

## Santo Tomás: analogía y participación

**Abstract:** *In this paper the author discusses the Thomist notion of analogy as a way of attribution of the same names and perfections to God and to created beings. The author indicates the many problems that arise when one tries to give a clear sense to this notion.*

**Key Words:** Thomism, analogy, God, theology.

**Resumen.** *En este artículo el autor discute la noción tomista de analogía como modo de atribución de los mismos nombres y perfecciones a Dios y a los seres creados. El autor señala los múltiples problemas que surgen cuando se intenta dar un sentido claro a esta noción.*

**Palabras clave:** Tomismo, analogía, Dios, teología.

El presente trabajo versa, en general, sobre el tema de la *predicación analógica* en el pensamiento de Santo Tomás —en tanto que modo intermedio de atribución situado entre la equivocidad y la univocidad— y, en particular, sobre la aplicación de la noción de *analogía* a la atribución de las mismas perfecciones a Dios y a las criaturas; cuestión que tiene que ver con la posibilidad misma de un discurso teológico, es decir, con la posibilidad de hablar *significativamente* acerca de Dios.

Para aclarar este último aspecto, dejemos que hable el mismo Santo Tomás. Refiriéndose a los *nombres* que se aplican tanto a Dios como a las criaturas, nos dice:

Mas tampoco se les aplican en sentido puramente equívoco, como han querido algunos, pues en este caso no sería posible conocer ni demostrar cosa ninguna referente a Dios, y se incurriría siempre en la falacia llamada de equivocación, todo ello opuesto, lo mismo a los filósofos, que demuestran muchas cosas de Dios, que al Apóstol cuando dice: *Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas.*

Por consiguiente se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea de proporción.<sup>1</sup>

Por supuesto, este problema surge sólo si partimos de la premisa de que la atribución de las perfecciones a Dios y a las criaturas *no* puede ser unívoca. Pero ¿por qué partir de semejante premisa? De hecho no todos los que se ocuparon del tema la aceptaron: Duns Escoto, a diferencia de Santo Tomás, pensaba que el ser se predica *unívocamente* de Dios y de las criaturas. Y no parece discutible que para Aristóteles *ente, sustancia, causa* y otras nociones se digan en un sentido unívoco tanto del “primer motor” como de los demás entes: para el filósofo griego Dios es un ente sustancial en el mismo sentido en que lo es cualquier otro —diferenciándose sólo en el hecho de ser pura *forma*—; tanto Dios como las demás sustancias son para él especificaciones de un mismo *género supremo*<sup>2</sup>.

Las razones por las cuales Santo Tomás considera que la univocidad está cerrada como vía de acceso a la intelección de las perfecciones divinas son, en sus propias palabras, las siguientes:

Es imposible decir cosa alguna de Dios y de las criaturas en sentido unívoco. La razón de esto es porque todo efecto desproporcionado con el poder activo de su

causa agente recibe la semejanza del agente, no total y perfectamente, sino deficiente, de tal manera que las perfecciones que en los efectos son múltiples y están divididas, en la causa están unidas y simplificadas, a la manera como el sol con una misma energía produce en los seres inferiores formas varias y multiformes. Pues de la misma manera, las perfecciones que en las criaturas están diseminadas y dispersas, preexisten y están identificadas en Dios, según ya hemos dicho; y, por tanto, cuando a las criaturas se aplica algún nombre de perfección, éste la significa o expresa como cosa de naturaleza distinta de todo lo demás que hay en aquella criatura. Por ejemplo, cuando aplicamos a un hombre el calificativo de sabio significamos una perfección distinta de su esencia, de su poder, de su ser y de todo lo demás. Pero cuando aplicamos este calificativo a Dios, no pretendemos significar cosa distinta de la esencia, del poder o del saber divinos; y por esto, cuando el término sabio se aplica al hombre, en cierto modo circunscribe y diferencia la cualidad significada como algo no delimitado que desborda el significado del término. Por donde se ve que el término sabio, u otro cualquiera, no se aplica en el mismo sentido al hombre y a Dios, y, por tanto, que no hay término alguno que se aplique unívocamente a Dios y a las criaturas<sup>3</sup>.

Como fundamento de lo anterior está el supuesto de la naturaleza *absolutamente simple* de Dios: en todos los entes creados la existencia se distingue de la esencia, el género de la diferencia, la sustancia de los accidentes. Ser justo, por ejemplo, es un accidente del ser humano, y como tal se distingue de su sustancia. La racionalidad es la diferencia específica del hombre, y no sería diferencia alguna si fuera idéntica a la animalidad. Pero, más radicalmente aún, *justicia, racionalidad, humanidad, animalidad*, son formalidades –susceptibles por lo tanto de definición y de una apropiación conceptual por parte del intelecto–; mientras que la existencia es algo radicalmente distinto de una formalidad: no es quiddidad alguna, no es predicado, no es conceptualizable; el *esse* –el acto del ser– no es definible.

Ahora bien, es esencial a los términos tal y como los entendemos el ser distinguibles entre sí: el poder y la justicia no son la misma cosa –pues de otra manera poseerían la misma definición–. Pero Dios, se nos dice desde la escolástica árabe<sup>4</sup>, es puro *esse* –pura existencia (y no la existencia de una quiddidad)–. Santo Tomás nos

dice, precisando aún más –y rechazando de paso la idea propia de la escolástica árabe de que Dios no posee esencia–, que *la existencia divina es su misma esencia*.

Sin embargo, *nosotros* sólo entendemos la existencia como algo *diferente*, irreductible a la esencia. En Dios todas las quiddidades que pudiéramos predicar de él serían idénticas a su existencia misma y, por lo tanto, idénticas entre sí; pero ¿cómo pueden ser idénticas perfecciones cuya definición no es la misma? Y peor aún ¿cómo puede una perfección –una quiddidad, una esencialidad– ser idéntica a la existencia?

Si la adscripción de perfecciones a Dios (concebido de esta manera como pura existencia) ha de tener algún sentido –y está por verse si puede tenerlo– éste no podría en virtud de lo anterior ser *unívoco*. Ahora bien, ya hemos visto que tampoco puede ser *equivoco* sin destruir la posibilidad de *hablar* (y por lo tanto de pensar) *significativamente* acerca de Dios, es decir, la posibilidad de que el discurso teológico tenga algún sentido. Y lo que aquí está en juego es la posibilidad misma de *conocer* a Dios: la posibilidad de saber de qué hablamos cuando nos referimos a Él. No podemos admitir la equivocidad sin convertir en imposible ese conocimiento y –lo que es importante para Santo Tomás en tanto que teólogo– sin contradecir la Escritura.

