

## LA ANALOGÍA ENTRE DIOS Y LAS CRIATURAS SEGÚN STO. TOMÁS

I. El tema de que aquí vamos a ocuparnos es, a no dudarlo, uno de los centrales en la filosofía de Sto. Tomás de Aquino. Su importancia radica no sólo en el interés que pudiera tener para la filosofía de la religión, sino, de modo muy principal, en que él nos abre el acceso hacia la esencia profunda, y nos muestra los límites, de la metafísica tomista, que se mueve entre dos órdenes, el de la materia prima y el de Dios, que rebasan el conocimiento, sea cual fuere el grado de éste. Por su intermedio, nos será fácil comprender, además, el porqué del carácter de la gran metafísica tradicional, legado velada o manifiestamente a todas las posteriores. Ésta tiene como objeto propio a los entes o al ser, si bien sólo en cuanto "aspecto" de los entes, o, cuando mucho, a un concepto abstracto del ser, ya perfecto o ya imperfecto (como ocurre con el *ens ut participium* de Cayetano), que, en último resultado, no hace sino "entificarlo". Porque, de hecho, así se trate del *esse ut actus* de Sto. Tomás y no ya del mero *esse in actu*, éste no puede darse sino como una co-presencia —inaccesible directamente a la percepción o al juicio—, que tiende a ser ocultada por las presencias que lo participan y nos hacen frente. Y basta esto para que el *actus essendi*, el acto primero de todo acto y de toda perfección, esté siempre en peligro de quedar reducido al rango de "aspecto", de "ingrediente" y, al fin de cuentas, de una cosa más. ¡Cuán fácil vemos, en efecto, aparecer bajo la pluma de Egidio Romano el término *res* aplicado al *esse*! Pero, si por el contrario se intenta captar no una abstracción, sino al ser en su pureza y en su patentización directa, al *esse* inocultable por no entrar en composición con potencia alguna, la metafísica topa con el borde de su frontera última; pues ese ser es el Ser divino mismo, el *Ipsum esse subsistens*, el *samad* de Avicena,<sup>1</sup> el cual, dada la riqueza de su *virtus*, no es comprensible; desborda todos nuestros conceptos, aunque le "toquen" de alguna suerte, como por una mirada oblicua y refleja, que atendiendo a unos aspectos deja escapar otros. He aquí una de las principales causas del puesto privilegiado que ocupa la analogía en la metafísica de Sto. Tomás. Pues, ateniéndonos a su verdadero espíritu, es sólo mediante la tensión entre el Ser divino y el creado que se nos muestra el *esse*, no como algo meramente implícito, como un "aspecto" o un acto secundario, sino

<sup>1</sup> Sobre el ser divino en Avicena, véase A. M. Goichon, *La distinction de l'essence et de l'existence d'après Ibn Sina*, Desclée de Brouwer, Paris, 1937; págs. 343-374.

como el fundamento de toda presencia. Y la analogía, justamente, habrá de ponernos frente a esta tensión y frente a ese "*atingere per similitudinem*" que le sirve de base racional y a la vez señala el reducido campo de la metafísica tradicional.<sup>2</sup>

Pero antes de seguir adelante, digamos unas cuantas palabras acerca de cuál habrá de ser nuestra manera de tratar dicho tema. Nadie desconoce seguramente la multitud de problemas doctrinales, históricos y exegéticos que plantea. Las obras de referencia remontan hasta la época de los primeros comentaristas de Sto. Tomás. Aquí, por lo pronto, no vamos a insistir en cuáles sean ellos; pero sí hemos de señalar que es precisamente su índole peculiar la que nos impone un determinado método para llegar a su solución. Baste un ejemplo bien convincente y no menos sabido. La cuestión primera de saber cuál sea la verdadera y más profunda naturaleza de la analogía que se establece entre Dios y las criaturas no obtiene una respuesta uniforme por parte de Sto. Tomás. Atendiendo a sus textos mismos, es posible comprobar la existencia de una serie de diferencias y de una variedad de matices que no son conciliables fácilmente. Pero la dificultad estriba en que no podemos, como podría ocurrirnos a primera vista, explicar esas vacilaciones como si se trataran de otras tantas etapas de una evolución de su pensamiento; pues la variación no se apega a un curso rígido de desarrollo temporal, ni se presenta en obras cronológicamente ordenadas. Dentro de una misma obra, todo parece indicar unas veces —limitándonos a lo esencial— que se concede la preferencia a una analogía con determinadas características y otras a una distinta. ¿Es que coinciden en el fondo? ¿Contiene la una a la otra virtualmente?

Esto por un lado; pero, si en busca de alguna luz, acudimos al pensamiento de los inmediatos seguidores de Sto. Tomás, las cosas se complican más aún. Las posturas de un Cayetano o de un Silvestre de Ferrara, para no citar sino a los más destacados, no coinciden, y su rigurosa fidelidad a las concepciones de su maestro común es muy dudosa y discutible en muchos puntos. La metafísica tomista no sólo sufre desarrollos, sino también enriquecimientos que repercuten sobre la doctrina entera de la analogía. Todavía, sin embargo, está por escribirse una historia completa de las vicisitudes de dicha doctrina. ¿Cómo proceder, pues, dadas esas condiciones? El punto de referencia no nos falta ciertamente. En todas estas variaciones a que hemos aludido hay ciertos elementos que se repiten constantemente desde los primeros escritos de Sto. Tomás hasta los últimos; si bien, por lo que toca principalmente a su primera época de producción, entran muy a menudo en conflicto con otros. De ellos, empero, se desprende una visión clara de lo que sea la analogía entre Dios y las criaturas, y a partir de aquí se abrirá la posibilidad

<sup>2</sup> *Quodl.* 10, art. 17, ad 1: "... et talis proportio sufficit ad hoc quod intellectus noster videat divinam essentiam attingendo, non comprehendendo".

de juzgar de los otros y de trazar, tal vez, los lineamientos de su explicación última. En el presente artículo nos limitaremos a someter a la consideración de los lectores esa visión tal como la hemos obtenido, tomando como centro las exposiciones maduras de la *Summa Teológica* y agrupando en torno suyo todos los demás pasajes pertinentes más tempranos.

2. "Los [nombres] que se dicen de Dios y de las otras cosas, se predicán no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, esto es, según un orden o relación a algo uno."<sup>3</sup> En estas pocas líneas de la *Summa contra Gentiles* se encierra, puede decirse, lo esencial del asunto que nos ocupa. Por lo pronto, es posible advertir que la predicación analógica se hace depender aquí de una relación o proporción, que es lo fundamental, cualquiera que sea el nombre con que se la designe. Pero, antes de detenernos en la consideración de la compleja naturaleza que exhibe en este preciso caso, es necesario aclarar lo que Sto. Tomás entiende por ese "*aliquid unum*" que entra como término de la relación. Es curioso comprobar hasta qué punto fallan, por lo que toca a esta cuestión, numerosos estudios, envolviendo de obscuridades y falsos problemas lo que en Sto. Tomás se nos presenta bien definido. Pongamos un ejemplo ya clásico: la medicina es sana, por ser causa de la salud del animal, es decir, por tener cierta relación, pero no con el animal mismo simplemente, sino con la *salud del animal*. Lo "algo uno" no es un analogado simplemente; es aquello que le *pertenece "proprie"* sólo a él, según su concepto propio, y que, se le atribuye intrínsecamente, *essentialiter*.<sup>4</sup> Por eso, precisamente, es *unum numero*; porque al otro analogado no le corresponde sino *causaliter*, extrínsecamente.<sup>5</sup> De otra manera lo que tendríamos sería una atribución unívoca: lo sano-causa sería otro numéricamente que lo sano-efecto, en tanto que su unidad sería de razón, no real.<sup>6</sup> Lo que no puede ser uno realmente, puede, con todo, serlo en el entendimiento.<sup>7</sup> El concepto o definición, pues, de lo que se atribuye propiamente al analogado principal y, por ende, este

<sup>3</sup> S. c. G., I, cap. 34.

