

PROBLEMAS DE LA ANALOGIA

1 — También la analogía es una experiencia

Al afirmar que la analogía es una experiencia no entendemos referirnos a la noción cerrada y reductiva de la experiencia que es peculiar del empirismo, que ha sido aceptada por Kant en su filosofía; ni tampoco a la noción igualmente cerrada del positivismo y del neopositivismo, que se ven en la imposibilidad de trasponer los límites de la sensibilidad. Este concepto estrecho y espiritualmente sofocante, encierra la mente humana en los límites del fenómeno, le corta las alas, hace imposible la formulación de una filosofía realista de amplio respiro, y acaba con hacerla caer en el cientismo.

No existe en el hombre una experiencia plenamente humana que no esté empapada de intelectividad. No se da una experiencia humana sensitiva que no sea también, forzosamente, intelectiva.¹

Bien es cierto que el principio *originario* y *originante* de toda experiencia humana son los sentidos, pero también es cierto que el principio humanizante formalmente constitutivo de su humanidad es la inteligencia. El origen de lo experimental se deriva de los sentidos, la estructura de la inteligencia.

De un modo coherente con la estructura humana que es unidad sustancial de alma y de cuerpo, aun en la inconfundible distinción de sus dos componentes, la experiencia es una unidad operativa simultáneamente sensible e intelectiva.²

¹ Empleamos una terminología conocida entre "actus hominis" y "actus humanus", o también "actus hominis in quantum est homo" y "actus hominis" simplemente. Entendemos hablar aquí de la experiencia del hombre en cuanto hombre. "Propria operatio hominis in eo quod est homo, est intelligere et ratione uti; unde oportet quod principium huius operationis sit illud quo homo speciem sortitur" (*De Anima*, a 3).

² Por lo que nos consta, nunca se encuentra en Santo Tomás el célebre aforismo: "nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu", ciertamente válido si se lo entiende bien, pero podría entenderse mal como si hubiera en la experiencia humana, un conocimiento sensitivo encerrado en sí mismo, independientemente del conocimiento intelectivo. El lenguaje de Santo Tomás al respecto siempre está en armonía con su modo de concebir la unidad sustancial del hombre y la unidad operativa del conocimiento. "Totius humanae cognitionis principium est a sensu. Nihil ergo ab homine cognosci potest nisi secundum

La toma de contacto con las cosas, sensitivo-intelectiva, constituye la experiencia humana integral que es de *origen sensitivo*, pero de *estructura fundamentalmente intelectual*. Así como la forma del hombre es el alma que le da el ser, la vida, la humanidad al cuerpo, del mismo modo la forma de la experiencia humana, (el intelecto), califica humanamente el conocer, lo informa, lo humaniza y, en cierto modo, lo personaliza.

Lo que se afirma de la experiencia, vale también proporcionalmente, del conocimiento. Podemos preguntarnos cómo se distingue la experiencia del conocimiento. ¿Puede darse una experiencia que no sea al mismo tiempo conocimiento o un conocimiento que no sea igualmente una experiencia? Si bien el problema merecería por cierto un estudio más profundo, parecería exacto afirmar que toda experiencia, verdaderamente humana, es también conocimiento. Parece que no pueda darse un conocimiento que no tenga sus raíces en la experiencia. Sentidos-intelecto, son dos componentes de la única experiencia y del único conocimiento distinguibles, pero no separables, al menos durante la vida mortal.

Sin embargo, las separaron Descartes en primer término, luego Kant, abriendo un abismo infranqueable entre el conocimiento intelectual y la experiencia sensitiva. Muy significativa es la posición kantiana que no logra superar este dualismo fatal y se ve obligada a encerrarse en su melancólico pesimismo cual es en efecto el agnosticismo. Toda la *Crítica de la Razón Pura* constituye un esfuerzo generoso, si se quiere, para recuperar la unidad entre el sujeto pensante y la cosa en sí. Un esfuerzo frustrado que el *deus ex machina* de los juicios sintéticos a priori y del esquematismo trascendental no logran salvar. La ruptura permanece y compromete todos los resultados que se deseaban.