La Escritura, verdad revelada a los ojos de la fe, nos garantiza –recordemos el pasaje de la Epístola a los Romanos que nos citaba Santo Tomás<sup>5</sup>– que podemos conocer a Dios a partir de su obras; luego debe existir un camino intermedio entre la equivocidad y la univocidad; y este camino se llama para Santo Tomás *analogía*.

Pero antes de entrar propiamente en la discusión y examen de este tema y de sus relaciones con el concepto –de filiación platónica– de *participación*, convendría hacer un poco de historia acerca de los usos del término analogía en el pensamiento occidental anterior a Santo Tomás.

## 1. La analogía en Platón y Aristóteles

En el segundo pasaje de la *Summa* que citábamos –donde Santo Tomás discutía acerca la

simplicidad divina— se nos proponía la comparación de Dios con el sol<sup>6</sup>: lo que en éste es uno —su poder, su *causalidad*—, se multiplica en miles de efectos en las cosas por él iluminadas. Pues bien, en la *República* de Platón el término *análogía* aparece precisamente en el célebre pasaje donde se compara al *sol* con el *Bien*:

Sabe pues, que cuando hablo de generación del bien, aludo al sol. El hijo muestra perfecta analogía con el padre. El uno es en la esfera visible respecto de la vista y de sus objetos, lo que el otro, en la esfera ideal, es respecto de la inteligencia y de los seres inteligibles<sup>7</sup>.

La noción de analogía procede<sup>8</sup> de los matemáticos griegos. En ellos significaba originalmente lo mismo que proporción: 3 es a 6 como 5 es a 10<sup>9</sup>. El término, en su sentido propio y restringido, significa *igualdad de relaciones*<sup>10</sup>. En el primer caso, la relación idéntica en ambas parejas de números es “ser el doble de”. En la *análogía* platónica, el sol es al mundo sensible (más bien “visible” —*ὄρατος*—) lo que la idea de las ideas —el Bien— es al mundo inteligible. Y también, podríamos decir, la conjetura (*εἰχασία*) es al mundo de las imágenes lo que la fe (*πίστις*) es al mundo de los objetos que esas imágenes representan y, aún con mayor radicalidad, el conocimiento intelectual es a sus objetos como el conocimiento sensible lo es a los suyos<sup>11</sup>; y el supremo objeto de la visión sensible —el sol— es en el ámbito sensible lo mismo que es en el suyo el supremo objeto de la visión intelectual: lo *ἀπόθετον* (incondicionado) —la idea del Bien—. Obsérvese que la analogía así entendida supone siempre una *comparación entre dos órdenes*.

Si de Platón pasamos ahora a Aristóteles vemos que, para éste, la analogía también expresa una correlación entre dos órdenes; implica siempre la posibilidad de correlacionar *cuatro* términos: A es a B como A' es a B'. Por ejemplo, en el libro Θ de la *Metafísica*, (en un pasaje en donde de lo que se trata es de si es posible *definir* nociones como *acto* y *potencia*) nos dice:

El acto es, pues, el existir de la cosa, pero no como cuando decimos que está en potencia; y decimos que está en potencia como está un Hermes en un madero, y la media línea en la línea entera, porque podría ser

separada, y que es sabio incluso el que no especula, si es capaz de especular. Pero esto otro está en acto. Lo que queremos decir es evidente en los singulares por inducción, *sin que sea preciso buscar una definición de todo, sino que basta con contemplar la analogía*<sup>12</sup>.

Se trata entonces de entender, por semejanza de relación, algo que no se deja decir plenamente, algo que no es cabalmente concebible —en tanto que no puede ser objeto de definición precisa—, pero que no obstante es inteligible, digamos, de modo *oblicuo*; a partir de comparaciones<sup>13</sup>. La analogía —lo que hasta aquí se ha llamado *análogía*— supone al menos *dos* pares de elementos correlacionados; pares que a su vez se relacionan entre sí mediante correspondencias entre los elementos del uno y el otro<sup>14</sup>.

Pero ¿qué hay de la analogía como forma de *atribución* de un nombre? Al comienzo del libro de las *Categorías*, Aristóteles trata de las diversas maneras en que podemos adscribir nombres a las cosas; distingue tres tipos de posible aplicación de un nombre: la homonimia (el ejemplo que pone es la denominación “animal” aplicada al hombre real y al hombre pintado)<sup>15</sup>, la sinonimia (cuando los seres así denominados tienen la misma definición esencial) y la *paronimia*:

Se llaman parónimos los seres que toman de otro su denominación con una diferencia de terminación; como gramático que toma la suya de gramática, y valiente que la toma de valor<sup>16</sup>.

Obsérvese que Aristóteles no se refiere a ningún tipo de predicación llamada *análogica*, ni emplea aquí el término *análogía*; sin embargo este es uno de los pasajes fundamentales para el destino posterior de dicho término: la *paronimia* será entendida posteriormente como analogía; y podemos observar que aquí se habla también de dos pares —dos cosas y sus respectivos nombres— que presentan cierta correlación; pero ahora lo que los relaciona es la semejanza del nombre. Podríamos por supuesto hablar de analogía en el sentido anteriormente discutido: gramático es a gramática como valiente es a valor; pero Aristóteles *no* usa aquí la palabra *análogía*. Y no la usa porque aquí no se trata de mostrar alguna *proporción* entre dos órdenes, sino cierta *relación entre*

*dos cosas* consistente en que la denominación de una de ellas se origina en la de la otra. En este sentido tiene prioridad la gramática sobre el gramático, en tanto que el nombre de este último se deriva del de aquella.

Sin embargo, en la paronimia se mantiene siempre la diferencia de nombres: "gramático" y "gramática", aunque parecidas, no son la misma palabra. Pero ¿qué sucede cuando de lo que se trata es del *Ente*?