<sup>4</sup> Cf. S. Theol., Ia, qu. 16, art. 6, corpore. No se confunda esta predicación *per essentialiter* (= *per proprietatem*) con la que tiene a Dios como sujeto. A la primera se opone una predicación *per causam*, a la segunda, como ya veremos, una *per participationem*. Véase S. Theol., Ia, IIae, qu. 31, art. 1, ad 1.

<sup>5</sup> Cf. S. Theol., Ia, qu. 13, art. 6, arg. 6.

<sup>6</sup> S. Theol., Ia, IIae, qu. 20, art. 3, ad 3: "... quando aliquid ex uno derivatur in alterum sicut ex causa agente univoca, tunc aliud est quod est in utroque; sicut cum calidum calefacit, alius numero est calor calefacientis, et calor calefacti, licet idem sit in specie. Sed quando aliquid derivatur ab uno in alterum secundum analogiam vel proportionem, tunc est tantum unum numero; sicut a sano quod est in corpore animalis, derivatur sanum ad medicinam et urinam; nec alia sanitas est medicinae et urinae quam sanitas animalis, quam medicina facit et urinae significat"; In Metaph., lib. 4, lect. 1, n<sup>o</sup> 536; "... per respectum ad unum, non quidem ad unum quod sit solum ratione unum, sed quod est unum sicut una quaedam natura".

<sup>7</sup> S. Theol., Ia, IIae, qu. 12, art. 3, ad 2.

mismo analogado, entran en la definición de lo que se atribuye *causaliter* al secundario, así como también entra la relación; ya que lo sano en cuanto aplicado a la medicina es, justamente, *aquello que causa la salud del animal*.<sup>8</sup> Cada uno de estos elementos es imprescindible para su entendimiento.

Ahora bien, toda vez que Dios y las criaturas tienen función de analogados, hay que admitir, según Sto. Tomás, que ese "*aliquid unum*" pertenece propiamente a uno de ellos y no está, por así decirlo, fuera de los dos.<sup>9</sup> A uno o a las otras tiene que convenirle propiamente lo análogo y no a una cosa distinta; puesto que sólo así se elimina la posibilidad de que hubiera algo anterior a Dios.<sup>10</sup> Él y las criaturas, por ende, no se relacionan con nada extraño a ellos mismos, sino entre sí, dado que ese "*aliquid unum*" representa simplemente, como hemos dicho, algo *del* analogado principal, algo propio, casi un "aspecto" de él, bajo cuya consideración lo tomamos. En esto radica la importancia de distinguir una *analogia unius ad alterum* de otra *plurium ad unum*. En el fondo, no se hace sino traducir y patentizar el hecho de que o bien lo analogado pertenece a uno de los analogados en cuestión o no le pertenece a ninguno, sea porque no se incluye entre ellas al principal o porque se considera separadamente a lo análogo.<sup>11</sup>

Queda por averiguar cuál es el sentido y alcance de la relación entre Dios y las perfecciones de las criaturas, o entre Él y las criaturas, para decirlo de modo más breve. Obviamente, "*proportio*" no se toma aquí en su significado primario, restringido al dominio de la cantidad e implicando una determinación cuantitativa; pues de entenderse así no habrá relación posible entre un orden creado y uno increado.<sup>12</sup> Recuérdese, además, en esta conexión, que Sto. Tomás distingue entre relaciones reales (*secundum rem*) y relaciones de razón (*secundum rationem*),<sup>13</sup> y que una y la misma relación no tiene siempre igual modalidad por lo que toca a ambos de sus extremos.<sup>14</sup> Esta distin-

<sup>8</sup> Cf. S. Theol., Ia, qu. 13, art. 6, corpore; art. 10, corpore; S. c. G., I, cap. 32; cap. 34.

<sup>9</sup> S. c. G., I, cap. 34: "... sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur sanum ut eius subiectum, medicina ut eius effecticum...".

<sup>10</sup> S. Theol., Ia, qu. 13, art. 5, corpore; De Pot., qu. 7, art. 7, corpore; I Sent., prol., qu. 1, art. 2, ad 2; II Sent., dist. 16, qu. 1, art. 1, ad 3.

<sup>11</sup> Tal como en el ejemplo de S. c. G., I, cap. 34, citado en la n. 9. Cf. I Sent., prol., qu. 1, art. 2, ad 2: "Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus RATIONEM entis et similiter substantia et accidens." Se trata, pues, de la *ratio entis*, no del *ens* que es propio, por ejemplo, de la substancia: *ens in se*. Véase Geiger, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, J. Vrin, Paris, 1953; págs. 275-278.

<sup>12</sup> De Pot., qu. 7, art. 11, ad 9: "... si proportio intelligatur aliquis determinatus excessus nulla est Dei ad creaturam proportio". Cf. S. Theol., Ia, qu. 12, art. 1, ad 4.

<sup>13</sup> Para una visión de conjunto del problema, véase: I Sent., dist. 26, qu. 2, art. 1, corpore; S. Theol. Ia, qu. 13, art. 7, corpore.

<sup>14</sup> S. Theol., Ia, qu. 13, art. 7, corpore: "Quandoque vero relatio in uno extremorum et res naturae, et in altero est res rationis tantum. Cf. I Sent., dist. 8, qu. 4, art. 1, ad 3. Cf. Arist., *Metaph.*, Δ, 15, 1021a 29: τὸ δὲ μεταρτητὸν καὶ τὸ ἐπιστητὸν καὶ τὸ διανοητὸν

ción, de origen aristotélico, es muy importante para nosotros; pues no es necesario que la relación entre Dios y las criaturas sea real recíprocamente; ya que eso sólo ocurre cuando la *relatio* tiene como fundamento real a la cantidad.<sup>15</sup> Cuando los términos de la relación pertenecen a planos totalmente distintos, no es posible que su relación sea real por lo que toca a ambos.<sup>16</sup> La presente relación se revela, en último resultado, como mixta.

Así, tenemos ya una relación mixta y dos analogados; pero ¿cuál es el primero? La respuesta no es sencilla, pese a todo lo que se pudiera suponer. Por lo pronto hay que distinguir cuidadosamente entre el orden del conocimiento y el orden de la realidad. En ciertos casos, el analogado principal es primero por lo que toca a ambos, en otros, siendo primero en un orden, es posterior en el otro. Ejemplo de lo primero es, para Sto. Tomás, la substancia y los accidentes, y de lo segundo el animal sano y la medicina sana.<sup>17</sup> ¿Cómo considerar, bajo esta perspectiva, la analogía de Dios y las criaturas? Dios, obviamente, es primero en el orden de la realidad. La causa es anterior al efecto, por eso la substancia es anterior a los accidentes y la medicina a la salud del animal.<sup>18</sup> Pero, además, es primero porque es preciso concebirlo como el ser más perfecto, y en el orden de la realidad lo más perfecto ha necesariamente de preceder a lo que es menos.<sup>19</sup> Sin embargo, al revés de lo que ocurre en el caso de la substancia, Dios es posterior en el orden del conocimiento. Aquí, su postura frente a las criaturas parece coincidir exactamente con la de la medicina frente a la salud del animal. En efecto, también Dios es conocido después que sus efectos, posteriormente, y por medio de ellos.<sup>20</sup>

Las consecuencias de lo anterior son fáciles de prever. Conociendo antes a las criaturas, las conceptuamos, y, por ende, les imponemos nombres, primero.<sup>21</sup> Nuestros conceptos de las perfecciones de las criaturas significan tales

τῷ ἄλλο πρὸς αὐτὸ λέγεσθαι πρὸς τι λέγονται· τό τε γὰρ διανοητὸν σημαίνει ὅτι ἔστιν αὐτοῦ διάνοια, οὐκ ἔστι δ' ἡ διάνοια πρὸς τοῦτο οὐ ἔστι διάνοια.

