

UNIDAD DE SER Y ANALOGIA EN SANTO TOMAS DE AQUINO

El gran problema de la unidad de la metafísica tomista, que es el gran problema de la unidad analógica del ser, se lo ha querido resolver con frecuencia recurriendo a los textos de Sto. Tomás referentes a nuestro modo de conocer y hablar de Dios. La espinosa cuestión *De divinis nominibus* va incluida dentro de la analogía general de la metafísica y es inseparable y correlativa a ella, pero esto no quiere decir que sea un método recomendable para encontrar la verdadera concepción tomista de la unidad-analogía del ser poner por centro de investigación las explicaciones del Aquinatense sobre el humano conocer y hablar de lo Divino. Las consecuencias de este método pueden constatarse en el libro de MONTAGNES, *La Doctrine de l'Analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin* (Louvain, 1968). Nos vamos a referir a él con un poco de extensión porque lo consideramos un caso típico de distorsión de la perspectiva de Sto. Tomás —bien fundada por cierto en los textos— que va ganando indebidamente terreno.

Frente a la pregunta, clave tanto para la teología natural como sobrenatural y para la misma vida del hombre: ¿qué sabemos de Dios?, ¿qué valor tiene nuestro pensar y hablar de Dios?, Sto. Tomás responde en primer lugar por un rechazo de un conocimiento y de una predicación tanto unívoca como equívoca sobre lo Divino. Asentado esto —que nosotros damos por asentado—, el Angélico afirma incesantemente como único válido el conocimiento y la predicación análoga. Pero, ¿qué debemos entender por “análogo” en estos textos que pretenden situar nuestro saber sobre Dios entre los dos difíciles escollos del univocismo y del equivocismo? Este es todo el problema. Montagnes constata tres etapas del pensamiento de Sto. Tomás en este punto: 1. Una primeriza, que es la que se manifiesta en los *Comen-*

tarios a los Libros de las Sentencias, escritos entre el 1254 y 1256. 2. La representada por las cuestiones disputadas *De Veritate*, situadas entre el 1256 y 1259. 3. La definitiva, que se patentiza en las grandes *Sumas*, *Contra Gentes* y *Theologica*, en la cuestión *De Potentia*, en el *Compendium Theologiae*.

En el primer período Sto. Tomás recurre, para resolver el problema de “los nombres divinos” a la analogía de atribución, pero no de una mera atribución extrínseca, sino intrínseca: la analogía que se da en aquellos casos en los que uno tiene la forma expresada por el nombre, plenamente, *per essentiam*, y los demás también la poseen, pero en grado deficiente, por una imitación más o menos imperfecta del primero. El fundamento de esta analogía será la causalidad universal del Primer Analogado Divino, que en su ser tratan de imitar todos los otros seres, y la unidad consistirá en esta relación de imitación y dependencia.

Este tipo de analogía es dejado de lado en el segundo período, tal como lo pone de manifiesto la cuestión *De Veritate*. Aquí se omite el aristotélico respecto *ad unum*, esencial en los otros períodos. En su lugar aparece la analogía de proporcionalidad, la de una forma que se da proporcionalmente o en proporciones distintas. En esta ocasión Sto. Tomás habla con precisión y cierta extensión,¹ y sin ninguna dubitación afirma que la analogía que es capaz de abarcar el Ser Infinito y los entes finitos es la analogía de proporcionalidad, que salva adecuadamente la intrinsecidad de los predicados y la distancia infinita entre el Ser Subsistente y las creaturas.

Según Montagnes la doctrina del *De Veritate* casi parece una excepción. Todos los otros escritos del Angélico sobre este punto parecen conectarse con los *Comentarios a las Sentencias*: reafirman y profundizan la llamada analogía de atribución intrínseca, y omiten la de proporcionalidad. Los nombres y predicados que se dicen de Dios y las creaturas en común fundan esa comunidad en la relación de dependencia de lo creado con su Primera Causa, que es así el *Unum* o primer analogado. En el tercer período, sin olvidar la relación o fundamento de la causalidad ejemplar, propia del primer período, se pone más énfasis en la dependencia eficiente. En los *Comentarios a las Sentencias* se recurría al axioma: “*omne agens agit sibi similem*”; ahora más bien se basa la relación en que “*omne quod est per participationem causatur ab eo quod est per essentiam*”.² Es decir: todo lo que no es en plenitud, que se da “disminuido”, debe proceder por

¹ *De Verit.*, q. 2 a. 11.

² *S. Theol.*, I, q. 61 a. 1.

vía de causalidad eficiente de la Plenitud misma y, por ello, todo ente limitado deriva del Ser *per Essentiam*.³

¿Cómo se obtiene la *unidad del ser*, dentro de ésta que parece ser la verdadera y definitiva concepción de Sto. Tomás? Montagnes, basado en un cuidadoso examen de estos textos referentes principalmente a nuestro conocimiento sobre lo Divino, llega a las siguientes conclusiones: “La *ratio entis* o *natura essendi* establece un lazo intrínseco y formal entre el primero, a quien pertenece *per essentiam* y los otros analogados que la reciben *per participationem*” (p. 62). A todas luces la expresión “un lazo intrínseco y formal” es impropia y de ningún modo se encuentra en Sto. Tomás. Tomada al pie de la letra indicaría algo así como una unión esencial entre los dos extremos. Lo que quiere decir Montagnes es que el ser se da intrínseca y formalmente en el Ser Absoluto y en el ser limitado, y que por ello tiene que haber una conveniencia, una unidad, un lazo... entre ambos. Perfectamente, y más todavía: esto resulta de ser el primero Ser, *per essentiam* y lo demás *per participationem*. Pero, ¿qué clase de unidad es ésta? Esto es lo que importa y lo que se busca. Hay que excluir la unidad unívoca, ya que entre los extremos hay una diversidad radical, esencial, pues uno es Infinito y el otro finito: “Esta desigualdad fundamental se expresa de otra manera: el ser se dice *per prius et posterius*...” (ib.). Entonces, ¿qué es lo que hace uno a todos los extremos, salvando esa desigualdad? El autor tiene su respuesta: “Tanto el ser accidental como el ser creado implican de sí mismos una jerarquía esencial. Si bien se puede afirmar que el ser se diversifica en grados, éstos se unifican en virtud de su dependencia intrínseca y formal respecto del primero, y Dios es en definitiva el término último de esta referencia de todos los sentidos del ser” (p. 63). Esta es la afirmación fundamental del libro que comentamos: la unidad del ser se da en cuanto éste se realiza plenamente en Dios, y en los demás entes por la relación de dependencia que los liga con Aquél. Claro que esto no nos conduce a ver las cosas de una manera muy satisfactoria. Está en primer lugar el grave problema, ya advertido por el propio Montagnes, de saber cómo llegamos al conocimiento de Dios, si esto es necesario para el conocimiento del ser; y luego el ver cómo esa dependencia —aunque se la refuerce indebidamente con los términos de “formal e intrínseca”— es el ser de los entes. La primera dificultad se trata de resolverla con la distinción de lo que es lo primero en el orden ontológico y lo que es lo primero en el orden de nuestro conocer. Aunque Dios es lo primero en el orden ontológico y en el orden de la inteligibilidad absoluta, nosotros comenzamos por el co-