Pero el Ente se dice en varios sentidos, aunque en orden a una sola cosa y a cierta naturaleza única, y no equívocamente, sino como se dice también todo lo sano en orden a la sanidad: esto, porque la conserva; aquello, porque la produce; lo otro, porque es signo de sanidad, y lo de más allá, porque es capaz de recibirla; y lo medicinal se dice en orden a la medicina (pues esto se dice medicinal porque tiene el arte de la medicina; lo otro, por estar bien dispuesto por naturaleza para ella, y lo de más allá, por ser obra de la medicina; y de manera semejante a éstas hallaremos que se dicen también otras cosas. Así también el Ente se dice de varios modos; pero todo ente se dice en orden a un solo principio. Unos, en efecto, se dicen entes porque son substancias; otros, porque son afecciones de la substancia; otros, porque son camino hacia la substancia, o corrupciones o privaciones o cualidades de la substancia, o porque producen o generan la substancia o las cosas dichas en orden a la substancia, o porque son negaciones de alguna de estas cosas o de la substancia<sup>17</sup>.

Estamos finalmente ante lo que después se llamará la *analogía entis*: la predicación "analógica" del Ente. Este caso evidentemente se asemeja —es análogo— a la paronimia: tenemos un primer elemento por relación al cual los demás reciben su denominación; pero, a pesar de esta semejanza, hay una diferencia importantísima: aquí no hay paronimia, *similitud* de nombres, sino *identidad* de nombres. Aristóteles no nos dice ante qué tipo de predicación estamos aquí: ¿homonimia, sinonimia? Tampoco parecen adecuadas para este caso. Evidentemente no es sinonimia pues —aparte de que se trata del mismo nombre— la *definición* esencial de los así denominados no es la misma<sup>18</sup>; ¿será homonimia? ¿Es diferente la *definición* esencial de las realidades denominadas? Pero ¿puede haber aquí una definición esencial: una definición por género y diferencia? Ya vimos lo que pasaba con

el acto y la potencia; y las diversas categorías son géneros supremos: no sería posible una definición a partir de género próximo y diferencia específica, pues el Ente no es un género del cual puedan obtenerse por división sus especies mediante la adscripción *desde fuera* de una diferencia específica: no hay un *fuera* del Ente<sup>19</sup>: cuando defino al hombre como *animal racional*, la racionalidad no es animal, sino una determinación exterior a la animalidad; pero cualquier diferencia que añadiéramos al Ente *sería*; no podemos obtener ninguna determinación exterior al Ente mismo; las diversas categorías no son *especies* del Ente<sup>20</sup>.

No queda claro en cuál de los tipos de denominación hay que incluir al Ente; pero Aristóteles no nos dice en ninguna parte que se trate de *analogía*. Será la tradición posterior la que hablará, para referirse a esto, de la *analogía entis*. Se nos dirá, entonces, que "ente" no se predica de modo ni 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 *análogicamente*<sup>21</sup> 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"<sup>22</sup>, mientras que la otra *analogía* —la única que Aristóteles conoció por este nombre— encontrará un descendiente directo en la *analogía de proporcionalidad*. Este nuevo uso constituye indudablemente una ampliación del significado del término "analogía" a partir de su significado primitivo, gracias a una cierta *similitud* (¿analógica?) entre los dos usos. Antes de pasar a considerar la manera en como Santo Tomás hace empleo de este nuevo concepto de *analogía* para dar cuenta del problema de la atribución de las mismas perfecciones a Dios y a las criaturas, conviene considerar las *especies* de la analogía, tal y como fueron luego establecidas por la tradición.

En primer lugar, hay que notar que la analogía se ha convertido ahora en un modo de *predicación*, de atribución de un predicado a un sujeto: se trata —recordemos el caso del Ente o de lo sano— del *mismo nombre*. Platón nos decía que la relación entre el sol y el mundo sensible era análoga a la que existía entre el Bien y el mundo inteligible, pero llamaba sol al sol y Bien al Bien;

si, en cambio, en vez de hablarnos de la idea del Bien nos hubiera hablado del “sol” del mundo inteligible, habría aplicado en ambos casos el término *sol* en el sentido que, a partir de la Edad Media, se llamará *análogo*. La analogía es ahora una forma de adscribir un término: ya no se trata de que A es a B como C es a D, sino de que el nombre A se aplica a la realidad B de un modo análogo a como el mismo nombre se aplica a una realidad C: los cuatro términos han quedado reducidos a tres: un nombre y dos realidades<sup>23</sup>.

Ha sido costumbre dividir la predicación analógica en dos grandes especies: *la analogía de proporcionalidad* y *la analogía de atribución*. Aunque ya hemos mencionado ocasionalmente ambos términos líneas más arriba, tratemos ahora de precisar su significado.

Tenemos *analogía de proporcionalidad*, se nos dice<sup>24</sup>, cuando un término se aplica a dos realidades distintas de forma *proporcionalmente análoga*, es decir, según una cierta razón o proporción semejante. La definición parece bastante imprecisa, pues dentro de ella cabe al parecer un amplio espectro de relaciones diversas que sólo guardan entre sí semejanzas de diverso género. Quizá el término *doble*, aplicado a 6 y a 4 podría ser un ejemplo: no se diría en el mismo sentido (y aún esto me parece discutible por tratarse de un término relativo), sino “proporcionalmente” (6 es el doble de 3, 4 es el doble de 2). Alto sería quizá otro ejemplo: no se dice en el mismo sentido de un hombre que de una montaña, sino proporcionalmente. *Cabeza de hombre* y *cabeza de cantón* serían ejemplos, pues la cabeza de hombre es al hombre según una cierta relación (¿la de rector y regido? ¿la de ocupar “la parte superior”?) como la cabeza de cantón es al cantón. *Despierto* se dice tanto del que no está dormido como de aquel que tiene inteligencia vivaz, pues —para dar un ejemplo de sabor platónico— el despierto se relaciona con las cosas visibles de un modo análogo a como el de inteligencia vivaz se relaciona con las cosas inteligibles.

Tenemos en cambio *analogía de atribución* cuando el término en cuestión se atribuye a varios entes por su relación con un ente particular: este último recibe el nombre de *primer analogado* (cuando un término se predica análogamente,

el término en cuestión se llama *análogo*, y los entes de los que se predica análogamente se llaman *analogados*). El ejemplo que discutíamos anteriormente —el término ‘sano’— puede servir de ilustración: se aplica tanto al organismo sano como a aquello que causa la sanidad: sano es el organismo que no está enfermo; pero también el alimento que preserva la salud, el clima, la vivienda y otras cosas *en tanto* que contribuyen a preservar la salud.

La cosa se complica sin embargo con otras distinciones: atribución *extrínseca* y atribución *intrínseca*. Un término se atribuye intrínsecamente si se dice propiamente la 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. Tampoco ‘cabeza’ se aplica intrínsecamente a cabeza de cantón, pero sí a cabeza humana.