El fracaso de la *Crítica de la Razón Pura* está condicionado por las premisas que están en su origen. Son dos: a) *el ser no es predicado real*; b) en el hombre *no se da una intuición intelectual, sino sólo sensible*.³ Tales presupuestos cierran el camino para toda seria inves-

quod cadit sub sensu, vel ipsum vel effectus eius" (*De Malo*, q. VI, a. unicus ad lum.). Todo conocimiento humano "a sensibus initium sumit" (*Ad Cor.* I, lect 2). "Connaturale est homini ut per sensus cognitionem accipiat" (*C. G.*, III, c. 119, n. 2908). "Nostrae cognitionis origo in sensu est" (*C. G.*, I, c. 12 n. 80). Es éste el lenguaje constante de Santo Tomás sobre este importante argumento. Un lenguaje que no deja duda ninguna.

³ "Ser", evidentemente, no es un predicado real, o sea un concepto de algo que se pueda añadir al concepto de una cosa. Ser es simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí mismas. En el uso lógico, es únicamente la formulación de un juicio" (*Crítica de la Razón Pura*). "Sein ist offenbar kein reales Prädikat" (*Kritik der reinen Vernunft*, Ed. Reclam, Stuttgart, 1966, p. 633). "El intelecto no es una facultad de la intuición" (*Crítica de la Razón Pura*). Negar que el intelecto sea una facultad de la intuición, a primera vista parece concordar con el intelecto facultad abstractiva de Santo Tomás, pero el abismo es inmenso.

tigación acerca del ser y sus leyes, por consiguiente de toda metafísica y crean esa profunda dicotomía que corta los puentes entre el saber científico fundado en la experiencia sensible, matemáticamente controlable, y el saber filosófico fruto exclusivo de la iniciativa y arbitrio del sujeto, ya no dirigido por la realidad de las cosas, y por una experiencia de las cosas en sí.

Se puede entrever desde este ángulo visual qué enorme influjo haya tenido y tenga aún en la actualidad en la filosofía occidental moderna y contemporánea la pérdida del ser que entraña la pérdida de la analogía.

Para la renovación urgente de la filosofía clásica es necesaria una contraposición frontal a la concepción que destruye la experiencia integral humana.

Es urgente afirmar exactamente lo contrario: a) *el ser no es sólo un concepto, ni tan sólo el elemento de unión en el juicio, sino la más real de todas las perfecciones reales de los existentes*, el fundamento que hace real lo real, concreto lo concreto, existente lo existente. *Es el acto de todo acto, la perfección de toda perfección, la forma de toda forma;*⁴ b) *el intelecto es la facultad del ser*. Por eso el ser tiene relación con la inteligencia, como la luz con el ojo.

Tenemos pues una intuición intelectual.⁵ Los sentidos no obstaculizan la intuición del intelecto humano. Por el contrario, la hacen posible. Son como las ventanas que abren de par en par a la mirada de la mente el reino ilimitado del ser. La intuición intelectual humana, distinta de la angélica y de la divina, es imperfecta; capta el ser como tal y por consiguiente el ser en su totalidad, pero de una manera oscura, confusa, indistinta.⁶

Sólo la intuición intelectual hace posible una experiencia intelectual y dilata más allá de todo límite la experiencia humana colocando la filosofía del ser en una situación de enorme ventaja respecto al positivismo de todo tipo. Al positivismo hemos de reprochar la pobreza en la concepción de la experiencia y por tanto la reducción

⁴ "Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum" (*Pot.*, VII, a. 3); "ipsum esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum" (*C. G.*, II, c. 43); "Esse est actualitas omnis formae vel naturae" (I, q. 3, a. 4).

⁵ "Intelligere est simplex intuitus intellectus in id quod est sibi praesens" (*I Dist.*, 3, q. 4, a. 5). "Inquisitio rationis incipit a simplici intuitu intellectus" (III, *dist.* 35, q. 1, a. 2, sol. 2). "Intellectus apprehendit esse absolute et secundum omne tempus. Unde omne habens intellectum desiderat esse semper" (I, q. 75 a. 5). "Sicut se habet lux corporalis ad visionem corporalem, ita se habet intellectus ad intelligibilem visionem" (*In Boeth. De Trinit.*, q. 1, a. 1).