³ S. Theol., I, q. 45 a. 5 ad 1.

nocimiento de las cosas sensibles y finitas. Hay que conceder entonces que hay un conocimiento del ser sin la referencia al Primero lo cual parece contradecir la teoría. Por otra parte —y aquí está el nudo de la cuestión— no se ve cómo la dependencia de los entes respecto de Dios, en cuanto tal constituya el ser de los entes.

Más adelante replantea el autor la cuestión con mayor precisión todavía y cautamente indica que Sto. Tomás no es muy explícito en este punto. Después de reiterarnos que no puede concebirse el ser como un elemento genérico englobante de la totalidad de lo real ni como una forma suprema participada de distinta manera, ataca a fondo la cuestión: “¿Con qué derecho podemos entonces servirnos de una sola idea para pensar la totalidad de lo real? ¿Qué recubre la unidad del concepto bajo el cual abrazamos todo lo que es? No una diversidad pura, pues el concepto sería equívoco, pero, no obstante, una diversidad real, ya que ser es el accidente y la sustancia, la creatura y Dios. La unidad en el plano predicamental y en el plano transcendental no es ni la de una naturaleza genérica ni la de una proporción, es la de una relación de causalidad y de participación que religa los accidentes a las sustancias y las creaturas a Dios. . . . Por eso, el concepto analógico tiene una unidad muy especial, no domina sus inferiores, sino que se aplica a ellos *per prius et posterius*. . . .” (p. 94). Y poco después: “Decir que el concepto analógico conviene principalmente a uno y secundariamente a otro equivale a decir que representa directamente a uno y que designa al otro en tanto éste tiene relación con el primero. Tomados separadamente los analogados se definen cada uno a su manera y son representados por conceptos distintos; pero se los puede considerar en lo que tienen de común, es decir, siguiendo la relación que los une con el primero. Conociendo el primero, captamos los analogados secundarios en lo que tienen de realmente común con él, es decir, en su relación con él. Accidentes y sustancias, creaturas y Dios no se asemejan en la unidad del ser si no es en virtud de la relación de causalidad y participación que religa el segundo término al primero. . . . El concepto de ser designa inmediatamente a Dios o a las creaturas, las sustancias o los accidentes, no ciertamente separados y desunidos, sino considerados en su relación que los religa al primero. . . . (p.95-96). Subrayemos el inconveniente más grave y más visible de esta explicación: el esfumarse de todo tipo de unidad, la *aplicación directa* del concepto de ser a los analogados, la designación inmediata de Dios o las creaturas por parte de este concepto. Rechazando como se rechaza la aplicación o predicación unívoca, sólo queda lugar a la concepción nominalista: el ser es un nombre, una etiqueta común que representa o indica los “inferiores”.

Mas, a decir verdad, la interpretación de Montagnes parece ir en tres direcciones en su búsqueda de la unidad del ser análogo. Por una parte sugiere que la unidad está en la totalidad jerarquizada de lo real bajo el vértice divino, "la diversidad ordenada", atada con el vínculo de la causalidad divina. Otras veces, y son las más, el concepto de ser quisiera representar "la relación común de dependencia respecto del primer ser". Pero, en ocasiones, se niega de hecho todo análogo común, al negarse todo intermediario conceptual común (p. 94, 99, etc.). Estaríamos ante tres pseudoanalogías, evidentemente distintas. Pero, lo malo de esa triple explicación es que ninguna resuelve el capital problema de la unidad del ser, ninguna nos dice cómo entes radicalmente distintos, sustancias y accidentes, Dios y creaturas son todos a la vez ser, siendo su ser y siendo distintos; no se nos dice cómo esa formidable "razón de ser", constitutiva formal e intrínsecamente de cada cosa, identificada de arriba abajo con cada cosa, no resulte del todo diferente, siendo así que hay cosas del todo diferentes, infinitamente diferentes. Vertido en la clásica e inocente —¡pero devoradora pregunta!—: cómo el ser es uno y múltiple, parece que una primera respuesta sería: ser es todo, jerárquicamente dependiente del vértice divino, fuente de ese todo. Perfectamente. Pero, ¿cómo es posible que siendo el todo y sus partes distintos esencial y transcendentalmente, sean ser a la vez el vértice y el último escalón de la pirámide o el centro y la periferia, el principio y lo principiado? No hemos resuelto nada con la simple afirmación de que todo es ser. Tampoco llegamos a una mayor claridad añadiendo que todo es ser en cuanto depende del primer principio. Dejando de lado la angulosa pregunta de cómo conocemos a Dios como principio para fundar en él el conocimiento del ser, admitamos que todo lo demás es ser por él, por la dependencia de todo respecto del ser primero. Más adelante nos tendremos en el equívoco de tal afirmación. Advirtamos ahora que la dependencia es algo puramente relativo que supone algo absoluto que se relaciona.⁴ *Todo el ser* de la creatura dice relación a Dios, pero, no es pura o sola relación, es *algo* relacionado. Sin algo absoluto en que hacer pie la relación se esfuma: el ser considerado como pura relación de dependencia se desvanece, ya que deja a lo relacionado sin ser, vacío, luego, nada. Se responderá que se trata de una dependencia "formal e intrínseca". Ya indicamos el mal uso de la expresión, pero, entendamos que con ella se quiere decir que todo el ser del ente finito deriva del absoluto, que siempre refleja algo del Ser Infinito, que es lo que formal e intrínsecamente lo constituye. Así, *per prius et*