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*<sup>25</sup>. La analogía de proporcionalidad, por su parte, suele dividirse en *analogía de proporcionalidad propia* —cuando el término se halla realizado intrínsecamente en los analogados— y en *analogía de proporcionalidad metafórica*, cuando el término sólo se halla realizado intrínsecamente en uno y extrínsecamente en el otro (v.gr.: ‘cabeza’ no se dice propiamente de la cabeza de cantón, pero sí de la cabeza de hombre. ¿Qué tipo de analogía es entonces la *analogía entis*? “Ente” se predica *intrínsecamente* tanto de la sustancia como de los accidentes. En esto todos los autores parecen estar de acuerdo; pero los bandos se dividen cuando se trata de clasificarla como analogía de atribución o de proporcionalidad: para algunos (Suárez, por ejemplo) la analogía del ente es de *atribución intrínseca*; mientras para otros (Cayetano) es de proporcionalidad propia.

No interesa sin embargo profundizar aquí en la cuestión —bastante compleja— de la *analogia entis*; pues el tema específico del presente trabajo no es la analogía del ente en general, sino la atribución analógica de las mismas perfecciones a Dios y a las criaturas; baste por ahora con recordar los diversos géneros y subdivisiones de la analogía. Dedicuémonos entonces al problema de la predicación analógica de las perfecciones, tal y como aparece en la obra de Santo Tomás.

## 2. La predicación analógica de los nombres divinos

En la misma sección de la *Suma Teológica* que considerábamos al principio del presente trabajo (Primera parte, q. 13, art. 5, c.), después de rechazar la posibilidad de que los nombres divinos se prediquen unívoca o equívocamente, nos dice Santo Tomás:

Por consiguiente, se ha de decir que estos nombres se aplican a Dios y a las criaturas por modo de analogía, o sea de proporción, que, tratándose de nombres, puede ocurrir de dos maneras: o porque muchos términos guardan proporción con uno solo, v.gr., el término *sana*, que se aplica a la medicina y a la orina—porque ambas cosas dicen orden y guardan proporción con la salud del animal, una como signo y otra como causa—, o bien porque uno guarda proporción con otro, como el mismo término *sano*, que se aplica a la medicina y al animal, por cuanto la medicina es causa de la salud del animal. Y de este modo es como decimos algunas cosas de Dios y de las criaturas, en sentido no unívoco ni puramente equívoco, pues, según hemos dicho, no podemos denominar a Dios más que por las criaturas. Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como a principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres.

Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado, como el término *sano*, aplicado a la orina, significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina designa la causa de la misma salud.

Es de notar cómo se insiste en la idea de “proporción” como esencial a la analogía, al menos cuando se trata de adscribir los mismos nombres a Dios y a las criaturas. No obstante, la presencia de un *primer analogado* nos hace pensar en la llamada *analogía de atribución*<sup>26</sup>. Ahora bien: en la analogía de atribución, según vimos, los nombres se predicán de los demás analogados por su relación con el primero. Y Santo Tomás nos dice cuál es la relación que hace posible aquí la atribución: se trata de la relación de causa a efecto: los mismos nombres se predicán de Dios y de las criaturas en tanto que Dios es principio y causa de la criatura. Pero el ejemplo puede llevarnos a confusión: *saludable* se dice propiamente del cuerpo —el cual sería aquí entonces el *primer analogado*— y sólo impropriamente de la medicina y de la orina. Ahora bien, se dice de la medicina sólo en tanto que esta es causa de la salud; llevados por esta “analogía” (en el sentido originario del término ‘analogía’) ¿No sería natural pensar que las perfecciones —bueno, sabio, justo— se dicen propiamente de las criaturas —siendo entonces la criatura el primer analogado— y sólo impropriamente de Dios en tanto que causa última de todas las perfecciones? Y más aún: ¿No habría entonces que predicar de Dios cosas tan absurdas como “rojo”, “verde”, “soluble en agua” etc. en tanto que Él es la causa última y principio de estas perfecciones en las criaturas? Santo Tomás considera este problema en la *Suma Teológica*, I, q. 13, art. 6. En la primera objeción nos dice:

Parece que nuestros nombres se aplican a las criaturas antes que a Dios.

1. Porque como según el Filósofo, las palabras son signos de los conceptos, de la manera como conocemos las cosas así las denominamos. Pero nosotros conocemos a las criaturas antes que a Dios. Luego los nombres que le aplicamos convienen a ellas antes que a Él.

Y después de exponer esta y otras objeciones responde:

Todos los nombres que analógicamente se aplican a muchos, necesariamente se les aplican en virtud de alguna relación que tienen con una misma cosa, por

lo cual ésta entra en la definición de todos ellos; y puesto que el concepto que el nombre significa es la definición, como dice Aristóteles, es forzoso que el nombre recaiga, ante todo, en la cosa que entra en la definición de las demás, y después en las otras, según el orden con que, en más o menos, se acerquen a la primera. Por ejemplo, el término sano, que se aplica primeramente al animal, entra en la definición del *sano* que se aplica a la medicina, por ser causa de la salud del animal, y en el *sano* que se aplica a la orina, porque es indicio de salud.

Por consiguiente, los nombres que se dicen de Dios en sentido metafórico, antes se aplican a las criaturas que a Dios, porque aplicados a Dios no significan más que tiene algún parecido con las criaturas; pues así como el verbo *reír*, aplicado a una pradera, no significa más que, cuando se cubre de flores, se parece en lo placentero al hombre cuando ríe, con semejanza de proporción, así también el nombre de *león* aplicado a Dios no significa más que Dios despliega en sus obras un vigor parecido al que pone el león en las suyas. Por donde se ve que en el significado de los nombres metafóricos tal como se aplican a Dios, se incluye el significado que tienen aplicados a las criaturas.

Esta misma razón podría valer para los nombres que se aplican a Dios en sentido no metafórico si únicamente se le aplican en sentido causal, como han querido algunos, pues en tal caso decir que *Dios* es bueno equivaldría a decir que es *causa de la bondad de las criaturas*, y, por tanto, el término bueno incluiría en su concepto la bondad de la criatura, y se diría de ella antes que de Dios. Pero hemos demostrado que estos nombres no designan solamente la causalidad divina, sino también su esencia, y por esto, al decir que Dios es bueno y sabio, no sólo expresamos que es causa de la sabiduría o de la bondad, sino que estas cosas preexisten en él de modo más elevado. Pues, según esto, se ha de sostener que, en cuanto a la cosa significada por el nombre, se dicen de Dios antes que de las criaturas, porque las perfecciones que expresan derivan de Dios a las criaturas; pero en cuanto a la aplicación del nombre, primero las aplicamos a la criaturas, porque las conocemos antes, y por ello su modo de significar es, según hemos dicho, el que compete a las criaturas<sup>27</sup>.