<sup>15</sup> *De Pot.*, qu. 7, art. 10, *corpore*: "... in illis tantum mutua realis relatio invenitur in quibus ex utraque parte est eadem ratio ordinis unius ad alterum: quod quidem invenitur in omnibus relationibus consequentibus quantitatem". Cf. Arist., *Metaph.*, Δ, 15, 1021a 27: Τὰ μὲν οὖν κατ' ἀριθμὸν καὶ δύναμιν λεγόμενα πρὸς τι παντα ἔστι πρὸς τι τῷ ὄψει ἔστιν ἄλλου λέγεσθαι αὐτὸ ὃ ἔστιν, ἀλλὰ μὴ τῷ ἄλλο πρὸς ἐκεῖνο.

<sup>16</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 7, *corpore*.

<sup>17</sup> *S. c. G.*, I, cap. 34.

<sup>18</sup> *S. c. G.*, I, cap. 34; *De Malo*, qu. 1, art. 5, ad 19; *S. Theol.* Ia, qu. 45, art. 6, arg. 1: "Quod enim est prius, est causa eius quod est post."

<sup>19</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 82, art. 3, ad 2: "Sed illud quod est prius simpliciter, et secundum naturae ordinem, est perfectius; sic enim actus est prior potentia". Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 85, art. 3, ad 1; *IIa IIae*, qu. 1, art. 7, ad 3; *IIIa*, qu. 1, art. 5, ad 3; *De Pot.*, qu. 7, art. 7, ad 3.

<sup>20</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 12, art. 12, *corpore*; *In De Div. Nom.*, cap. 7, lect. 4, n° 729: "Deus creaturas quidem per suam naturam cognoscit, nos autem Deum per creaturas."

<sup>21</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 6, *corpore*; *Comp. Theol.*, cap. 27; *De Verit.*, qu. 4, art. 1, *corpore*; *In Ep. ad Eph.*, cap. 3, lect. 4. El principio general es el siguiente:

perfecciones, según el modo en que las conocemos y en que se dan efectivamente en ella.<sup>22</sup> Tomando en cuenta estos factores, será más fácil percatarse de que si le atribuimos a la criatura estos conceptos, se los atribuimos *propriamente* y no en virtud de una relación sólo conocida posteriormente. En su definición no entra la relación con su Causa; puesto que pueden entenderse adecuadamente sin ella.<sup>23</sup> Un *accidente*, como la relación, es necesariamente posterior a su naturaleza y concepto;<sup>24</sup> ya que nada autoriza a suponer, como lo ha demostrado Krempel,<sup>25</sup> que en Sto. Tomás se dé una noción de relación trascendental.<sup>26</sup> Atendiendo, por ende, a semejante orden, la predicación analógica, predicación *per prius et posterius*,<sup>27</sup> se nos presenta con las siguientes características: lo que se predica (un concepto significando una perfección y su modo de significarla) se atribuye *proprie* y con prioridad a un analogado principal, al que pertenecen intrínsecamente esas perfecciones. Tal atribución, hagámoslo notar, es verdadera *absolutamente*, ya que toma en cuenta tanto lo significado como el modo de significarlo.<sup>28</sup>

Ahora bien, ¿es que Dios juega el papel de analogado secundario? Pues, una de dos, o entró en la definición de los conceptos de las perfecciones de la criatura, o es posterior en el orden del conocimiento. Esto por un lado, pero por el otro, o es primero en el orden del conocimiento, o se tendrá que conceder que es la criatura la que entra en la definición de las perfecciones divinas. Surgen así las primeras dificultades. Con todo, son evidentes dos cosas: las perfecciones de las criaturas, sean las que fueren, consideradas según el modo en que se dan en ellas, no pueden convenir *proprie* a Dios, ni tampoco puede entrar Éste en su definición. ¿Puede, entonces, convenirle *propriamente* alguna? La solución consiste quizás en olvidarnos de las características que presenta esta analogía y sustituirlas por aquellas otras con que tropezamos en las obras de Sto. Tomás o en las de sus comentaristas o demás seguidores. Muy bien; pero es innegable que la *via causalitatis* es imprescin-

S. Theol., Ia, qu. 5, art. 2, corpore: "... illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus". Cf. S. Theol., Ia, qu. 16, art. 4, ad 2.

<sup>22</sup> Véase n. 49, y S. Theol., Ia, qu. 13, art. 6, corpore; I Sent., dist. 25, art. 2, ad 3: "... sed, quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiariter convenit creaturis".

<sup>23</sup> Véase S. Theol., Ia, qu. 44, art. 1, arg. 1 y ad 1. Cf. S. c. G., I, cap. 32: "... nam prius in definitione posterius includitur; sicut substantia in definitione accidentis secundum quod est ens".

<sup>24</sup> Cf. De Pot., qu. 3, art. 3, ad 3: "Illa relatio accidens est, et secundum esse suum considerata, prout inhaeret subiecto, posterius est quam res creata; sicut accidens subiecto, intellectu et natura posterius est; quamvis non sit tale accidens quod causetur ex principiis subiecti."

<sup>25</sup> A. Krempel, *La doctrine de la Relation chez saint Thomas*, Paris, 1952. Citado por A. Hayen, *L'intentionnel selon saint Thomas*, Desclée de Brouwer, Paris, 1954; pág. 66, n. 2.

<sup>26</sup> Véase Juan de Sto. Tomás, *Cursus Philosophicus-Thomisticus, Logica, IIa pars*, qu. 17, art. 2; ed. Reiser, I, pág. 578b 19-45.

<sup>27</sup> S. Theol., IIa IIae, qu. 120, art. 2, corpore.

<sup>28</sup> Véase n. 54.

dible para abrir el acceso al conocimiento de Dios. Sto. Tomás lo repite muy frecuentemente.<sup>29</sup> Y es innegable, al par, que se le conoce y "conceptúa" por medio de las criaturas. Por consiguiente, éstas son las bases cuyos posteriores problemas hay que explicar, puesto que postulan una analogía de esta clase, y no dar por supuesto sin más, como frecuentemente ocurre, el que a Dios le convienen *proprie* sus perfecciones, al igual que a las criaturas las suyas. Conformarse con esto equivale a soslayar todo problema. Otro tipo de analogía no sólo no puede servir como supuesto de ésta, sino que exige los mismos fundamentos explicativos (*via remotiois* y *via eminentiae*),<sup>30</sup> con el inconveniente de no tomar para nada en cuenta el orden del conocimiento ni la relación de la causalidad tan peculiar que media entre Dios y las criaturas. Creemos, sin embargo, que es posible encontrar textualmente la confirmación de que Sto. Tomás elaboró una visión de la analogía, dentro de este campo particular, más profunda, primaria y omnicomprehensiva, comparada con la que habitualmente nos presenta la historia de la filosofía como suya.