⁶ "Principium eius (scil. cognitionis humanae) est in quadam confusa cognitione omnium; prout scilicet homini naturaliter inest cognitio universalium principiorum, in quibus sicut in quibusdam seminibus, virtute praeexistunt omnia scibilia quae ratione naturali cognosci possunt" (*De Verit.*, q. XVIII, a. 4). "Intellectus noster dum de potentia in actum reducitur, pertingit prius ad universalem et confusam de rebus quam ad propriam rerum cognitionem, sicut de imperfecto ad perfectum procedens" (I, q. 14, a. 6).

de su positividad. El positivismo es demasiado poco positivo para merecer ese nombre, que niega radicalmente los más auténticos valores humanos, y que por tanto no puede ser aceptable. Hoy podemos proclamarlo en voz alta, sin complejos de inferioridad, porque todas las teorías científicas se hallan seriamente en crisis, Sienten la necesidad de salir de la ciencia para explicar la ciencia.

Hemos dicho que experiencia y conocimiento humanos tienen una estructura exactamente proporcional a la estructura del hombre, con sus dos componentes de alma y cuerpo, intelecto y sentidos. Pero es necesario observar que el alma tiene prioridad sobre el cuerpo. Prioridad que se prolonga en la prioridad del intelecto sobre los sentidos y por tanto de la experiencia y conocimiento intelectivos sobre la experiencia y conocimiento sensitivos.

La experiencia intelectual correctamente se puede llamar experiencia trascendental, así como trascendental puede y debe decirse el conocimiento del ente como ente. El término "trascendental" toma aquí un sentido extraordinariamente más profundo que el "trascendental" de Kant. La experiencia trascendental humana y el conocimiento respectivo no se derivan exclusivamente del sujeto, sino antes del objeto. Se extiende a todo existente como tal, sin ninguna exclusión; es una relación entre el ser de todo lo que *es* y el intelecto humano, analógicamente a la relación entre la luz y el ojo.

La intuición intelectual humana es además universalmente activo-pasiva. Es pasiva, porque nunca crea el objeto que conoce, activa porque *vuelve a crearlo* todo. Vuelve a crear el entero mundo sensible infrahumano por cuanto abstrae, universaliza o mejor, espiritualiza la realidad material.⁷

Sólo en el marco del valor trascendental del ser y del intelecto, facultad de ser (nótese bien: no sólo facultad de juzgar), la analogía adquiere toda su amplitud y plasticidad.

Experiencia trascendental del ser y experiencia de la analogía se coextienden y se sobrentienden recíprocamente. Una incluye otra, así como la explica. En este sentido la analogía es profundamente una experiencia, uno de los momentos más profundos y complejos de la experiencia humana.

La experiencia de la analogía coincide igualmente con la experiencia de la multiplicidad, sea en línea vertical, sea en la horizontal. La experiencia de los grados del ser desde los no-vivientes hasta el

⁷ "Intellectus non apprehendit res secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales quae sunt infra intellectum nostrum sunt simpliciori modo in intellectu nostro quam sint in seipsis" (I, q. 50, a. 2).

hombre es una experiencia de analogía. En esta experiencia Santo Tomás establece su cuarta "vía" para probar la existencia de Dios.⁸

Es imposible pensar en una multiplicidad, sea en línea vertical que en horizontal, sin pensarla analógicamente. Se da realmente en el mundo que nos rodea, una multiplicidad jerárquica que va en línea ascendente según la diversa intensidad del ser, y se da también en la línea horizontal una multitud de existentes que se extienden multiplicándose en el mismo plano.

Verticalmente considerados los seres existentes ascienden conforme a una riqueza de ser cada vez más densa de los no vivientes hasta el hombre. Realizan, según grados y modos *sustancialmente diversos*, la *idéntica* perfección del ser.

Aun cuando se trata de seres con idéntica naturaleza, la realizan en modo *individualmente o personalmente* diverso. La univocidad se resuelve en analogía. Doquiera haya multiplicidad de existentes, paradójicamente, la *identidad es diversa* en las diversas unidades que constituyen la multitud.

Se puede añadir que la analogía es una experiencia porque no escapa a la regla metodológica de la búsqueda filosófica enunciada por Santo Tomás de Aquino: "El estudio de la filosofía no tiene como finalidad oír lo que dicen los filósofos, sino cómo son las cosas en sí mismas".⁹ Buen método filosófico es: *oír las cosas antes que los hombres*. Es suficiente interrogarlas: siempre dicen lo que son. La respuesta de las cosas da origen a la filosofía y a la ciencia, cada una según su ángulo visual. La respuesta siempre generosa y cada vez más explícita queda demostrada por el saber filosófico y científico, con el progreso indefinido que nunca dice "¡ya es suficiente!", porque las cosas ofrecen continuamente nuevos secretos.