El sentido fundamental de *causalidad* aquí implicado es el de “causa ejemplar”. Pero aún hacen falta algunas precisiones más; veamos mientras tanto qué es lo que tenemos ganado hasta ahora. Hay términos que se aplican propiamente a la criatura y sólo *metafóricamente* a Dios: león, en tanto que hace referencia al hecho

de que la fuerza que manifiesta Dios es sus obras es comparable —guardando las debidas *proporciones*— a la fuerza que manifiesta un león en las suyas. Pero el término se aplica *propriamente* al león, y sólo *metafóricamente* a Dios. Casi que podríamos decir que, en este caso, el primer analogado es el león, de no ser porque parece tratarse de una analogía de proporcionalidad metafórica (ya que la analogía metafórica es considerada tradicionalmente de proporcionalidad) y el término “primer analogado” hace referencia preferentemente a la analogía de atribución. Dios propiamente no es león, a pesar de que las criaturas son semejantes a Dios<sup>28</sup>; pero ¿no acabamos de leer en la cita anterior que todas las perfecciones derivan de Dios a las criaturas y que se encuentran en él como causa ejemplar? “León”, “piedra” son perfecciones —concretamente, formas sustanciales—. ¿No habría que decir entonces que Dios es león, o que es piedra? Santo Tomás discute específicamente este último caso:

Hay nombres que significan las perfecciones procedentes de Dios de modo tal, que en su mismo significado va incluido el modo tan imperfecto con que las participa la criatura; por ejemplo, el término *piedra*, que significa una cosa material; y estos nombres no se pueden atribuir a Dios más que en sentido metafórico. Pero hay otros que significan las mismas perfecciones en absoluto, sin que se incluya modo alguno de ser participadas, como *ser*, *bueno*, *viviente* y otros parecidos, y éstos se atribuyen con propiedad a Dios<sup>29</sup>.

‘León’ o ‘piedra’, entonces, no pueden decirse de Dios, porque forma parte esencial de su significado una imperfección: el *modo imperfecto* en como las criaturas reciben las divinas perfecciones; modo imperfecto que es esencial a la naturaleza de la criatura: el león o la piedra son esencialmente criaturas hilemórficas, Dios, en cambio, no es compuesto de materia y forma; pero para el caso sería lo mismo decir que Dios es ángel: es parte de la significación del término ‘ángel’ un modo defectuoso de atribución de las perfecciones que emanan de Dios: ‘ángel’ es esencialmente una criatura cuya existencia no coincide con su esencia, un *ens ab alio*; esta imperfección —esta *privación* de la suprema perfección— no cuadra con la naturaleza perfectísima

de Dios; por lo tanto no puede decirse que Dios sea ángel, o piedra o león, a no ser que hablemos en sentido metafórico.

En cambio hay otras perfecciones cuya naturaleza no supone privación alguna; éstas pueden –y deben– aplicarse a Dios, aunque en un sentido “más excelente” que aquél en el que pueden atribuirse a las criaturas –siendo este último sentido *derivado* de aquél–. Para empezar, todos los *trascendentales* serían propiamente aplicables a Dios: Dios es *Ente*, es *Uno*, es *Algo*, es *Verdadero*, es *Bueno* –también, podríamos añadir, es *Bello* (*pulchrum*), aunque esta determinación se añade sólo posteriormente a la lista de los trascendentales–.

Pero, además de los trascendentales, habría que predicar de Dios ciertas perfecciones comunes a los grados superiores de la jerarquía ontológica: Dios es *viviente*, por ejemplo; ahora bien, *viviente* no es un trascendental: su extensión no coincide con la de ente, pero es una perfección común a los grados superiores de la jerarquía de los entes: animales, hombres, ángeles... es de suponer entonces, dado que la semejanza divina es mayor en estos niveles, que Dios sea *viviente*; así mismo, entender y querer –entendimiento y voluntad– son perfecciones comunes a los grados superiores de la jerarquía ontológica, luego, es de suponer también que Dios es entendimiento y es voluntad; como se dice también que Dios es amor –un accidente propio de los grados superiores de dicha jerarquía–.

Todas las perfecciones están entonces en Dios, aunque en un sentido *eminente*, es decir, en un sentido más elevado, más perfecto, más propio que el que se halla en la criatura<sup>30</sup>

Pero ¿Cómo pueden predicarse de Dios estas perfecciones? La predicación parece suponer cuando menos una diferencia entre la quiddidad que se predica y la existencia efectiva de una realidad que la posea formalmente. La existencia, sabemos, no es para Santo Tomás una quiddidad, sino el *esse* que le adviene a ésta desde el exterior. *Justo*, *sabio*, etc., suponen un sujeto; (igual que *viviente*, *amoroso*, y otras cosas semejantes, pues ninguna de estas es sustancia). Además, *viviente* y *amoroso* son conceptos diferentes: su definición no es la misma;

¿Cómo pueden predicarse todas estas cosas de Dios que es pura existencia, acto puro del ser?

Santo Tomás dedica en la *Suma Teológica* lo mejor de su arte dialéctica a dilucidar estas cuestiones: discute, por ejemplo, si pueden aplicársele nombres a Dios (I, q 13, art. 1) y concluye que los nombres pueden aplicársele a Dios, aunque no significando su esencia, como sucede cuando aplicamos nombres a las criaturas –ya que los nombres significan las criaturas *mediante* la idea que de ellas tenemos y que expresa su esencia–; no podemos significar con ellos la esencia divina, precisamente porque no *conocemos* esta esencia, pero conocemos a Dios –nos dice– “en tanto que su principio” (en tanto que principio de las perfecciones de las criaturas a las que alude el nombre). También podemos preguntarnos con qué derecho aplicamos nombres *concretos* a Dios: el Todopoderoso, el Creador; o abstractos: Bondad, Amor, Sabiduría; siendo que Dios no es una formalidad abstracta como lo es la bondad o la sabiduría de las criaturas, ni un ser concreto, es decir, un *compuesto* (de materia, forma y existencia, o simplemente de forma y existencia). Responde que usamos los nombres concretos para designar su sustancia y perfección (aunque en las criaturas la sustancialidad es siempre compuesta), y los nombres abstractos para significar su simplicidad (por ser los abstractos simples).