⁴ S. Theol., I, q. 28 a. 1.

per essentiam el ser se da en el Sujeto Absoluto, *per posterius*, *per participationem* en los demás seres. Precisamente: lo que deseamos saber es cómo es esto posible, sin caer en la univocidad o en la equivocidad. Entendemos perfectamente una jerarquía de ser descendente y dependiente del Ser Absoluto: el arcángel supremo, el hombre, la hormiga, la planta, la onda luminosa, en todo está intrínsecamente el ser, y como una participación del vértice. Pero, ¿se explica esa *presencia diferenciada*, e infinitamente diferente del Vértice, diciendo que todo dimana del primer principio? No vemos explicada la analogía del ser, como *analogía* o unidad de lo múltiple. . . Y todavía volveremos sobre esto.

La solución verdadera de este misterio fontal y crucial cuestión dentro de los principios de Sto. Tomás creemos que debe empezar por buscarse en su manera de pensar y concebir el ser en sí mismo, anteriormente a su aplicación al Ser divino. En primer lugar hay que destacar con toda fuerza que para la gnoseología y metafísica tomista el ser está en todo acto de conocimiento intelectual. Esta presencia del ser es lo que define a la inteligencia, presencia actual, es la que especifica el acto intelectual y lo diferencia de otros actos cognoscitivos.⁵ Esta doctrina del ser como *objectum commune* de la inteligencia como inteligencia se concreta y particulariza más en nuestro caso en la afirmación de que el ser está presente en todo concepto, en toda simple aprehensión. El ser es como nuestro "cuasi a priori" fundamental. Todo otro concepto, todo otro inteligible, es una concreción, una explicitación de este primero universalísimo, omniabarcador, que bien puede ser llamado como Gredt el concepto *supratranscendental*.⁶ Si los textos que se pueden aducir son numerosos, el más contundente es el célebre del *De Veritate*, en el cual Sto. Tomás, tomando como punto de partida Avicena, hace una resolución magistral de *todo nuestro universo conceptual*, al concepto primero y fontal del ser, indicando al mismo tiempo cómo este sigue presente en todos los conceptos: "Lo primero que el entendimiento concibe y como lo más conocido es el ser, y en él resuelve todos los otros conceptos, como dice Avicena en el inicio de su Metafísica. Por eso, todos los otros conceptos del intelecto se dan por adición al ser".⁷ El Aquinatense distingue dos clases de conceptos: el concepto de ser por un lado y todo otro concepto por otro. Pero, "todo otro concepto se resuelve en último término en el del ser". ¿Qué significa esto? Resolverse en el ser quiere decir aquí "ser un concepto del ser, es decir, que en todo otro con-

⁵ S. *Theol.*, I, q. 79 a. 7; cf. I, q. 5 a. 2; q. 12 a. 4 ad 3.

⁶ J. GREDT, *Elementa Philosophiae aristotelico-tomisticae*, ed. 7, II, p. 7, n° 618.

⁷ *De Verit.*, q. I a. 1.

cepto se incluye también el concepto de ser. Para empezar la explicación o pormenorización de esta inclusión, Sto. Tomás emplea una expresión que parece ambigua: “todo otro concepto es una *adición* al concepto de ser”. La adición nos hace pensar en una unión de algo que viene de afuera, que no estaba en el ser al que se lo va a unir. El Angélico sale al paso: este tipo de unión conceptual sucede en los géneros y en las especies; en el concepto genérico no está la especie como especie. Se puede decir que se añade desde afuera al género. En la animalidad pensada “precisivamente” o en sí misma no está incluida la racionalidad. Cuando quiero pensar el “animal-racional”, la diferencia específica la añado como desde afuera. Esta no es en forma alguna la manera como el concepto de ser está o se compone con todos los otros conceptos: “Al ser no se le puede añadir nada, como si aquello fuera una naturaleza extrínseca al mismo, como se añade la diferencia al género o el accidente al sujeto” (ib.). ¿No formo, por ejemplo, el concepto de animal con el concepto de ser *más* la formalidad propia de lo animal, lo mismo que el concepto de hombre con el concepto de animal *más* el concepto de racional? No, dice Sto. Tomás, no puede haber paridad: en este segundo caso lo racional viene desde afuera a lo animal; mientras que lo animal no viene desde afuera al ser, sino desde dentro del mismo concepto o razón de ser. El animal *también* es ser, y así está dicho y está incluido en el concepto de ser: “al ser no se le puede añadir nada como extrínseco, como no incluido en el” (ib). Todo está ya en él, todo es ser, y todo está pensado y dicho, cuando se dice ser.⁸ Esto sólo sucede con esta única y misteriosa palabra, con este admirable concepto. Entonces, todo otro pensar y otro decir no es más que una explicitación de este pensar y de este decir. Los otros conceptos, todos ellos, sólo son posibles “en cuanto expresan un modo del ser que no está expresado (explícitamente) por el nombre mismo de ser”, continúa el texto del *De Veritate*. Es decir, el nombre y el concepto de ser directa y explícitamente expresa y significa algo, lo que el Aquinatense llama *ratio, natura essendi o esse commune*, y todos los otros conceptos expresan algún modo particular o alguna mayor determinación de aquella razón de ser, pero ya incluida en ella —pero, no explícitamente pensada o dicha, cuando se piensa o se dice el ser sin más. La explicación tomista del *De Veritate* prosigue haciendo ver cómo fluyen por explicitación o concreción del concepto supertranscendental del ser todos los otros conceptos, a través de sus grandes divisiones: los conceptos transcendentales y los predicamentales.