De ahí nace la verdad del lenguaje filosófico. La filosofía es verdadera en la medida en que expresa la palabra objetiva de las cosas.

En esta época nuestra de euforia por la filosofía del lenguaje que parece sustituirse a cualquier otra ideología (el estructuralismo es la forma más clamorosa), es urgente devolver al lenguaje su justa medida y llevarla a su manantial, sin monstruosas hipertrofias que acaban con traicionar su naturaleza. El lenguaje no es de naturaleza exclusivamente subjetiva. Anterior e independientemente de todos los lenguajes convencionales del mundo, hay una interior espiritual co-

⁸ "Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi" (I, q. 2, a. 3). Según el mismo Doctor Angélico la "nobilitas" de un ser existente se deduce de la riqueza de ser que el mismo posee. Acerca de este importante argumento de los grados del ser cfr. también: LEGRAND J., S. I., *L'univers et l'homme*, Desclée, París, 1951.

⁹ "Studium philosophiae non est ad hoc quod sciatur quid homines senserint, sed qualiter se habeat veritas rerum" (*De Coelo et Mundo*, I, lect. 22, n. 228).

muni3n del mundo con el hombre, que constituye el fundamento de todo lenguaje.

Doquiera haya una inteligencia, all3 hay un mar abierto del esp3ritu dispuesto a recibir e interiorizar la multiplicidad de las cosas del mundo.

Cosa-idea-palabra. No hay idea que no sea palabra interior de las cosas, as3 como no hay palabra que no sea expresi3n exterior de la idea.

En la ra3z del lenguaje se encuentra la intuici3n intelectual del ser, perfecci3n de toda perfecci3n y por tanto, palabra originaria de toda palabra, logos originario de todo logos.

2 — Analog3a y trascendencia

Como la analog3a as3 la trascendencia es una experiencia. Tampoco la trascendencia es un concepto o una teor3a meramente subjetiva, impuesta en forma arbitraria a las cosas por el fil3sofo. Aqu3 tambi3n, antes de escuchar a los fil3sofos, que sobre este punto no siempre son claros y acordes, oigamos las cosas mismas. Las cosas mismas diligentemente examinadas y escuchadas nos dir3n el sentido cabal de "trascendencia". Este concepto hoy suele entenderse de una manera preferentemente reductiva. No bien se habla de trascendencia, la mente corre de inmediato a Dios y a su relaci3n con la criatura. En muchos autores modernos la Trascendencia sustituye sin m3s el nombre de Dios.

Es 3ste un modo un3voco y restringido de entender la riqueza de la realidad y el correspondiente concepto de trascendencia. La p3rdida de la analog3a, consecuencia l3gica de la p3rdida del ser, se ha extendido al concepto de trascendencia. Es tarea urgente ampliar su sentido. No hay s3lo trascendencia entre el Creador y la criatura ni tampoco s3lo entre el esp3ritu humano y el cosmos. El concepto necesita ser ampliado. En los vivientes superiores (los animales) hay valores del ser que no se encuentran en la simple vida vegetal: el conocimiento sensitivo, la capacidad de moverse en modo aut3nomo. Pero tambi3n es cierto que el viviente superior contiene y compendia, super3ndolos, los id3nticos valores del ser presentes e inmanentes en los vivientes vegetativos de orden inferior.

Se puede afirmar que los vivientes superiores dotados de conocimiento sensible y movimiento aut3nomo "*trascienden*" los vivientes inferiores. N3tese sin embargo que los *trascienden* por cuanto

incluyen y contienen en modo diverso y superior los idénticos valores de los vivientes inferiores.¹⁰

Es éste el sentido fundamental y primario de la trascendencia o al menos el punto de partida que nos permite descifrar todos los demás sentidos que de ella se derivan.

Queda siempre la verdad fundamental: el existente superior contiene en modo superior y diverso los idénticos valores del existente inferior.

La relación de trascendencia entre los grados jerárquicos de los seres del mundo puede también expresarse en forma matemática y geométrica y representarse por la sucesión natural de los números y figuras geométricas. Cada número (por ej. el 10) contiene en modo diverso, superior, se podría decir casi "eminente", los mismos valores matemáticos de todos los números inferiores al 10 y algo más. La misma consideración vale para la sucesión natural de las figuras geométricas y de los círculos concéntricos. La figura geométrica superior (por ej. el pentágono) contiene en sí, en modo superior y diverso, los valores del cuadrado y del triángulo, y así sucesivamente.