Si, pues, la criatura es el primer analogado, únicamente a ella habrá de corresponderle propiamente tal o cual perfección, en tanto que *esa misma* sólo le corresponderá a Dios *causaliter*, extrínsecamente. La criatura, v. gr., es buena, pero Dios es bueno por ser causa de la bondad de las criaturas. Esta formulación paradójica, y hasta absurda, no puede ser evidentemente, para Sto. Tomás, sino un punto de partida, en el que no es necesario detenerse más. Históricamente, vendría a coincidir con la solución última de Alano de Lille,<sup>31</sup> a la que verosímilmente alude Sto. Tomás al rechazarla como no definitiva.<sup>32</sup> El camino, empero, para superarla, consistirá, más bien que en desentenderse de este aspecto de la analogía, en ahondar en las determinaciones de su analogado secundario. Recuérdese, en efecto, que es primero por lo que a perfecciones reales se refiere. Así lo exige el principio rector de la *via eminentiae*.<sup>33</sup> Por eso es lícito negar que le correspondan según el modo en que se dan en las criaturas, y por eso también el que no le sean atribuibles cualesquiera de ellas, como ya se ha dicho, sino las más altas. Incluso la relación causal que va de Dios a las criaturas es meramente de razón<sup>34</sup> y no algo inherente.<sup>35</sup> Es nuestro entendimiento el que la pone al conocer la relación

<sup>29</sup> Véase, por ejemplo, S. *Theol.*, Ia, qu. 12, art. 12, *corpore*; Ia, qu. 13, art. 8, *ad 2*; Ia, qu. 84, art. 7, *ad 3*; IIa *Iae*, qu. 34, art. 1, *corpore*; I *Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 2, *arg.* 2.

<sup>30</sup> Véase, por ejemplo, la postura adoptada por Juan de Sto. Tomás, *Cursus Philosophicus-Thomisticus, Logica*, IIa *pars*, qu. 13, art. 4; ed. Reiser, I, pág. 489b 32.

<sup>31</sup> Alano de Lille, *Theol. Reg.*, reg. 21; reg. 26.

<sup>32</sup> S. *Theol.*, Ia, qu. 13, art. 6, *corpore*.

<sup>33</sup> S. *Theol.*, Ia, qu. 29, art. 3, *corpore*; Ia *Iae*, qu. 102, art. 3, *ad 2*; *ad 4*.

<sup>34</sup> II *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, *ad 4*; *ad 5*; I *Sent.*, dist. 8, qu. 4, art. 1, *ad 3*; dist. 26, qu. 2, art. 3, *ad 1*; dist. 23, qu. 1, art. 1, *corpore*; S. *Theol.*, Ia, qu. 45, art. 3, *corpore*; *ad 1*; *ad 2*; *ad 3*; S. c. G., II, cap. 11-14; *De Pot.*, qu. 3, art. 3, *corpore*; *ad 2*.

<sup>35</sup> S. *Theol.*, Ia, qu. 28, art. 1, *corpore*; *ad 1*.

real que se dirige de las criaturas a Él,<sup>36</sup> al igual que conociendo las máximas perfecciones de la creación se las atribuye causalmente a Dios. Es, pues, necesario ahondar en dichas perfecciones a fin de descubrir en qué forma puedan pertenecer a la esencia divina misma a la que, en el orden del ser, apunta la relación real de la criatura. El mecanismo de la traducción de una perspectiva a la otra tropieza únicamente con el obstáculo de la predicación *per causam*. Y sería insalvable, si sólo hubieran de atribuírsele así. Si sólo se le aplicasen de esta manera o, tal como Sto. Tomás nos lo dice textualmente: "*si huiusmodi nomina solum de Deo causaliter dicerentur*".<sup>37</sup>

Pero, no sólo debe ser posible predicar esas perfecciones causalmente de Dios, sino también "*substantialiter*". Eso implica, claro está, el cumplimiento de una serie de nuevas exigencias y la solución de nuevos problemas concomitantes. Lo que Sto. Tomás entiende en este preciso punto, por *substantialiter* o *essentialiter*, puede comprenderse aquí por lo pronto si nos percatamos de lo que presupone atribuir a Dios, bien un nombre negativamente, bien un nombre de relación afirmativamente o bien nombres de perfecciones afirmativa y causalmente. Si lo segundo, entonces ponemos algo en Él, aunque sólo *secundum intellectum*;<sup>38</sup> si lo primero, más bien quitamos que ponemos (*aliquid removendum a Deo, quam ad aliquid ponendum*).<sup>39</sup> Por último, cuando se le aplican *causaliter* exclusivamente, no hay medio de discernir si estamos poniendo o no algo realmente (*secundum rem*) en Dios. Igualmente podría decirse que es "bueno" o que es "cuerpo", supuesto que es causa tanto de los bienes, como de los cuerpos.<sup>40</sup> Se correría así el riesgo de rebasar el cauce marcado por la *via eminentiae*. La *via causalitatis*, puede verse, no basta por sí sola, al igual que aisladamente tampoco bastaría la *via remotionis*. Ahora bien, si no es inútil imponerle nombres, si algo conocemos de Él,<sup>41</sup> tendremos que concluir que a Dios únicamente pueden convenirle conceptos y nombres de un cierto tipo y con ciertas características, por cuanto ponen<sup>42</sup> algo en Él real y efectivamente (*secundum rem*), en virtud de que, dentro de sus límites

<sup>36</sup> *De Pot.*, qu. 1, art. 1, ad 10: "*Intellectus noster intelligit creaturam cum aliqua relatione et dependentia ad Creatorem. Et ex hoc ipso quia non potest intelligere aliquid relatum alteri nisi e contrario reintelligat relationem ex opposito, ideo intelligit in Deo quandam relationem principii, quae consequitur modum intelligendi.*"

<sup>37</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 7, ad 3; corpore.

<sup>38</sup> Cf. I Sent., dist. 8, qu. 4, art. 1, ad 3: "*Ita etiam relatio importata per hoc nomen Deus, vel creator, cum de Deo dicatur, non ponit aliquid in Deo nisi secundum intellectum. . .*"

<sup>39</sup> Sobre la insuficiencia de la remoción aislada, véase *De Pot.*, qu. 7, art. 5, corpore: "*. . . ita possemus dicere Deum esse leonem, quia non habet esse ad modum avis*".

<sup>40</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 2, corpore.

<sup>41</sup> Cf. *S. c. G.*, I, cap. 33: "*Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus.*"

<sup>42</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 2, corpore: "*Alliud enim intendunt dicere, cum dicunt Deum viventem, quam. . . quod differat a corporibus inanimatis.*"



y en alguna forma significan la substancia divina misma.<sup>43</sup> Lo metafórico queda delimitado estrictamente dentro de su campo.<sup>44</sup> Con todo, el sentido último de esta atribución por esencia sólo podrá aclarárenos más adelante por completo.

La excelencia de Dios actúa, en realidad, como condicionante de sus predicados. Sería absurdo atribuirle propia y esencialmente el concepto de una perfección que incluyera en su definición algún defecto o alguna condición material. De esta manera, por ejemplo, las perfecciones específicas de las criaturas quedan excluidas de antemano.<sup>45</sup> Nos quedarían, pues, aquellas otras como el ser, la bondad, la vida, la inteligencia, etc., que no encierran defectos ni condiciones corporales.<sup>46</sup> Esta función de la remoción se basa en un conocimiento positivo, afirmativo, de Dios; ya que, para Sto. Tomás, el conocimiento por la *via eminentiae* es previo a aquel que pueda ofrecernos la *via remotionis*.<sup>47</sup> Sabiendo qué es lo único que conviene a Dios, se sabe lo que no, y se le niega consecuentemente, sea en atribución o en concepto (*no es cuerpo; incorpóreo*). Pero ¿es que acaso le convienen, entonces, las mismas e idénticas perfecciones de la criatura? Porque en efecto todas estas últimas que hemos mencionado son propias, y muy propias, de ellas. ¿Se habrá caído en un "antropomorfismo"? Para responder a esta posible objeción, Sto. Tomás recurrirá a una sutil distinción en la estructura de los nombres y los conceptos, con la que ya hemos tropezado.