⁸ *De Pot.*, q. 3 a. 16 ad 4.

Esta doctrina de *un concepto* de ser, que atrapa y fija y concibe una *natura essendi*, absolutamente omniabarcadora, no es un descubrimiento o un invento de Cayetano, ni una afirmación circunstancial del Angélico. Es elaborada a partir de Aristóteles y puesta por Sto. Tomás —hay que repetirlo— como base de su antropología, gno-seología y metafísica. Nada vale contra ella el tomar una u otra frase del Angélico en la que se dice que el ser no es una forma superior o anterior a la sustancia y al accidente, a Dios y las creaturas.⁹ Lo que tales frases intentan decir es que no debemos imaginar el ser como una forma *in re* anterior o superior a Dios y a las creaturas, como aparte de ellas, como pudiera entenderlo una concepción platonizante. El ser sólo es, siendo en Dios y en las cosas, pero esto no excluye que la *ratio essendi* no abarque a Dios y a las creaturas, en cuanto ellas convienen o se asemejan en el ser; no excluye que esta formalidad del ser no pueda ser considerada aparte de los dos extremos en los que se realiza, en lo que tienen de *ser común*. Simplemente: no se intenta negar el concepto supratranscendental de ser y su contenido propio, sino que se niega su existencia fuera de lo que es en concreto, fuera de Dios y los entes.

No es necesario recorrer las numerosas obras del Aquinatense para avalar la afirmación de la unidad y supratranscendentalidad del concepto de ser y de la razón de ser. Aduzcamos nada más un testimonio del principio y otro de la más importante obra del final de su truncada carrera. En el *De Ente et Essentia* decía el joven pensador: “El ser común, así como en su concepto no incluye adición, tampoco incluye precisión de la adición, pues si fuese de otro modo no habría ningún concepto en el cual no estuviese presente la adición”.¹⁰ Y en la *Prima Secundae* de la *Suma Teológica*: “Aquello que primeramente es aprehendido es el ser, cuyo concepto se incluye en toda aprehensión”.¹¹

El objeto propio de todo conocimiento intelectual es el ser, la razón común de ser. Por eso no puede menos de ser como el *a-priori* general de todo conocimiento intelectual humano, e ir incluido en todo acto cognoscitivo de la inteligencia. Sto. Tomás, siguiendo una vez más a Aristóteles, dará un paso más y dirá que el objeto propio de la metafísica, la razón una y unificadora de sus partes, será esta misma *ratio* y *natura essendi*. Esa formalidad conocida *primo* (*Illud quod primo cadit...*) oscuramente, rudimentariamente, se convierte luego en la cuestión, en el tema de la metafísica al ser encarada reflexi-

⁹ S. c. Gent., I, c. 34.

¹⁰ *De Ente et Ess.*, edit. ROLAND-GOSELIN, p. 38.

¹¹ S. Theol., I-IIae. q. 94 a. 2.

va y explícitamente por la misma inteligencia. ¿Qué es el ser? es la cuestión de la metafísica para Aristóteles, lo mismo que para Sto. Tomás. Y para éste, el ser, más aún que el *objectum proprium* de la filosofía primera, constituido por todo aquello que propiamente trata, es su *subjectum*, según el riguroso léxico medieval. Es decir, el primer sujeto de una ciencia, de quien se predicán y a quien últimamente se refieren todas las proposiciones o predicados: como la cantidad es el sujeto de todas las matemáticas, la *ratio essendi* o el *ens commune* es el sujeto propio de la Metafísica. Aunque en la consideración de ésta, entren también Dios y las sustancias separadas, “no entran como su sujeto, ya que éste sólo lo es el *ens commune*”.¹² A decir verdad Sto. Tomás no hace en esto más que repetir lo que estaba ya en el ambiente científico de los doctores aristotelizados de aquellos días. El maestro Alberto es bien taxativo: “Según el orden de las cosas, la primera parte de la filosofía es la más universal, y trata del ser como ser, el ser en cuyo concepto no entra ni la materia sensible ni el movimiento. . . y es la filosofía primera, que se llama metafísica o teología”.¹³ Y en expresiones similares abundan otros autores contemporáneos no tan estrictamente aristotélicos, como Alejandro de Hales o San Buenaventura.

El Angélico no sólo constata y afirma la unidad de la razón de ser y su concepto universalísimo. Esto también lo había hecho con todo énfasis Aristóteles,¹⁴ pero, sin explicitarlo en ése su contenido universalísimo, había pasado a señalar los grados fundamentales en que ese ser se realizaba. En el doctor medieval por el contrario encontramos algo así como un análisis del concepto de ser, una visión de la estructura de la naturaleza del ser. Sto. Tomás, aprovechando también en esto las reflexiones de Avicena, destacará una y otra vez, cuál es el vértice del concepto de la razón de ser, hacia dónde apunta primeramente su significado. El concepto de ser responde a la palabra ser, que para el lenguaje medieval es *ens*. Y esta palabra viene a ser una especie de participio del latín decadente, del verbo *esse*. De donde *ens* propia e inmediatamente significa: el que *es*, *existe*, como amante significa el que ama. Por eso *ens*, ente, ser apunta primeramente al *acto de ser*, significa en primer lugar el que tiene el acto de ser (*esse*).¹⁵ Este es un polo de la estructura del ser, pero el mismo significado etimológico nos está indicando el otro: los participios de presente ex-

¹² In *Met. comm.*, edit. CATHALA, p. 2. Y más abajo explica el Angélico cómo el *ens commune* en sí mismo puede ser pensado “sin ninguna materia” y entrar así en el rango de los objetos más inteligibles.

¹³ In *Phys.*, I, tr. 1, c. 1.

¹⁴ *Met.*, 1003 a 21; *Met.*, 1026 a 32.