Este es el significado profundo de la trascendencia, un significado que nunca falta, aun cuando el paso de la trascendencia del superior respecto al inferior se prolonga como en la relación entre el alma espiritual del hombre y el entero universo cósmico y, mucho más aun, cuando se trata de la trascendencia de Dios sobre el creado entero.

La importancia de este dato como clave crítica del dualismo cartesiano y de la teología negativa, que hoy está de moda aun entre no pocos teólogos católicos, puede fácilmente ser valorada por cada uno. El concepto encuentra su aplicación en la relación naturaleza-gracia, razón-fe, ley natural-ley cristiana. Afecta, prácticamente, toda la filosofía. No se consideren por tanto divagaciones superfluas las que estamos haciendo y no se las juzgue extrañas al tema de la analogía que aquí encuentra su profundización, así como en lo que se irá diciendo.

Sólo este concepto de trascendencia hace posible superar desde adentro el dualismo cartesiano que opone radical e irremediablemente el espíritu al cuerpo y al mundo. El dualismo de Descartes puso en crisis todo el pensamiento moderno. Las demás doctrinas cartesianas: el innatismo, el angelismo, el mecanicismo, son las consecuencias lógicas de la insanable ruptura introducida, como una san-

¹⁰ Para significar lo trascendente y lo trascendido el mismo Santo Tomás emplea las expresiones: "excedens" y "excessum", y más frecuentemente *contenido* y *continente*. Cfr. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, libro V, lect. 17.

griente vivisección en el cuerpo de la realidad que es un organismo unitario y vivo, sin necesidad de acudir a la panacea del panvitalismo.

La crisis del dualismo: alma-cuerpo, sujeto-objeto, se agrava en Kant. Queda resuelta en forma monística por el idealismo y luego por el materialismo: el primero en sentido panteísta y el segundo, ateísta. La gravedad de estas resoluciones históricas pueden avisarnos acerca de lo que significa la pérdida del recto concepto de analogía y de la trascendencia. Incluso porque la crisis ha influido sobre la misma filosofía cristiana, en especial, antes de la *Aeterni Patris*. No sería difícil, en los mismos escritos, releer la historia de las dificultades en que se encontraron varios filósofos católicos bajo el influjo de la mentalidad dualística, tan acentuada por Descartes.

En la luz de la trascendencia, no sólo queda separada la total separación de la *res cogitans* de la *res extensa*, sino que no sería difícil remontarse de las propiedades positivas de la naturaleza corpórea a las propiedades del espíritu, con un procedimiento análogo al que se emplea en la teología natural cuando de las perfecciones creadas se asciende a las increadas perfecciones divinas, *via affirmationis-negationis-eminentiae*.¹¹

El concepto de trascendencia conserva todo su valor también en la relación entre la criatura y el Creador. En Dios creante se hallan incluidos de un modo supereminente, todos los valores de las criaturas sea corpóreas como espirituales.

Por cierto, la trascendencia cambia de signo, adquiere un sentido más amplio y profundo cuando expresa el salto cualitativo entre el mundo y el espíritu humano. En esta materia, los ejemplos sacados de la matemática y geometría se tornan inservibles. El salto de la materia al espíritu es matemáticamente incalculable.

Sin más, es *infinito* el salto de la criatura al Creador. La trascendencia en este punto cambia dos veces de signo. Sin embargo queda siempre verdadero que el Creador compendia verdaderamente en su absoluta perfección, todos los valores de la criatura, de un modo inexpresablemente diverso.

Aquí la materia nos lleva naturalmente al concepto de *participación* y a la *causalidad*, porque la trascendencia divina es el principio del que *participan* el ser todas las cosas que no *son* el Ser mismo.

Aquí, sin embargo, tratándose de trascendencia, es preciso subrayar que trascendencia no significa en absoluto distancia. Significa por el contrario presencia e inmanencia analógica de lo trascendido al trascendente. Dios nunca es lo *absolutamente otro* respecto a nin-

¹¹ Ver: LUIGI BOGLIOLO, *Antropología filosófica*, Roma, Città Nuova, 1977, pág. 143-161.

guna criatura. Bien es cierto: El crea de la nada todas las cosas, pero esto no excluye, sino que destaca el inefable parentesco que existe entre Dios y sus criaturas. Se trata de un "superparentesco". Es diverso de las criaturas, porque el *ser* que El posee por naturaleza y esencia, se encuentra en las criaturas por causalidad y participación.