Pero ¿es que puede aplicarse sustancialmente un nombre a Dios? y aún más: ¿cómo es posible que, proviniendo este nombre de las criaturas, pueda aplicarse en un sentido *literal*, y no metafórico? En los artículos 2 y 3 de la misma cuestión 13 responde afirmativamente a ambos interrogantes: los nombres de Dios *designan* la divina sustancia, y no meramente una *remoción* (palabra que aludiría a una vía negativa: un conocimiento de Dios mediante la negación de imperfecciones: por ejemplo: Dios *no es* una sustancia inanimada)<sup>31</sup>. Santo Tomás, en cambio, afirma que estas perfecciones han de entenderse en un sentido positivo; y que este sentido es, además, *literal*, no metafórico.

Aquí habría sin embargo un serio problema para la arquitectura lógica del sistema: Según veíamos líneas más arriba, Santo Tomás nos dice en el mismo artículo 2 de la cuestión 13 que

la atribución a Dios de nombres que significan –para nosotros– las perfecciones de las criaturas, no equivale solamente a decir que Dios sea la *causa* de estas perfecciones en las criaturas; pues de otro modo habría que decir de Dios que es propiamente, no sólo Bueno, Sabio, Omnipotente, sino también Cuerpo, Blanco, Negro, Soluble en agua (en tanto que causa de la blancura, la negrura, la corporeidad o la solubilidad)<sup>32</sup>. Sin embargo, Santo Tomás no es capaz de decirnos qué cosa queremos decir cuando decimos que Dios es *propiamente* bueno, y no solo causa de la bondad en las criaturas, o propiamente sabio, o propiamente viviente, y no mera causa de la sabiduría o la vida de las criaturas: *si viviente, sabio, misericordioso*, etc. son palabras cuyo sentido está mediado por una idea en la mente, idea que corresponde a una formalidad, ¿Qué quiere decir exactamente que Dios es todas estas cosas, pero en *otro* sentido? Resulta que este sentido no puede ser sentido alguno: no puede ser ninguna *quiddidad*, sino sólo la desnuda existencia de la causa primera: dado que Dios es pura existencia, todas estas palabras no designarían otra cosa que esta pura existencia en *tanto que causa* u origen de la sabiduría o de la bondad de las criaturas; pero cuando Santo Tomás nos dice que, además, estos atributos han de ser aplicados propiamente a Dios ¿Qué significa aquí *propiamente*? Cualquiera nombre que se le atribuya a Dios solo podría significar, en último término, su mismo ser; que no es otra cosa que su pura existencia.

En la artículo 4 de la misma cuestión 13 se discute acerca de si los nombres que se aplican a Dios son sinónimos. La objeción primera dice que, al parecer, los nombres que se aplican a Dios son sinónimos, pues sinónimos son todos los nombres que significan lo mismo; Santo Tomás responde en el cuerpo del artículo:

...Los nombres que se aplican a Dios con propiedad no son sinónimos. Sería esto fácil de comprender si opinásemos que estos nombres tienen por objeto limitar algo en Dios o designar su relación de causa respecto a las criaturas, pues así se vería que a los diversos conceptos de estos nombres corresponderían las diversas cosas eliminadas o los diversos efectos connotados. Pero si, como hemos dicho, estos nombres, aunque de modo imperfecto, significan la substancia divina, no

cabe duda, por lo que llevamos dicho, que corresponden a conceptos distintos, ya que la idea significada por un nombre es el concepto que el entendimiento se forma respecto de la cosa a la que tal nombre se aplica. Pues, como nuestro entendimiento conoce a Dios por las criaturas, forma para conocerle conceptos proporcionados a las perfecciones derivadas de Dios a ellas, perfecciones que en Dios preexisten en estado de unidad y simplicidad, y que en las criaturas se reciben en el de multiplicidad y división. Luego así como a las diversas perfecciones de las criaturas corresponde un principio único y simple, que las criaturas representan en forma múltiple y varia, así también a los varios y múltiples conceptos de nuestro entendimiento corresponde un objeto del todo simple, si bien conocido por medio de ellos de un modo imperfecto. Por tanto, aunque los nombres que se atribuyen a Dios significan una sola realidad, no son sinónimos, porque la significan bajo muchos y diversos conceptos.

Los diferentes nombres aplicados a Dios significan la diferente manera en que las criaturas pueden relacionarse con la causa primera, en tanto que su causa. Designan una diferente relación *desde* las criaturas a Dios; pero su diferencia sólo puede mantenerse *en el plano de las criaturas*; ellos designan, por decirlo así, diferentes *vías de acceso* a Dios desde las *criaturas*; pero una vez que llegamos a Dios, la diferencia desaparece como desaparecen los ríos en el seno del océano. Todas las diversas perfecciones en Dios serían una y la misma, y por lo tanto, a pesar de lo que diga Santo Tomás, terminan designando la misma cosa. El sentido *propio* de atribución de estos nombres a Dios, es en realidad un sentido *relativo*; y no designaría otra cosa –en contra de las intenciones de Santo Tomás– que el hecho de que Dios es la *fente primera* de todas estas perfecciones en las criaturas: los nombres se atribuirían así impropriamente a Dios, como se atribuye lo saludable a la medicina o al alimento. La analogía resultaría entonces, para emplear el lenguaje de la tradición, una analogía de atribución impropia, o –quizá– una analogía de proporcionalidad *metafórica*.

Para terminar, quisiera referirme brevemente a la noción de participación, para pasar luego a la cuestión planteada al principio del presente trabajo: la posibilidad del *sentido* del lenguaje teológico –una vez admitida la absoluta simplicidad de Dios–.