¹⁵ *De Verit.*, q. 1 a. 1; *C. Gent.*, I, c. 25.

presan un *sujeto* que está ejercitando un acto: “Como el que corre (*currens*) significa el sujeto de correr, el que es (*ens*) significa el sujeto del ser”.¹⁶ En el concepto de ser encontramos el acto, el ejercicio del ser y el sujeto que lo posee, el *est* y el *id quod* de ese *est*. Como indica el *Comentario a la Metafísica*: “*Ens dicitur quasi habens esse*”.¹⁷ Ahora bien, según ya proponía el *De Ente et Essentia* y se repite en muchos pasajes, el sujeto del ser o existir, el *habens* del *esse* es la esencia.¹⁸ Nos estamos refiriendo a elementos claves de la ontología tomista, bien conocidos por todos. No nos hace falta ahora una mayor explicitación de estos dos polos constitutivos de la razón de ser. Pero para comprender la unidad analógica de éste es necesario partir de la estructura dual que ellos componen, y no hacerlos aparecer al final de una supuesta reflexión sobre la analogía.

El ser —siguiendo a Sto. Tomás— está constituido por *essentia et esse*. Es ni más ni menos que eso: un ser que no sea algo, que no sea determinado, es decir, una esencia no lo podemos pensar como ser, simplemente no es. Asimismo, todo ser para ser tal tiene que existir o participar en alguna forma de la existencia. Un ser sin ninguna referencia a la existencia, no es. Acto de ser y esencia conforman todo ser, toda *ratio essendi*, constituyen una estructura, una formalidad precisa. Entonces, ¿no hay una univocidad entre los entes? ¿No tienen todos algo igual, una *essentia* y un *esse* en una unidad estructural constitutiva? El doctor Angélico, como Aristóteles,¹⁹ rechaza la univocidad del concepto de ser, pero no en forma alguna la unidad del mismo. El modo más radical de cerrarse el camino a una verdadera intelección del ser tomista es el hacer equivaler la unidad del contenido conceptual del ser con la unidad unívoca. Si, al afirmar nosotros que el concepto de ser tiene *un contenido* predicable —¡proporcionalmente!— a todos, se nos dice que caemos inexorablemente en la posición univocista de Escoto o algo semejante, se está declarando la imposibilidad misma de la unidad propiamente análoga —o que todavía no se ha comprendido en qué ésta consista. Es fácil de captar la naturaleza y unidad del concepto unívoco: una razón que en sí misma, sin más ni más y en igual forma se atribuye a todos los univocados. Se trata de la aplicación de un nombre y un concepto a una multitud diferente, que podría compararse a un mecanismo automático: “*In univocis nomen praedicatur de diversis secundum rationem totaliter eamdem*”.²⁰ La atribución o predicación verdaderamente análoga no

¹⁶ *In Boeth. De Ebdom.*, lect. 2.

¹⁷ *In Met.*, XII, lect. 1, n. 2419.

¹⁸ *Cont. Gent.*, I, c. 53; *De Pot.*, q. 5, a. 4, ad 3.

¹⁹ *Met.*, 998 a 22 sgs.

²⁰ *In Met.*, XI, lect. 3, nº 2197.

es tan clara o sencilla.²¹ Por de pronto, para entender esta unidad análoga hay que suponer que no es la unidad unívoca, pero, que es no obstante cierta unidad. Consecuentemente hay que admitir como fundamento real de lo análogo que hay formalidades o “razones” que se dan o son *in re* en manera distinta de las formas o naturalezas unívocas. Lo distinto y característico de las realidades análogas consiste en que son formalidades, digamos estructuras, que admiten constituirse de elementos en cada caso distinto; pero, que a pesar de esa diversidad o distinción, conforman la misma estructura o razón. El manido ejemplo de las proporciones matemáticas vale más que una explicación, pero, a condición de entenderlos. La *duplicidad*, por ejemplo, es una razón, una estructura, una naturaleza, que se construye lo mismo y se da lo mismo en la concreción de los casos concretos de cuatro respecto de dos, diez respecto de cinco, etc., etc. Este tipo de razones no es exclusivo del orden matemático; el plano metafísico está lleno de ellas, y el que no cae en la cuenta de ello, dice Cayetano en el inicio de su célebre opúsculo, no sabe nada de metafísica.²² No cabe duda que ésta es la única unidad análoga que Aristóteles admite entre las clases de unidad y que considera la más débil o menos unidad de todas las unidades.²³ La unidad PROS EN par el Filósofo no es unidad de analogía, ni en realidad es unidad alguna más que en el término o la palabra, pues falta el fundamento de una forma común participada por muchos. Cómo y cuándo en el correr de los siglos se reliza la extensión de la verdadera unidad análoga de Aristóteles a los otros casos “de muchos que dicen relación a uno”, es muy difícil de determinar.²⁴ Lo cierto es que Sto. Tomás habla ya de “los dos tipos de analogía”, y cuando comenta la unidad de analogía que establece el texto del libro Delta de la Metafísica aristotélica, se siente obligado a indicar ese segundo tipo de “analogía”: la de una relación que se da en cosas diversas.²⁵ Pero, lo que nos interesa recordar ahora es que Sto. Tomás demuestra conocer perfectamente y tener bien presente la “analogía de proporcionalidad” no sólo en la cuestión *De Veritate*, sino también en los Comentarios de la Metafísica, que están situados casi al final de su vida.

Para nosotros es claro que la concepción tomista del ser sólo encaja en la analogía de proporcionalidad, en la unidad que se realiza

²¹ Hablamos de “lo verdaderamente análogo”, es decir de aquellos casos en los que una razón se da intrínseca y formalmente en manera proporcional en muchos.

²² *De Nominum Analogia*, Ed. ZAMMIT, Romae, 1934.

²³ *Met.*, 1016 b 34 - 1017 a 2.

²⁴ Cf. J. HIRSCHBERGER, “Paronymie und Analogie bei Aristoteles”, *Philosophisches Jahrbuch*, 1960, 68, p. 191-203. El autor cree que son los comentaristas neoplatónicos (Porfirio, Simplicio, etc.), los que hacen esta extensión.