3 — Analogía, participación y causalidad

Lo que se afirma de la trascendencia desemboca en el Ser mismo por esencia y por naturaleza, de tal modo que todo lo existente participa de la existencia y realidad de Dios.

Llegamos así al concepto de participación. De lo que se ha dicho hasta aquí, se puede constatar que entre un grado inferior y el superior es posible hallar una relación de participación. En efecto, el existente de grado inferior posee sólo *parcialmente* la misma perfección que posee el existente de grado superior, que la encierra y contiene como el *todo contiene la parte*. Llevando el razonamiento a la perfección del *ser*, alcanzamos desde el interior de los grados cósmicos el cuarto argumento de Santo Tomás, el más poderoso e inmediato, el más denso de valor que se remonta de las cosas a Dios. Es en cierto sentido el argumento de los argumentos porque toda otra perfección se resuelve en la perfección del ser. Pero, cabalmente aquí, la participación nos recuerda la causalidad.

No siempre la participación es causalidad. Entre los grados de los seres existentes constatamos la ley de la participación, pero no inmediatamente la ley de la causalidad. Cuando por el contrario la reflexión versa sobre la perfección primera y última, primera en vía de constitución, última en vía de resolución, esta misma perfección, donde se encuentra sólo por participación, necesariamente es causada por el Ser Subsistente.

En la definición de la analogía necesariamente está implicada la participación. Participar, esencialmente, es poseer parcialmente una perfección que otro posee totalmente. En última instancia, la perfección poseída por participación, tiene su origen en quien la posee por esencia.

No toda participación entraña una relación causal, según ya se ha dicho. Pero toda causalidad entraña una relación participativa. La resolución última de la participación es la causalidad. Lo que se posee sólo por participación, es decir, parcialmente, debe ser causado por quien posee esa perfección por naturaleza.

Podemos por tanto afirmar:

Todo lo que no es el ser, participa del ser. En última instancia lo participa de Quien es el ser por naturaleza.

Sólo el ser por naturaleza puede dar el ser por participación, es decir causarlo.

En efecto, causar es *comunicar activamente la propia perfección.*

Causar por tanto se puede definir también una comunicación de la propia identidad.

4 — Analogía e identidad

Desde el comienzo de nuestra investigación, va aflorando como punto de referencia obligada para la solución última y más profunda de todos los problemas que entraña la analogía: *el principio de identidad.*

En él se encuentra el punto crucial que permite el descubrimiento del motor secreto que impulsa la analogía. La identidad es la clave que abre las puertas de los secretos de la metafísica.

La identidad es un atributo del ente que está muy cerca de la unidad. Santo Tomás la llama *relatio rationis*, por cuanto el intelecto humano desdobra mentalmente la identidad del ente así como desdobra mentalmente la unidad del ente concreto, del que es atributo trascendental. En realidad es un atributo trascendental primario del ser existente. Todo existente autónomo es decir subsistente así como posee el ser como algo propio, del mismo modo posee la unidad y la identidad. La unidad de la que se habla aquí es naturalmente la unidad sustancial del ente consigo mismo.¹²

La relación entre *identidad* y *diversidad* no es más que una versión de la relación entre unidad y multiplicidad. Fácilmente se puede entrever cuán sólidamente vayan entrelazadas la dialéctica de lo uno y de la multiplicidad, de lo idéntico y diverso.

El principio de identidad tomado como atributo del ente como ente: *omne ens est idem sibi* (todo ente es idéntico a sí mismo), se torna una clave preciosa, un punto estratégico privilegiado del que puede iniciarse el camino para descubrir los secretos de la filosofía del ser.

¹² "Quodlibet sibi ipsi est idem" (*Phys.*, V, lect. 3, n. 667); "Idem eodem modo se habens facit idem" (*Phys.*, VIII, lect. 21, n. 1144). "Relatio identitatis no erit relatio realis, sed rationis tantum, secundum quod aliquid dicitur idem simpliciter" (*Met.*, V, l. 11, n. 912); "Idem est relatio rationis tantum, si accipiatur simpliciter idem; quia haec relatio non potest consistere nisi in quodam ordine, quem ratio adinvenit alicuius ad seipsum" (I, q. 28, a. 1, ad 2 um).

