 153-164.
- Cruz, San Juan de la. (1994). *Subida del Monte Carmelo*. En San Juan de la Cruz, *Obras Completas* (pp. 253-482). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (1984). *Opúsculos Filosóficos Selectos*. México: Secretaría de Educación Pública.
- Tomás de Aquino. (1999). *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*. Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2000). *Comentario al libro de V de la metafísica de Aristóteles*. Pamplona: EUNSA.
- Tomás de Aquino. (2014). *Suma Teológica I*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tomás de Aquino. (2007). *Suma contra los gentiles*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.