²⁵ *In Met.*, V, lect. 8, n° 879.

entre una similitud de proporciones diversas.²⁶ Hemos visto cómo para el Aquinatense el ser es *una razón*, estructurada en la bipolaridad de esencia y existencia, que intrínsecamente constituye la multiplicidad de lo infinitamente diverso. Pero, es necesario reflexionar un poco en la manera cómo la dualidad constituyente *essentia-esse* se realiza la misma en modos o proporciones diversas. En la esfera del ser predicamental la esencia y el acto de ser (*esse*) de la sustancia es radicalmente diversa de la de todos los accidentes. El *habens* o sujeto del ser sustancial es una naturaleza capaz de ser en sí, constituida por atributos que al darse unidos hacen algo que es de por sí o en sí mismo, cerrado y suficiente para ser, como un dios, un hombre, un caballo —pondrá por ejemplos Aristóteles.²⁷ Y esta doctrina del Estagirita será hondamente asimilada por el doctor medieval, que la empleará cuidadosamente para explicar la misteriosa unión de la naturaleza divina con la humana en la persona de Verbo, profundizando finamente en la noción de subsistencia, como totalidad de ser capaz de ser en sí.²⁸ Por eso, la manera de ser más perfecta es la de la sustancia completa, que es la única sustancia verdadera, y si ésta es una sustancia intelectual "*est perfectissimum in ordine naturae*".²⁹ Por eso mismo, el acto de ser, el existir o *esse* que corresponde a la esencia sustancial completa, es el ser o la razón de ser propiamente tal o "*del esse simpliciter*".³⁰ Comparado con este ser sustancial, ¿cómo se presenta el ser accidental? Por de pronto, la densidad ontológica de este modo de ser, por "disminuida" o precaria que sea, es firmemente mantenida por el Angélico. Aquí también la especulación teológica es motivo y ayuda para profundizar en la débil y sutil naturaleza del ser accidental: el misterio eucarístico demuestra a Sto. Tomás el milagro o hecho sobrenatural de accidentes que son o se dan sin sustancia, lo cual prueba o comprueba de la manera más contundente la realidad o consistencia entitativa del ser accidental.³¹ Mas, afirmado esto —que es muy necesario tener presente para salvaguardar la unidad analógica del ser—, la distinción con la esencia sustancial es subrayada con el mayor énfasis: hay una diversidad diametral entre una esencia que es en sí, por sí y una esencia que es necesariamente en otro. Como la suficiencia en el ser es lo definitorio de la sustancia,

²⁶ "*Similitudo duarum proportionum*", *De Verit.*, q. 2, a. 11.

²⁷ *Met.*, 1028 a 17.

²⁸ *S. Theol.*, III, q. 16, a. 12, ad 2; I, q. 29, a. 1, ad 2; *De Unione Ver.*, a. 1; *Quodl.*, II, a.4.

²⁹ *S. Theol.*, I, q. 29, a. 1; *Id.* ad 2, 3; III, 2, 2; *Cont. Gent.*, IV, c. 38.

³⁰ *S. Theol.*, III, q. 17, a. 2.

³¹ *Quodl.* IX, a. 5, ad 2. Sto. Tomás da la congruente explicación: La Omnipotencia divina produce los efectos que haría la sustancia creada; *S. Theol.*, III, q. 77, a. 1.

así la insuficiencia, la necesidad del ser de otro para el propio ser, es lo característico del accidente. Tomás sigue en todo a Aristóteles: más bien que ser a estas formalidades había que llamarlas “de-ser”,³² pues son algo constitutivamente para y en la sustancia. Al carácter ontológicamente dependiente de la sustancia del ser accidental corresponde un *esse*, un acto de ser de igual condición. Pero, conviene aquí también tener presente otra vez que, aunque totalmente derivado y precario, el Aquinatense concede su *esse* al ente accidental: “Nada impide que se multipliquen los *esse* accidentales en un supuesto o persona: uno es el *esse* por el cual Sócrates es blanco y otro por el cual es músico. . .”.³³ Pero, este *esse* más que ser es un “*in-esse*”,³⁴ esto es, una existencia que sólo puede considerarse tal como una ulterior determinación de aquél que ya es o existe en sí mismo y que es su sujeto ontológico, la razón suficiente de su ser.³⁵

Estas diferencias radicales que encontramos entre las dos realizaciones análogas del ser en el orden predicamental, entre la sustancia y el accidente, las podemos constatar convertidas en una “diversidad infinita” en el orden transcendental entre el *Ens per essentiam* y el *ens per participationem*, entre el Creador y la creatura. Empecemos por aquí: el *ens* es o se da *Per essentiam et per participationem*.³⁶ Como indicamos antes, esto no supone que el ser en abstracto tenga una primacía ontológica sobre los dos modos mencionados, pero, sí afirma una realización formal e intrínseca del ser en ambos extremos. Por eso, Santo Tomás sostiene esta conveniencia en el ser de lo Infinito y lo finito no sólo para afianzar nuestro conocer y hablar de Dios, sino como nervadura insustituible de su ontología, ya que la otra alternativa, el equivocismo, disolvería el universo finito en una fantasmagoría absurda. Pero —volvamos otra vez— esta conveniencia debe entenderse de dos extremos radicalmente diversos: “ semejanza que no quita la infinita distancia de la creatura a Dios”.³⁷ Efectivamente, un extremo es el ser Infinito, que es Ser Necesario o *Ens a se*, que para Santo Tomás propísimamente se define como *Ipsum Esse per se Subsistens*, es decir, el Acto Puro de Ser absoluto.³⁸ Ahora bien, ¿cómo se conjugan los dos elementos de ser en el Acto Puro Absoluto de ser? Es una ambigüedad cargada de malos entendidos el de-

³² *In Meth.*, VII, lect. 1, n° 1250-1258; 1284.

³³ *S. Theol.*, III, q. 17, a. 2.

³⁴ *In Sent.*, I, dist. 8, q. 4, a. 3.

³⁵ *Cont. Gent.*, IV, c. 14.

³⁶ *Cont. Gent.*, II, c. 15, ad 4; c. 51, 52; *De Malo*, q. 3, a. 3.