La noción platónica de participación tiene, al parecer, bastantes puntos en común con la noción de analogía tal y como ésta se ha empleado, según vimos, a partir de la Edad Media. Los hombres prisioneros de la *δόξα*, según Platón, confunden continuamente las cosas bellas con la belleza en sí misma; las ideas con los entes sensibles —como los prisioneros de la caverna confunden las sombras proyectadas sobre la pared con las cosas reales—. En verdad, para Platón, las cosas sensibles no son auténticos entes, sino simulacros, copias —*analogados* me gustaría decir— de los verdaderos entes: las ideas. Sólo la belleza en sí es verdaderamente bella: es el *primer analogado* de las cosas bellas; estas últimas lo serían sólo por su relación a la belleza misma. En Platón, esta relación se llama *participación*; pero participación es sólo una palabra y cuando tratamos de darle sentido en este contexto nos vemos en problemas: si consiste en una cierta semejanza entre el modelo y la copia ¿hay entonces algo que es *lo mismo* en ellas y por lo cual son semejantes? Si el hombre lo es porque se *asemeja* de algún modo a la idea de hombre ¿no es esta semejanza algo común entre ambos, y por lo tanto una tercera cosa que requerirá a su vez de una semejanza entre ella y las cosas que asemeja? El argumento del *tercer hombre* al que alude Aristóteles en el libro primero de la *Metafísica* al criticar la teoría platónica de las ideas *separadas*, apunta en esta dirección. Nos encontramos ante las aporías de la participación: las mismas que la teoría hilemórfica del aristotelismo intentaba superar.

Santo Tomás, como buen seguidor de Aristóteles, rechaza toda separación de las formas con respecto a las entidades informadas: el ser concreto, existente, es un compuesto de materia, de forma y del *esse*, o —en el caso de los ángeles— de forma y de existencia recibida *ab alio*. Pero ninguna forma de los seres hilemórficos<sup>33</sup> es algo que pueda existir separada de la materia; como tampoco ninguna forma angélica es algo por ella misma y, a la vez, una esencia participada en otra cosa. Donde Santo Tomás deja de lado su aristotelismo es a la hora de tratar del ser divino: Dios es él mismo y, a la vez, todas las cosas participan de él; es acto puro de existencia que no difiere de su formalidad, y a la vez es —*en forma participada*— todas

las perfecciones realizadas en la criatura, incluida la misma existencia de ésta; si bien de modo *eminenter*, proporcionalmente distinto. ¿No cabría plantear aquí algo *análogo* al argumento aristotélico del *tercer hombre*?

No se ha pretendido negar aquí toda posible significación al lenguaje que habla de Dios, sino sólo mostrar su carácter problemático y mostrar, también, cómo Santo Tomás se halla muy lejos de resolver los problemas inherentes al mismo. Tal significación se revelaría, quizá, en lo que los seres humanos hacen con estas palabras, en el papel que desempeña en sus vidas: el lenguaje que adscribe perfecciones a “Dios” —y aún el término mismo en todo lo que tiene de antropomórfico— bien podría tener carácter metafórico: tomarlo literalmente sería tan absurdo como tomar literalmente una metáfora o asimilar la poesía a la ciencia. La experiencia religiosa no se hallaría entonces muy lejos de la experiencia estética: el gozo ante el hecho de que simplemente algo sea y quizá —como quería Wittgenstein— la experiencia de sentirse absolutamente a salvo. Mas allá de esto, si hemos de creerle a los místicos de todos los tiempos, solo quedaría el silencio.

## Notas

1. Santo Tomás: *Summa Theologica*, I, q. 13, art. 5, c. Esta y todas las citas de la *Suma Teológica* han sido tomadas de la versión castellana publicada la B.A.C., Madrid, 1964 (edición bilingüe).
2. Además, como se verá, el sentido en el que Aristóteles usa la palabra *analogía* no coincide en toda su extensión con el sentido que adquiere esta noción en el pensamiento escolástico; de hecho no la usa ahí donde alguien familiarizado con las discusiones escolásticas sobre la analogía del ente esperaría encontrarla: al referirse a los diversos sentidos en que se dice el ser.
3. *Ibid.* Loc. cit.
4. Pero ya en el platonismo y el neoplatonismo podríamos encontrar algo *análogo* (otra vez esta palabra): la simplicidad del Bien o del Uno, que estarían más allá de toda definición.
5. “Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por medio de las criaturas”. Estas palabras de San Pablo —citadas por Santo Tomás en el pasaje de

*Summa Theologica* que aparece al principio del presente artículo (I, q. 13, art. 5, c.)— se encuentra en la *Epístola a los romanos*, I, 20.

6. La idea que está detrás de esta comparación es precisamente la de *participación*, como veremos.
7. Platón: *República*; Libro VI. En: *Platón: Diálogos*; Porrúa, México, 1989.
8. Cf. Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*; Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1975; artículo: *Analogía*.
9. En estos casos hay siempre una *razón* de proporcionalidad: en el presente caso la razón es 1/2.
10. Sigo a Abagnano en este punto: junto a este sentido propio y originario señala otro: “el sentido de extensión probable del conocimiento mediante el uso de semejanzas genéricas que se pueden aducir entre diferentes situaciones”. Señala además que Platón y Aristóteles lo utilizaron en el primer significado; que en el segundo significado el término se ha utilizado en la filosofía moderna y contemporánea y que “el uso medieval del término sirve de transición entre uno y otro significado” (Nicola Abbagnano: *Diccionario de Filosofía*, Fondo de Cultura Económica, México, 1963. Artículo: *Analogía*).
11. Y las tinieblas sensibles son a la ignorancia como la luz es al conocimiento: se trata, en ambos casos, de una razón de mayor o menor distinción.
12. Aristóteles: *Metafísica*, Gredos, Madrid, 1970, versión de Valentín García Yebra; libro H(1048a). El subrayado es mío.
13. Aquí estaría ya sugerida la idea de una posible extensión del conocimiento por una vía que podemos llamar *oblicua*: un acceso no directo sino mediado por comparaciones, por similitudes con otros órdenes.
14. En la *Ética a Nicómaco* se encuentra otro pasaje donde Aristóteles emplea el concepto de proporción, a la hora de tratar de la noción de justicia a la que considera un tipo de igualdad: “Puesto que el carácter de la injusticia es la desigualdad y que lo injusto es lo desigual, se sigue de aquí claramente que debe haber un medio para lo desigual. Este medio es la igualdad (...) Luego si lo injusto es lo desigual, lo justo es lo igual; esto lo ve cualquiera sin necesidad de razonamiento; y si lo igual es un medio, lo justo debe ser igualmente un medio. Pero la igualdad supone, por lo menos, dos términos. Es una consecuencia no menos necesaria que lo justo sea un medio y una igualdad con relación a una cierta cosa y a ciertas personas. En tanto que medio es el medio entre ciertos términos que son el más y el menos; en tanto que igualdad es la igualdad entre dos cosas; en fin, en tanto que justo se refiere a personas de cierto género. Lo justo implica, por tanto, necesariamente cuatro elementos por lo menos, puesto que las personas a las cuales lo justo se aplica son dos; y las cosas en las que se encuentra lo justo son igualmente dos. La igualdad es aquí la misma para las personas que para las cosas en que ella se encuentra. Quiero decir que la relación en que están las cosas es también la relación de las personas entre sí. Si las personas no son iguales, no deberán tampoco tener partes iguales. Y de aquí las disputas y reclamaciones cuando aspirantes iguales, no tienen partes iguales; o cuando no siendo iguales reciben, sin embargo, porciones iguales.” Aristóteles, *Moral a Nicómaco*, versión de Patricio Azcárate. Espasa-Calpe, México, 1990, libro V, cap. 3, (1131a).
15. “En efecto, sólo tienen de común la denominación; pero su definición esencial es diferente bajo esta denominación; porque si se quisiera definir lo que hace que ambos sean animales, se hará una definición idéntica para ambos.” Aristóteles: *Categorías*, sección primera, cap. 1; Porrúa, México, 1982, p. 23. (1a )
16. *Ibíd.*, p.23. (1a)
17. Aristóteles: *Metafísica*, G, edic. citada (1003a-1003b).
18. Curiosamente, el ejemplo que Aristóteles asimila al del Ente —el de lo sano— se tomará después como ejemplo típico de analogía de atribución impropia; mientras que el caso del Ente será considerado como de atribución propia.
19. Aristóteles llega a admitir —inmediatamente después del pasaje que acabamos de citar— que incluso el no Ente es en algún sentido: la privación del ser en cualquiera de sus formas afirmativas es ella misma una forma del ser.
20. Un ejemplo “análogo” se encuentra en la *Ética a Nicómaco*, I, 6, (1096a) , en relación al concepto de bien: “Añadamos que el bien puede presentarse en tantas acepciones diversas como el ser mismo; y así, el bien en la categoría de la sustancia es Dios y la inteligencia; en la categoría de la cualidad es la virtud; en la de la cantidad es la medida ; en la de la relación es lo útil; en la del tiempo es la ocasión; y en la de lugar es la posición regular; y lo mismo sucede con todas las demás categorías.”(E-dic. cit.) El término ‘bueno’ —considerado posteriormente uno de los ‘trascendentales’ adquiere, como el término ‘Ente’ un sentido distinto según las diversas categorías.
21. En el sentido más tradicional del término “analogía”: el ser de la sustancia es al ser del accidente