Tomemos, v. gr., un nombre que signifique cualquiera de tales perfecciones. De él habría que decir, como de todos los demás, que la significa por intermedio de un concepto; <sup>48</sup> pero ese concepto, a su vez, no sólo la significa simplemente, sino que la significa según el modo en que se ofrece al conocimiento y se da real y efectivamente.<sup>49</sup> En esta forma, conociendo los modos propios de darse una perfección dentro del orden de la creación, no sólo la

<sup>43</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 2, *corpore*: "... huiusmodi quidem nomina significant substantiam divinam".

<sup>44</sup> Aplicar un nombre *substancialmente*, implica, pues, aplicarlo *proprie* necesariamente. La observación de Cayetano, *In Ia*, qu. 13, art. 3: "... quoniam dici substantialiter contingit et proprie et metaphorice", es ambigua, aunque pretenda abarcar la postura de Alano de Lille, como se ve por su continuación.

<sup>45</sup> Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 14, art. 6, *corpore*: "Et omnis forma, per quam quaelibet res in propria specie constituitur, perfectio quaedam est. Véase *S. c. G.*, I, cap. 30.

<sup>46</sup> *De Verit.*, qu. 2, art. 11, *corpore*: "Omnia in quorum definitione non clauditur defectus nec dependet a materia secundum esse."

<sup>47</sup> *De Pot.*, qu. 7, art. 5, *corpore*: "... intellectus negationis semper fundatur in aliqua affirmatione; quod ex hoc patet quia omnis negativa per affirmativam probatur; unde nisi intellectus humanus aliquid de Deo affirmative cognosceret, nihil de Deo posset negare". Cf. *I Sent.*, dist. 35, qu. 1, art. 1, ad 2.

<sup>48</sup> *Opusc.* 8, qu. 1; *S. Theol.*, Ia, qu. 5, art. 2, *corpore*; qu. 13, art. 4, *corpore*; *De Pot.*, qu. 9, art. 5, *corpore*: "... sed conceptum intellectus quo mediante significat rem". Cf. *De Pot.*, qu. 7, art. 2, ad 7.

<sup>49</sup> *I Sent.*, dist. 19, qu. 2, art. 1, ad 3: "... secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura".

significamos en cuanto tal, sino que la significamos y expresamos de acuerdo con sus modos reales.<sup>50</sup> En todo nombre o concepto hay, por consiguiente, que distinguir la *res significata* y el *modus significandi*.<sup>51</sup> Por lo dicho podrá ya sospecharse que no todos los nombres que designen perfecciones en general, lo hacen de la misma manera. Ciertos conceptos las significan incluyendo modos propios de las criaturas, tanto en lo significado como en el modo de significarlas; caso en el que se encuentran las perfecciones específicas. Pero otros, por el contrario, incluyen esos modos únicamente en su *modus significandi*.<sup>52</sup>

A las criaturas, por consiguiente, les convienen, al par, las perfecciones significadas y el modo de significarlas de sus conceptos respectivos. Es una atribución *per proprietatem* y verdadera absolutamente, por cuanto que toma en cuenta ambos factores.<sup>53</sup> Pero, tratándose de Dios, habrá que hacer intervenir la remoción de uno de ellos. Ésta, opera, de hecho, en forma doble, concordemente con la manera doble en que, según hemos visto, pueden los nombres designar a las perfecciones. La negación tanto puede caer a la vez sobre lo significado y el *modus significandi*, cuanto sobre este último exclusivamente, en el caso de que la *res significata* no envuelva modos propios de la criatura. Por ende, no sólo conceptos negativos, como incorpóreo, eterno, infinito, etc., implican una negación; también la implican todos los afirmativos que le convengan a Dios *proprie*; o, para decirlo con otras palabras, es posible que se le atribuya lo significado por un concepto, pero nunca le convendrá su primario *modus significandi*. Tendremos así una atribución *per essentiam*, aunque verdadera sólo *secundum quid*, por no tomar en consideración más que lo significado.<sup>54</sup>

<sup>50</sup> S. c. G., I, cap. 30: "Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus."

<sup>51</sup> I Sent., dist., 8, qu. 2, art. 3, ad 2; dist. 22, qu. 1, art. 2, corpore; De Verit., qu. 2, art. 1, corpore; S. Theol., Ia, qu. 13, art. 3, corpore; ad 3; S. c. G., I, cap. 30; Comp. Theol., cap. 27.

<sup>52</sup> I Sent., dist. 8, qu. 2, art. 3, ad 2; dist. 22, qu. 1, art. 2, corpore; ad 4; S. Theol., Ia, qu. 13, art. 3, ad 1; ad 3; S. c. G., I, cap. 30.

<sup>53</sup> S. Theol., Ia, qu. 39, art. 4, corpore: "Sed in proprietatibus locutionem, non tantum attendenda est res significata; sed etiam modus significandi"; art. 5, corpore: "... ad veritatem locutionum, non solum oportet considerare res significata, sed etiam modum significandi".

<sup>54</sup> Véase I Sent., dist., 22, qu. 1, art. 2, ad 1: "... cum in nomine duo sint, modus significandi, et res ipsa significata, semper secundum alterum potest removeri a Deo vel secundum utrumque; sed non potest dici de Deo nisi secundum alterum tantum. Et quia ad veritatem et proprietatem affirmationis requiritur quod totum affirmetur, ad proprietatem autem negationis sufficit si alterum tantum desit, ideo dicit Dionysius, quod negationes sunt absolute verae, sed affirmationes non nisi secundum quid: quia quantum ad significatum tantum, et non quantum ad modum significandi". Hemos denominado "primario" a este *modus significandi*, por cuanto es el primero por lo que toca al orden del conocimiento; pero no queda excluida la posibilidad de un segundo *modus*, primero en el orden del ser y divino. Véase n. 105.

3. Ahora bien, si se afirma, sin precisar más, que lo significado por un concepto, en cuanto no comporta *modus* alguno,<sup>55</sup> se atribuye propiamente a Dios, se corre el riesgo de cometer una peligrosa equivocación. En efecto, el concepto (o nombre) de una perfección puede lícitamente significarla, sin atender al modo en que efectivamente se da ella en el orden de la creación y que se manifiesta en su *modus significandi*, esto es, puede significarla como despojada de todo modo, *absolutamente*, según nos dice Sto. Tomás. Pero, ¿acaso no equivale esto a quedarnos con una mera “abstracción”, con una noción común, que tanto puede, por igual, incluir una perfección real de Dios, cuanto de ciertas criaturas,<sup>56</sup> como si se tratara de otras tantas partes *subiectar*?<sup>57</sup> En tal caso, “*omnia illa nomina quae imponitur ad significandum perfectionem aliquam absolute*”,<sup>58</sup> no podrían aplicarse propiamente a Dios, no digamos ya en relación a su modo de significar, sino que tampoco por lo que toca a su *ratio* misma, a menos de convenir en que nos las habemos con conceptos unívocos, abstractos y universales, propios<sup>59</sup> de Él y de las criaturas, lo cual sería a todas luces inadmisibile. “*Un terme absolu — como bien dice Geiger —, encore qu’il désigne une ‘perfection divine’, ne désigne donc pas Dieu, ni le mode propre de Dieu.*”<sup>60</sup>