³⁷ *De Verit.*, q. II, a. 11, ad 4.

³⁸ *S. Theol.*, I, q. 3, a. 2; q. 4, a. 2; q. 13, a. 11.

cir que Dios no tiene o no es esencia por ser *Esse* o Existencia subsistente. Si quisiéramos pensar la esencia divina según la esencia de los entes finitos, con sus limitaciones, habría que decir que Dios no tiene esencia. Para la concepción tomista la esencia creada tiene tres limitaciones constitutivas: 1. Es algo determinado y no es todo lo demás: la esencia de hombre no es ángel, ni planta, etc. 2. No es su propia operación, sino el principio de ella. 3. No es su acto de ser, sino su sujeto.³⁹ Pero si la esencia finita tiene estas limitaciones, ellas son limitaciones de algo que es positivo: la esencia es un grado de ser (ángel, hombre, planta) y como tal, nobleza, verdad, bondad. La esencia es principio de ser y principio de operación. Todo lo que de positividad tiene la esencia finita lo posee la esencia infinita con eminencia infinita. El Acto Puro de ser, por ser tal es la omniperfección, la suma simplicísima de todas las perfecciones que representan las esencias finitas. El hecho de que se identifiquen en la simplicidad del *Esse Subsistens* no impide que estas perfecciones esenciales se den en este Acto de Ser, que precisamente por ser tal es omniabarcador de todo modo de ser. En conclusión: el *modo de ser* de Dios, infinitamente distinto del ente finito, posee también *a su manera* el *esse* y la esencia de mi concepto análogo de ser.⁴⁰

Ciertamente, estamos convencidos que todo esto es genuina y auténtica doctrina o teoría de Santo Tomás. Aunque no encontramos en él una explicitación de la naturaleza, de la abstracción, de la predicación, de la inclusión de lo análogo. Ello quedará para la penetrante pluma de Cayetano, muchas veces no comprendido, aun por los que escriben sobre este tema.

Y... , a pesar de que el Angélico construye una coherente teoría de la supertranscendentalidad, intrensicidad, unidad proporcional dentro de la radical diversidad, del ser, a pesar de esto, sus expresiones más frecuentes y explícitas pretenden llevar la unidad del ser a la unidad de relación *ad unum*. Hay que conceder a todos aquellos, desde Suárez hasta Ramírez y Montagnes, que los textos tomistas marcan una constante preocupación en afirmar que todo lo que es ser por esencia o es por relación y dependencia de Quien es por

³⁹ Estas tres "negatividades" son necesariamente inherentes a la esencia, según Sto. Tomás. Entre los textos que manifiestan tal concepción pueden consultarse, para 1: *S. Theol.*, I, q. 7, a. 2; para 2: *S. Theol.*, I, q. 54 a. 1; *id.*, a. 2 y 3; q. 77, a. 1; para 3: *S. Theol.*, I, q. 50, a. 2, ad 3; *Cont. Gent.*, II, c. 54.

⁴⁰ Entender lo análogo propiamente tal es entender que en su orden todo hay que considerarlo análogamente, es decir, "proporcional". Así la *ratio analogica* del concepto de ser representa análogamente todos los analogados. Esto es, nos dice que todos ellos tienen un *esse* y una *essentia*, pero cada uno *proporcionalmente*, cada uno a su manera. La cual manera no la explicita el concepto análogo como tal.

esencia. No hace falta que nosotros volvamos a volcar las frases con que Santo Tomás sostiene esto. Destaquemos tan sólo que aun en la conocida cuestión segunda, art. 11 del *De Veritate*, en la que se expone con la nitidez propia del Angélico, la analogía de proporcionalidad intrínseca, para afirmar que ésta es la exclusivamente válida en nuestro conocer y hablar de Dios, se añade que el otro tipo de analogía, el de referencia *ad unum*, es el que se da entre la sustancia y el accidente. ¿Por qué ese reiterado empeño del doctor medieval de poner en relieve el vínculo de dependencia del ser, al hablar de su unidad? Una razón nos parece evidente, dentro de la perspectiva y arquitectónica de la ontología tomista: es verdad que el ser, la *ratio essendi*, es intrínseca, constitutiva y totalmente repletiva de todos los grados de ser y aun hasta de las sombras de todo ente; pero, no es menos verdad que para el Aquinatense todo lo que es en su esencia, cuasi-esencia o pseudo-esencia como en su acto de ser, es una *participación* del Ser absoluto, que es el único en el que se realiza en plenitud y de suyo —*per se*— la razón de ser. La teoría neoplatónica y agustiniana de las Ideas divinas (especie de doble que surge de la Esencia divina al pensarse a sí misma como participable), es asumida por la escolástica medieval y considerada como el surtidor inagotable de todas las esencias creadas o creables, que no son más que irisaciones o reflejos —reales, por cierto— del simplicísimo cristal divino. La esencia finita es, es esencia en sí, real elemento de ser; pero, es de y desde la Esencia divina, siendo en tanto y en cuanto a ella se asemeja o participa. En Angélico sintetiza en repetidas ocasiones este aspecto fundamental de su ontología en formulaciones como éstas: “Toda creatura tiene su propia esencia específica, en el modo según el cual participa cierta semejanza de la Esencia divina. Así Dios, conociendo su Esencia divina como imitable por tal creatura, la conoce como su propia razón y conoce la idea de tal creatura”.⁴¹ Más aún que la esencia, el acto de todo ser o *esse* se funda inmediata y directamente en el *Esse subsistens*. Santo Tomás emplea todos sus recursos para mostrarnos la dependencia omnímoda de todo acto de ser, por la *creatio*, *concursus* y *conservatio* respecto del Acto puro de ser. Sin duda alguna: el ápice de su unitaria ontología está aquí, en el Ser subsistente, y el sentido y la unidad de esa ontología se comprende, cuando se advierte que el *ens* en su sentido pleno, más verdadero y auténtico —ontoos, panteloos, kirioos, en expresiones de Platón y Aristóteles— es sólo el *Ens per essentiam*, y todo lo demás es participación de esa plenitud esencial-existencial.