- como la sanidad del cuerpo es a la sanidad de la medicina.
22. Y concretamente de una analogía de atribución *extrínseca*, mientras que la analogía propia del ente será considerada por algunos (Suárez) de atribución *intrínseca*. Tengo reservas con respecto a esta distinción que no me parece suficientemente precisa. Y no sólo en lo que respecta a estas especies de la analogía de atribución: creo que los límites entre analogía de atribución y analogía de proporcionalidad son bastante imprecisos.
  23. Aunque podríamos hablar aún aquí de cuatro términos: dos realidades y dos sentidos diferentes del mismo nombre.
  24. Sigo en esta exposición fundamentalmente a Ferrater Mora (Diccionario de Filosofía, loc. cit), y a la exposición que se encuentra sobre el tema de la *Analogía Entis* en la obra de Ángel González Álvarez Tratado de Metafísica; Gredos, 19..., p.p. 176-186.
  25. No todos los autores, sin embargo, estarían de acuerdo en esto: González Álvarez hace notar que, en la discusión sobre la analogía entis suscitadas entre las escuelas del cardenal Cayetano y del jesuita Francisco Suárez, "Cayetano y Suárez estaban de acuerdo en la modalidad intrínseca de la analogía metafísica. Sucedió, empero, que a los ojos de Cayetano la analogía de atribución era necesariamente extrínseca, por lo que la analogía del ente sólo podría ser de proporcionalidad propia. Suárez, por el contrario, no ve en la analogía de proporcionalidad más que pura metáfora y, por lo tanto, extrínseca, y, en consecuencia, la analogía del ente sólo puede ser de atribución.
  26. Y no deja de ser curioso que el ejemplo aquí aducido para explicar la atribución de los mismos nombres a Dios y a las criaturas sea el de una *analogía de atribución extrínseca*: se trata del mismo ejemplo de Aristóteles, aunque un poco modificado.
  27. *Summa Theologica*, I, q.13, art. 6, c.
  28. Pero esta semejanza no es bidireccional: aunque las criaturas se asemejan a Dios, Dios no se asemeja a las criaturas: cf. *Suma Teológica*, I, q. 4, art. 3, ad 4.
  29. *Suma Teológica*, I, q. 13, art. 3. ad 1.
  30. Ferrater Mora dice refiriéndose a la noción de 'eminente' (Diccionario de Filosofía, edic. cit, artículo: *Eminente*): "es la (perfección) que tiene el sujeto cuando la posee del modo más perfecto. A su vez, la perfección eminente puede ser entendida eminentemente formalmente y eminentemente virtualmente." Perfecciones como 'león' o 'piedra' sólo podrían atribuirse a Dios en un sentido *virtualmente eminente*—en tanto que causa ejemplar—; pero no *formalmente eminente*, pues Dios no es piedra ni es león.
  31. El rabbi Moisés (Maimónides) —como lo llama Santo Tomás—, sostenía que cosas como "viviente" predicadas de Dios, más que afirmar algo positivo de él removían imperfecciones: 'Dios vive' significaría entonces: 'Dios no es una cosa inanimada'. 'Dios es bueno' significaría por su parte: 'Dios no es malo'. Santo Tomás rechaza este punto de vista.
  32. O que, en el espíritu del rabbi Moisés, se pudiera decir que Dios es cuerpo, significando con ello que *no es como la materia prima, mera potencialidad* (vía negativa).
  33. Con la única excepción del alma humana, que es a la vez sustancia y forma del cuerpo —y que plantearía problemas análogos a los que plantea la noción de participación—.

## Bibliografía

- Aquino, Santo Tomás de. *Summa Theologica*, edición bilingüe. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1964.
- \_\_\_\_\_. *El Ente y la Esencia*. Buenos Aires: Aguilar, 1957.
- Aristóteles. *Metafísica*, versión de Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Categorías*. En *Tratados de Lógica (El Organon)*. México: Porrúa, 1982.
- Gilson, Etienne. *Le Thomisme, Introduction a la philosophie de Saint Thomas D'Aquin*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1965.
- Platón. *La República*. En *Diálogos*. México: Porrúa, 1989.
- González Álvarez, Ángel. *Tratado de Metafísica*. Madrid: Gredos.