El problema, como se ve, no puede ser más grave. O bien se trata, por un lado, de conceptos de perfecciones de las criaturas, considerados de acuerdo con el *modus creaturae* en que éstas se dan efectivamente,<sup>61</sup> y según el cual se entienden y son significadas, o bien de los mismos conceptos, pero “abstraídos” o separados de sus modos. Sea como fuere, hemos visto que el resultado es uno y el mismo: no es posible atribuirlos propiamente a Dios. ¿Es que no le conviene, entonces, ninguna perfección, propia y substancialmente? ¿Es que sólo se le atribuyen metafóricamente o, cuando mucho, *causaliter*? Todo parecería indicar que ese paso al límite, que nos propone la *via eminentiae*, es irrealizable de suyo. No trascenderíamos, por lo tanto, ese conocimiento

<sup>55</sup> I Sent., dist. 43, qu. 1, art. 2, ad 1: “... non concernendo aliquem modum”. Cf. I Sent. dist. 22, qu. 1, art. 2, corpore.

<sup>56</sup> Cf. I Sent., dist. 43, qu. 1, art. 2, ad 1: “... omne nomen quod designat perfectionem divinam absolute, non concernendo aliquem modum, communicabile est creaturae, ut potentia, sapientiae, bonitas et huiusmodi”; De Verit., qu. 5, art. 8, ad 3: “... illa quae absolute aliquam perfectionem expriment, creaturis sunt communicabilia”.

<sup>57</sup> Véase S. Theol., IIa IIae, qu. 48, art. unicus, corpore. Cf. S. Theol., IIa IIae, qu. 120, art. 2, corpore.

<sup>58</sup> I Sent., dist. 22, qu. 1, art. 2, corpore.

<sup>59</sup> Véase I Sent., dist. 3, qu. 4, art. 2, ad 1: “[Totum] universale adest cuilibet parti subiectivae secundum esse et perfectam virtutem et ideo proprie praedicatur de parte sua”; S. Theol., Ia, qu. 77, art. 1, corpore: “Totum universale adest cuilibet parti secundum totam suam essentiam et virtutem, ut animal homini et aequo, et ideo proprie de singulis partibus praedicatur.” Cf. S. c. G., I, cap. 32.

<sup>60</sup> L. B. Geiger, op. cit., pág. 242, n. 1.

<sup>61</sup> Cf. IV Sent., dist. 16, qu. 3, art. 1, ad 4: “Modus rei est in ipsa re consequens substantiam eius.”

imperfectísimo y *con-fuso* de Dios, al que Santo Tomás le asigna el grado más ínfimo; susceptible de error, puramente potencial y que no toma en cuenta lo propio de lo conocido y no es posible adquirir por demostración.<sup>62</sup>

Las perfecciones, o son propias de las criaturas o de nada más. Ya desde el tiempo en que Sto. Tomás escribió su *Comentario a las Sentencias*, hubo de enfrentarse con la misma dificultad, surgida a propósito del *ser*: puesto que el *esse* es propio de las criaturas, no se comprende cómo pueda serlo además de Dios,<sup>63</sup> dado que lo que es propio de algo es lo que conviene a ese algo y a nada más.<sup>64</sup> Por otra parte, hacer caso omiso de esta observación equivaldría a borrar la infinita diferencia entre Dios y las criaturas; uno y otras pertenecerían a un mismo orden y no habría medio real de separación.<sup>65</sup> Supongamos, no obstante, que el concepto de alguna perfección que no incluya condiciones corporales, al ser tomado con exclusión de su *modus creaturae*, fuera atribuible propiamente a Dios y no consistiera, por ende, en un simple concepto “abstracto”, separado de sus modos, entonces, decimos, dentro de una misma analogía de proporción, tendríamos lo siguiente: 1) en cuanto lo analogado implicara modos sólo propios de la criatura, y fuera así entendido y expresado por un nombre, sería propio exclusivamente del *analogatum principale*, mientras que a Dios se le atribuiría o se le aplicaría el nombre correspondiente *causaliter*; pero, 2) en cuanto lo despojáramos de sus *modi*, por obra y gracia, precisamente, de la *via remotionis*, sólo sería propio de Dios y no, evidentemente, de la criatura, tal como v. gr., una bondad no inherente.<sup>66</sup> La analogía sufre, en esta forma, una inversión: el analogado principal no es ahora la criatura, sino Dios. Parece como si removido lo que hubiera menester, surgiera, del primero y más superficial aspecto de la analogía, un segundo y más apegado al orden mismo del ser, aunque de hecho tan indisoluble del primero como lo son las dos caras de una moneda. Si algo real corresponde a eso que atribuimos a Dios, a pesar de que le sea atribuido *propriamente* con posterioridad mediante la remoción, y la criatura sea primera

<sup>62</sup> Cf. S. c. G., III, cap. 38: “Cognitio quae habetur de re tantum in communi, non secundum aliquid sibi proprium, est imperfectissima”, y cap. 39: “Rursus, est quaedam alia Dei cognitio, altior quam praemissa, quae de Deo per demonstrationem habetur, per quam magis ad propriam ipsius cognitionem acceditur.”

<sup>63</sup> I Sent., dist. 8, qu. 1, art. 1, arg. 1: “Videtur quod esse non proprie dicatur de Deo. Illud enim est proprium alicui quod sibi soli convenit. Sed esse non solum convenit Deo, immo etiam creaturis. Ergo videtur quod esse non proprie Deo conveniat.”

<sup>64</sup> S. Theol., Ia, qu. 33, art. 4, arg. 4; IIIa, qu. 7, art. 10, arg. 1. Cf. De Pot., qu. 10, art. 4, ad. 7.

<sup>65</sup> Véase S. Theol., IIa IIae, qu. 13, art. 1, ad 3: “. . . quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus. Attribuere autem id quod est Dei proprium alicui creaturae, est ipsum Deum dicere idem creaturae”.

<sup>66</sup> Cf. De Pot., qu. 7, art. 2, ad 7: “Intellectus autem noster hoc modo intelligit esse quo modo invenitur in rebus inferioribus a quibus scientiam capit, in quibus esse non est subsistens, sed inhaerens; S. c. G., I, cap. 31.

en el orden del conocimiento, Dios será *secundum rem* anterior a ella como toda causa en relación a sus efectos.

La solución definitiva la buscará Sto. Tomás, ante todo, en la dirección de un sentido distinto que pueda tener el término "*proprie*". Ciertamente ya podemos barruntar, por lo que hemos visto, que cuando se nos dice que tal o cual perfección se atribuye *propriamente* tanto a Dios como a las criaturas, no se está tomando el "*propriamente*" con un mismo sentido en ambos casos. Así sucede, en efecto; pues, para Sto. Tomás, lo propio de algo, dicho en términos generales,<sup>67</sup> no es únicamente aquello que, conviniéndole sólo a ese algo, excluye todo lo que sea extraño a la naturaleza del sujeto de la predicación, sino además, y éste es el caso de Dios, aquello que excluye todo lo extraño a la naturaleza del predicado.<sup>68</sup> En esta forma, no hay, por ende, contradicción alguna en decir, v. gr., que el ser es propio de Dios y *también* de la criatura; porque, siéndole propio en un sentido, no le es en otro, y viceversa. Una perfección propia, o de por sí excluye algo extraño a la naturaleza de la criatura, o todo lo que sea extraño a sí misma. Y, atribuida a Dios, tiene que serlo en plenitud, sin defecto, sin comportar nada que esté en potencia frente a ella, esto es, nada extraño menos perfecto.<sup>69</sup> Perfección, pues, plena, en acto, no limitada por nada; incluso por un sujeto.<sup>70</sup>

<sup>67</sup> Considerando como *proprium*, en último análisis, todo predicado que se atribuya *per proprietatem* a una criatura, esto es, que esté proporcionado —según su modo propio— a la naturaleza del sujeto. En este sentido se atribuye substancial o esencialmente a los sujetos pertenecientes al orden de lo creado. Para el caso del *esse*, véase *In Metaph.*, lib. 5, lect. 9, n.º 896.