En el plano ontológico, así como la unidad precede la multiplicidad, del mismo modo, en el plano del conocimiento, el principio de identidad precede y constituye la base de todo otro principio lógico y gnoseológico. Está implicado en el mismo principio de contradicción que no puede expresarse sin recurrir tres veces al principio de identidad.

Esta imposibilidad de pensar de otro modo es un experimento mental que funda el lenguaje humano el cual no es arbitrario. Es signo inequívoco del realismo del lenguaje y de toda filosofía que vaya por los rieles de la regla tomista: ver y escuchar cómo son las cosas en sí mismas. La ley del primado ontológico de la identidad se traduce lingüísticamente al primado lógico.

El principio de identidad así formulado con la guía de Santo Tomás de Aquino, tiene un primado sobre el mismo principio de contradicción.

Aclaremos mejor: el principio de identidad y el principio de contradicción gozan cada uno de un primado en su orden. El primado o primacía del principio de identidad se refiere al campo del conocimiento, por cuanto el conocimiento es ante todo, radicalmente un *ver*; de lo contrario nunca sería un conocer. Es éste el pensamiento de Santo Tomás. En la concepción tomista el ente dice relación con el intelecto, como la luz con el ojo; así lo expresa en un texto solemne de la *Summa contra Gentiles*,¹³ texto nunca suficientemente meditado. Toda la gnoseología de Santo Tomás supone el principio: "intellectus transcendit rationem";¹⁴ es un principio demasiado olvidado que merecería un estudio profundo, hasta el presente no realizado, por cuanto sabemos.

¹³ "Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum; sicut visus colorem et auditus conum. Intellectus igitur cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita; sicut sub colores comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis in quantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut non esse simul affirmare et negare, et alia huiusmodi. Haec sola principia intellectus naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam communia quam sensibilia per accidens" (C. G., II, c. 83 nº 1678). Este texto según nuestra opinión constituye la columna básica de la entera gnoseología tomista.

¹⁴ "Intellectus transcendit rationem" (I, q. 59, a. 1 ad um.); "Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere, ratiocinari autem est procedere de uno intellectu ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam... Patet quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere; quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti" (I, q. 59, a. 8). El *intelligere* pues se halla a la razón como lo perfecto al imperfecto, como el mendigo a quien posee. Podemos pues comprender lo que dice el Angélico: "Homo convenit in intellectu cum angelis in genere" (II-IIae., q. 180, a. 6 ad 2 um.). "Intellectus simplici visione continuatur homo superioribus substantiis quae intelligentiae vel angeli dicuntur, sicut animalia continuantur hominibus in vi aestimativa quae est supremum" (III Dist., 35, a. 2, solutio ad 2 quaest.).

La trascendencia del intelecto sobre la razón está vinculada de un modo indisoluble con la trascendencia de la identidad sobre la diversidad y con la trascendencia de la unidad sobre la multiplicidad. Es el primado de la afirmación sobre la negación.¹⁵ En una palabra: la primacía de la afirmación sobre la negación, de lo idéntico sobre lo diverso, de la unidad sobre la multiplicidad, no son más que expresiones de la primacía de lo positivo sobre lo negativo, por consiguiente, del ser sobre el no-ser, del bien sobre el mal, de la verdad sobre la falsedad.

Leyendo los autores escolásticos y tomistas, nos parece poder afirmar que en general no se acentúa lo suficiente la primacía de la identidad. Es ésta una laguna fundamental que deja el problema en la superficie, en contra de la evidente intención de los autores mismos. Parece notarse una inclinación a otorgar la primacía a la diversidad sobre la identidad. A veces colocan en un mismo plano la identidad y la diversidad. De esta manera no se resuelve el problema de la analogía. Más bien van creándose dificultades sin fin, cuando no se acaba por alinearse con el común denominador de la filosofía moderna y contemporánea fundadas completamente sobre lo negativo del dualismo (*res extensa-res cogitans*), sujeto-noúmeno, tesis-antítesis. Todo esto acabará con la disgregación mental de los jóvenes para concluir en el pesimismo y el nihilismo. Estamos viviendo sus tristes consecuencias en esta época de universal insatisfacción y desconfianza hacia una cultura alienante y deshumana en la medida en que es fundamentalmente negativa.