⁴¹ *De Pot*, q. 1, a. 3; *S. Theol.*, I, q. 15, a. 2; *De Verit.*, q. 3, a. 2.

Hay que darse cuenta que la *ratio* o *natura essendi* exige en virtud de sí misma la plenitud omnímoda de ser, como desde Parménides a Hegel y Lavelle, lo vieron todos los metafísicos. Y, si esa exigencia de omnitud permite —no sabemos cómo— que haya otros al lado de esa Plenitud, hay que confesar con Aristóteles, que sólo pueden ser “del ser”, o con el emotivo lenguaje de los agustinianos, como Blondel o Sciacca, que son “plegarias al ser”. Y si volvemos a las formulaciones del Angélico, rigurosamente técnicas, debemos decir: “Es necesario que todo aquello que es, sea por Dios (*a Deo esse*). Todo lo que es por participación debe ser causado por lo que es esencialmente. . . . Ahora bien, Dios es el existir subsistente, y éste no puede ser sino uno solo. . . . Luego, hay que convenir que todo lo que es fuera de Dios no es su *esse*, sino que lo participa. . . .”⁴² Ser Absoluto (*Esse Subsistens*) y ser por Otro (*ens ab Alio*) son las dos piezas que componen todo el universo ontológico tomista, y la raíz de su unidad está en la fundamentación del segundo en el primero. Uno y otro extremos convienen en el ser en virtud de esa relación de participación, o como dice Santo Tomás con la tradición platónica del Pseudo-Dionisio: la creatura es la que conviene o se asemeja al Creador, y no a la inversa.⁴³ Pero, aquí empieza a jugar el equívoco: la relación de dependencia es el fundamento de la conveniencia y semejanza de los entes con el Ser, pero esa dependencia no constituye el ser intrínseco de la realidad creada, que es lo que se asemeja. La participación es aquello por lo que causativamente surgen los entes, pero no se la puede confundir, si no es verbalmente, con ellos; la participación no es lo participado, sino la relación causal de éste a quien lo funda. Es decir: la unidad o conveniencia o semejanza *en el ser* no consiste en la relación, sino en el ser-relacionado. Este es el que se asemeja —¡con distancia infinita!— al Ser Absoluto, y no se salva esta semejanza diciendo que tiene una dependencia total respecto de Aquél, aunque la razón de esa semejanza sea esa dependencia. El mismo Angélico, en la misma cuestión y artículo del *De Veritate* que acabamos de citar, previene contra esta confusión: el que la ciencia humana se asemeje a la ciencia divina no significa que nuestra ciencia proviene en último término de la Divina. Puntualiza el doctor: “*Quamvis hoc possit esse aliqua ratio veritatis. . . non potest esse tota ratio veritatis*”.⁴⁴ El que nuestra ciencia y nuestro ser sean semejantes a la ciencia y al ser de Dios, no quiere decir esto propiamente

⁴² *S. Theol.*, I, q. 44, a. 1.

⁴³ *De Verit.*, q. 2, a. 11, ad 1.

⁴⁴ *De Verit.*, q. 2, a. 1.

que se funden en Dios, aunque la razón de esa semejanza sea esa fundamentación.

Concluamos. Para elaborar la teoría completa del ser según Santo Tomás habrá que tener en cuenta por lo menos los siguientes elementos:

1. El fundamento último causativo de la unidad analógica, que es la participación o relación de dependencia total del ente finito respecto del Infinito.

2. El fundamento real de semejanza, o, en aquello en lo que "convienen" o se asemejan, que es el ser intrínseco y formal, la *natura essendi*, que en modo diverso poseen Dios y las creaturas.

3. El concepto, noción o *ratio essendi* análoga, que fija la naturaleza de ser como dualidad de *esse-essentia*.

4. El carácter análogo de esa noción o razón de ser: es decir, la advertencia de la conciencia de que se da en modos esencialmente diversos, de los que no se la puede separar, o que es esencialmente relativa o en proporción a cada analogado. (El entender esto es la esencia del concepto y predicación análoga).

5. La deficiencia de lo que representa el concepto análogo, *ut sic*, respecto de los analogados en lo que son en realidad, y la necesidad de ir de esta *ratio analoga* a la razón y concepto propio de cada analogado.

6. La necesidad de una técnica, ardua y dificultosa para formar el concepto del Analogado Infinito, y la conciencia de que ese concepto, dificultosamente logrado, sólo representa la realidad del Mismo en forma infinitamente deficiente, de modo que el tal concepto propio del Analogado Absoluto, aunque representa y nos dice mucho más y más propiamente del Mismo que el concepto o razón análoga como tal, sólo proporcional y análogamente se le atribuye con verdad...

Ahora bien, el Angélico no escribió un tratado sobre la analogía ni sobre la unidad analógica del ser. Emplea todos estos elementos aquí y allá de acuerdo a sus necesidades del momento expositivo. El acabado análisis de Ramírez⁴⁵ del texto, contexto y lugares paralelos del Comentario *In I Sent. dist. 19 q. 5. a 2 ad 1* prueba con

⁴⁵ S. RAMÍREZ, "En torno a un famoso texto de Sto. Tomás sobre la analogía", *SAPIENTIA*, 1953, VIII, pp. 166-192.

toda evidencia que Santo Tomás sostiene un tipo⁴⁶ de unidad analógica, la llamada de atribución intrínseca, entre el ser y sus perfecciones. Y ante tal comprobación hay que decir que en *tales casos*, al hablar de analogía o unidad analógica, el Angélico, basado tan sólo en lo que es el fundamento causativo y no en el fundamento formal de la similitud, se queda a mitad de camino de la verdadera unidad o conveniencia análoga. La cual sólo se logra en la noción o *ratio* proporcional de una *natura* o formalidad proporcional. Si vale lo que llevamos dicho.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO

Universidad Nacional de Córdoba

⁴⁶ Decimos "un tipo de unidad analógica", pues Ramírez afirma que la unidad proporcional es también "auténticamente tomista" (p. 191).