<sup>68</sup> *I Sent.*, dist. 8, qu. 1, art. 1, ad 1: "... cum dicitur aliquid proprie convenire alicui, hoc potest intelligi dupliciter: aut quod per proprietatem excludatur omne extraneum a natura subiecti, ut cum dicitur proprium hominis esse risibile, quia nulli extraneo e natura hominis convenit; et sic esse non dicitur proprium Deo, quia convenit etiam creaturis. Aut secundum quod excluditur omne extraneum a natura praedicati, ut cum dicitur, hoc proprie esse aurum, quia, non habet admixtionem alterius metalli, et hoc modo esse dicitur proprium Deo, quia non habet admixtionem divinum esse alicuius privationis vel potentialitatis, sicut esse creaturae". Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 108, art. 5, corpore: "Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius... sicut si quis velit proprie nominare hominem, dicit eum substantiam rationalem, non autem substantiam intellectualem, quod est proprium nomen angeli." Sobre *privatio* en este texto, véase *In De Generatione et Corruptione*, lib. 1, lect. 8: "Dicitur ergo frigidum privatio, non quia sit privatio pura, sicut caecum et nudum, sed quia est qualitas deficiens respectu calidi. Unde in hoc differt iste modus secundus a primo; nam primus modus accipiebatur secundum differentiam entis et non entis simpliciter, hic autem accipitur secundum differentiam entis perfecti et imperfecti." Cf. *De Subst. Sep.*, cap. 10. Sobre el sentido similar de *potentia*, véase *De Spir. Creat.*, art. 1, ad 1: "Substantiae autem spirituales licet sint formae subsistentes sunt tamen in potentia in quantum habent esse finitum et limitatum", y art. 1, corpore: "Nullus actus causatus habet omnem perfectionis plenitudinem", que es el principio general de este sentido de *potentia*. Cf. Geiger, *op. cit.*, pág. 64, n. 1; págs. 244-246.

<sup>69</sup> Sobre este sentido de *potentia*, véanse los textos citados en la nota anterior.

<sup>70</sup> Cf. *De Pot.*, qu. 1, art. 2, corpore: "Actus non finitur nisi dupliciter: uno modo... alio modo ex parte recipientis, sicut calor in lignis terminatur et quantitatem recipit secundum dispositionem lignorum." Pero, en el presente caso, eso es imposible, como se ve

El caso, pues, es parecido al de una atribución tal como “el oro es propiamente oro”, según se ve por el ejemplo puesto por Sto. Tomás. El predicado excluye aquí todo lo extraño a su propia naturaleza; pero, entonces, ¿quedamos reducidos a formular sobre Dios un único juicio que sería “Dios es Dios”? Vamos a ver que no. De lo ya dicho se desprende, atendiendo ahora al lado del “sujeto”, que, en virtud de convenir a Dios la plenitud, por ejemplo, de la bondad, no pueda haber en Él ninguna parte que no sea igualmente buena con idéntica plenitud. Si es bueno plenamente, tiene, al par, que serlo *totalmente*; puesto que de otra manera esa perfección estaría limitada por algo con un grado de perfección distinto, o, dicho de otra manera, por algo potencial respecto de ella; lo cual vendría a anular justamente tal plenitud.<sup>71</sup> Ya no más Acto puro, sino acto y potencia.<sup>72</sup> Basta esto para indicarnos que la predicación que tenga a Dios como sujeto ha de ser, para Sto. Tomás, de un tipo bien distinto de aquella cuyo sujeto sea la criatura. En la primera, es preciso, según hemos visto, que lo mentado por el sujeto sea absolutamente idéntico con lo mentado por el predicado, aunque, *secundum rationem*, en un aspecto, y lógicamente, en otro, se distingan.<sup>73</sup> Ahora bien, toda vez que ya de antemano ha demostrado Sto. Tomás que Dios es, esa identidad tiene que darse efectivamente en la realidad.<sup>74</sup> Dios es su Bondad, es su Ser, es su Sabiduría, etc.; se identifica absolutamente con sus perfecciones, y ellas se identifican entre sí. Su distinción es fruto exclusivo de nuestro modo humano de entender, según diversos conceptos, lo que es uno en la realidad.<sup>75</sup> No se

en *De Spir. Creat.*, art. 1, ad 1: “*Nam omnis forma, in quantum huiusmodi, est actus: omne autem subiectum comparatur ad id cuius est subiectum, ut potentia ad actum. Si qua ergo forma est quae sit actus tantum, ut divina essentia, illa nullo modo potest esse subiectum.*”

<sup>71</sup> *In Metaph.*, lib. 1, lect. 10, n° 154: “*Quod enim totaliter est aliquid non participat illud, sed est per essentiam idem illi. Quod vero non totaliter est aliquid, habens aliquid aliud adiunctum, proprie participare dicitur. Sicut si calor esset calor per se existens, non diceretur participare calorem, quia nihil in eo esset nisi calor. Ignis vero quia est aliquid aliud quam calor dicitur participare calorem.*” Cf. *In de Div. Nom.*, cap. 4, lect. 14, n° 476: “*Omne autem quod est totaliter aliquale est essentialiter tale, sicut si aliquid est totaliter bonum est essentia bonitatis. Si enim participat bono, oportet quod dividatur in participans et participatum. Si ergo nihil est malum essentialiter, illud quod est malum non est totaliter malum sed habet aliquam partem boni. . . Non enim malum potest esse aliqua essentia subsistens.*” Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 103, art. 2, corpore.

<sup>72</sup> *De Subs. Sep.*, cap. 3: “*Ponit enim quod ratio veri et boni attribuitur actui: unde illud quod est primum verum et primum bonum oportet esse actum purum; quaecumque vero ab hoc deficiunt, oportet aliquam permixtionem potentiae habere*”; *S. Theol.*, Ia, qu. 9, art. 1, corpore: “*primum ens oportet esse purum actum absque permixtione alicuius potentiae*”. Cf. *S. c. G.*, I, cap. 18.

<sup>73</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 12, corpore: “*. . . in propositionibus in quibus idem praedicatur de seipso, hoc aliquo modo invenitur; in quantum intellectus id quod ponit ex parte subiecti, trahit ad partem suppositi, quod vero ponit ex parte praedicati, trahit ad naturam formae in supposito existentis. . . Huic vero diversitati quae est secundum rationem, respondet pluralitas praedicati et subiecti*”.

<sup>74</sup> *S. c. G.*, I, cap. 36.