La misma euforia del lenguaje, radicalmente negativo, usado y abusado por los así llamados filósofos y teólogos católicos, lleva a contraponer el Creador a la criatura como lo *totalmente diverso*. Quien edifica sobre tales cimientos, edifica sobre arena.

5 — *La raíz primera y la fuente suprema de la identidad, clave de la analogía*

Queriendo llegar hasta la raíz de toda identidad y analogía, parece deba acudirse en primer término al llamado del *ser*, en su perfección de acto de todo acto, perfección de toda perfección, pero también el acto más íntimo de toda cosa.¹⁶

¹⁵ "Naturaliter affirmatio est prior negatione" (II-IIae., q. 122, a. 2, ad 1 um.); "Intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione" (*De Pot.*, q. VII, a. 5).

¹⁶ "Esse est magis íntimum cuilibet rei quam ea quae per esse determinantur" (*II Sent.*, Dist. I, q. 1, a. 4, solutio 1).

Este mismo ser es también la raíz primera de la identidad, así como es la raíz primera de los demás atributos del ente: unidad, verdad, bondad, etc. No puede haber una multiplicidad de entes que no tengan en común al menos el ser.

Ha sido una gran satisfacción para el autor de estas páginas hallar un valioso texto en el comentario a Dionisio que puede confirmar plenamente lo que se ha ido diciendo de la analogía y sus implicaciones.

Dicho texto no es más que el desarrollo del solemne prólogo al III Libro de la *Summa Contra Gentiles*, donde Santo Tomás afirma: "Hemos demostrado en los capítulos precedentes que uno es el ser primero que posee la plenitud perfecta de todo el ser, al que llamamos Dios, quien de la abundancia de su perfección reparte el ser a todos los existentes, de tal modo que no sólo es el primero de todos los entes, sino el principio de todos".¹⁷

En perfecta armonía con dicho texto y casi como su lógico desarrollo, en varios pasajes de sus obras, Santo Tomás prosigue: "Puesto que Dios es el primer ser y todas las cosas preexisten en él como causa primera, las criaturas todas están en él según su modo de ser".¹⁸ De manera aun más explícita dice: "La criatura, por cuanto está en Dios como causa agente y conociente, es la misma esencia divina".¹⁹

Pero el desarrollo de su pensamiento que más de cerca interesa nuestro tema, lo hallamos en el Comentario a Dionisio: "El está en todas las cosas por cuanto todas las cosas preexisten en él".²⁰ "Las demás cosas reciben de El su identidad. El es quien comunica la identidad a todas las cosas existentes en su propia naturaleza. El idéntico Dios resplandece con mayor fulgor sobre todas las cosas, para que todas participen de su identidad, proporcionalmente, en la medida que a cada una corresponde".²¹

No obstante la gran variedad y multiplicidad de las criaturas, "nada hay que no encuentre una semejanza en El, y toda semejanza

¹⁷ "Unum esse primum entium totius esse perfectionem plenam possidens, quod Deum dicimus, in superioribus est ostensum, qui ex suae perfectionis abundantia omnibus rebus existentibus esse largitur, ut non solum primum entium, sed et principium omnium esse comprobetur" (*C. G.*, III, Prol., n. 1861).

¹⁸ "Cum sit primum ens, omnia praeexistunt in ipso sicut in prima causa" (*I*, q. 105, a. 3).

¹⁹ "Creatura est in Deo sicut in virtute causae agentis, vel sicut in cognoscente; et sic creatura in Deo est ipsa divina essentia" (*Pot.*, 23, a. 16).

²⁰ "Ipse est quodammodo omnia, in quantum omnia in ipso praeexistunt" (*Dic. Nom.*, c. IX, m. 2, n. 820).

²¹ "Per Deum alia identitatem habent... secundum quod tribuitur identitatem rebus, in propria natura existentibus; et dicit quod idem Deus supersplendet omnibus ad hoc quod participant suam identitatem, secundum uniuscuiusque convenientiam" (*ib.* n. 822).

creada es una participación de su semejanza: así que El es la sabiduría de los sabios, la justicia de los justos, la vida de los vivientes, la fuerza de los fuertes”.

La analogía trasciende sea el monismo de cualquier tipo, sea el pluralismo radical. Los trasciende porque recopila, de un modo superior y eminente, todos los valores. De tal modo, reconduce la visual filosófica de las cosas al universal respiro intelectual del ser.

LUIGI BOGLIOLO
Roma