<sup>75</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 4; *S. c. G.*, I, cap. 21 y 25; *De Pot.*, qu. 8, art. 2, ad 6; *I Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 3.

podría, por ende, pedir que le correspondieran ya más propiamente y con mayor propiedad aún que a las criaturas.<sup>76</sup>

Pero, puesto que sólo en El se da, para Sto. Tomás, semejante plenitud-totalidad,<sup>77</sup> las perfecciones similares de la criatura, de lo que está *citra Primum*, al no identificarse con ella, quedan limitadas por una potencia; sobreviene una composición entre limitante y limitado.<sup>78</sup> El orden de la creación es el orden de lo compuesto. Una cosa es la criatura, otra tal o cual de sus perfecciones; <sup>79</sup> su distinción es ahora una distinción real.<sup>80</sup> Y, así como Dios *es* esta o aquella perfección, según le conceptuemos, la criatura no la *es*, sino que la *tiene*.<sup>81</sup> Por eso hay que distinguir entre una predicación por esencia, en cuanto se trate de Dios, y otra por participación.<sup>82</sup> Las distinciones expresadas por esta última corresponden a algo real en la criatura.<sup>83</sup> El dato de la composición, en el auténtico pensamiento tomista, como muy bien lo ha hecho notar Geiger,<sup>84</sup> implica siempre la previa limitación de perfección y cobra sólo su justo sentido visto en unión de una *plenitudo perfectionis* que

<sup>76</sup> S. Theol., Ia, qu. 13, art. 3, corpore: "... huiusmodi nomina, proprie competunt Deo, et magis proprie quam ipsis creaturis". S. Theol., IIa IIae, qu. 13, art. 1, ad 3: "... quidquid enim est Deo proprium, est ipse Deus".

<sup>77</sup> S. c. G., II, cap. 52: "Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret."

<sup>78</sup> In I. Boëthii De Hebdomadibus, lect. 11: "Res ergo composita non est suum esse; et ideo dicit, quod in omni composito aliud est esse aliud ipsum compositum." Esto vale, como es obvio, no tan sólo para el caso del *ser*, sino también para las otras perfecciones de que hemos hablado. El principio general es el siguiente: De Pot., qu. 7, art. 1, corpore: "In omni composito, qualicumque compositione, oportet potentiam actui commisceri. In compositis enim, vel unum eorum ex quibus est compositio est in potentia ad alterum."

<sup>79</sup> No debe entenderse, sin embargo, que la criatura y cualquiera de sus perfecciones semejantes a las de Dios —el *ser*, por ejemplo—, se distinguen como si se tratara de dos cosas distintas. A Egidio Romano se le debe, muy probablemente, el haber introducido en la filosofía medieval esta "reificación", extraña al pensamiento de Sto. Tomás, al considerar que tal distinción se da "*inter rem et rem*". Semejante exageración es, precisamente, lo que dio origen a las críticas de Suárez y Duns Scoto contra la distinción real, entre esencia y existencia, propuesta por Sto. Tomás. Véase E. Hocedez, *Aegidii Romani theorematum de esse et essentia*, Louvain, 1930; Introd., pág. 53.

<sup>80</sup> Cf. In I. Boëthii De Hebdomadibus, lect. 11: "... sicut esse et quod est differunt in simplicibus [scil. en Dios] secundum intentiones, ita in compositis differunt realiter".

<sup>81</sup> S. Theol., Ia, qu. 3, art. 4, corpore: "... illud quod habet esse et non est esse, est ens per participationem".

<sup>82</sup> Quodl. 2, qu. 2, art. 3, corpore: *dupliciter aliquid de aliquo praedicatur: uno modo essentialiter, alio modo uer participationem; lux enim praedicatur de corpore illuminato participative, sed si esset aliqua lux separata, praedicaretur de ea essentialiter. Secundum hoc ergo dicendum est, quod ens praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod esse divinum est esse subsistens et absolutum; de quaelibet autem creatura praedicatur per participationem: nulla enim creatura est suum esse, sed est habens esse. Sicut et Deus dicitur bonus essentialiter, quia est ipsa bonitas; creaturae autem dicuntur bonae per participationem, quia habent bonitatem... Quandocumque autem aliquid praedicatur de altero per participationem, oportet ibi aliquid esse praeter id quod participatur*".

<sup>83</sup> Véase n. 98.

<sup>84</sup> Geiger, *op. cit.*, pág. 396, n. 1.

no tolera limitación y, por lo tanto, composición. Ambos aspectos se compenetran. El *ens per essentiam*, por ejemplo, no debe entenderse, en Sto. Tomás, únicamente como el *ens perfectum*, sino a la vez como el Ser absolutamente simple, a menos de confundir su postura con la de Siger de Brabant,<sup>85</sup> quien, como es bien sabido, no admite distinción real alguna entre la *essentia* y el *esse* de las criaturas.

No es difícil percatarse además de que estas distintas predicaciones constituyen algo así como el caso límite de aquellas otras *per causam*, *per essentiam* y *per participationem*, que, en conexiones variables, se aplican principalmente a un orden de cosas creadas y, consecuentemente, caen todas dentro de la predicación por participación, tal como hasta aquí ha sido entendida. Así, cuando en atención a los grados de una misma perfección, se da un orden o relación<sup>86</sup> de criaturas (primariamente causal), si a las inferiores se les atribuye propia o esencialmente una perfección, a las superiores se les atribuirá esa misma *causaliter*; pero, si a las superiores les conviene esencialmente, entonces, a las inferiores no les conviene sino por participación.<sup>87</sup> El origen de estas distinciones es, tanto en la ordenación de las criaturas a Dios, como en un orden exclusivo de ellas, la incapacidad de una determinada forma del conocimiento para captar inmediata y perfectamente, y no a través de lo inferior, a lo superior que le excede,<sup>88</sup> aunque haya formas más altas que puedan hacerlo.<sup>89</sup>

<sup>85</sup> Siger de Brabant, *In Metaph.*, lib. 3, qu. 12: "Dicere ergo aliquid habere esse per essentiam, est dicere habere esse perfectum." Ed. por A. Maurer, *Mediaeval Studies*, 8, 1946; págs. 69-74.

<sup>86</sup> *S. Theol.*, Ia qu. 116, art. 2, ad 3: "... designat ordinem, qui non est substantia sed relatio".

<sup>87</sup> *In Epist. ad Coloss.*, cap. 1, lect. 4: "omne quod convenit alicui, convenit tripliciter: quia aut essentialiter aut participative aut causaliter. Essentialiter quidem quod convenit rei secundum proportionem suae naturae, sicut homini rationale. Participative autem quod excedit suam naturam, sed tamen aliquid de illo participat, sed imperfecte; sicut intellectualem hominem, quod est supra rationale et est essentialiter Angelorum, et idem aliquid participat homo. Causaliter vero quod convenit rei supervenienter, sicut homini artificialia, quia in eo non sunt sicut in materia, sed per modum artis... De dictis autem donis in Angelis ea quae conveniunt superioribus essentialiter, inferioribus conveniunt participative; quae vero inferioribus conveniunt essentialiter superioribus causaliter conveniunt; et ideo superiores denominantur ab inferioribus donis"; *Comm. super l. De Causis lect. 12*: "... tripliciter aliquid de aliquo dicitur. Uno modo causaliter sicut calor de sole. Alio modo essentialiter sive naturaliter, sicut calor de igne. Tertio modo secundum quamdam posthabitationem, id est consecutionem sive participationem, quando scilicet aliquid non plene habetur sed posteriori modo et particulariter, sicut calor invenitur in corporibus essentialiter, tamen non in ea plenitudine secundum quam est in igne. Sic ergo illud quod est essentialiter in primo, est participative in secundo et tertio; quod autem est essentialiter in secundo, est in primo quidem causaliter et in ultimo participative. Quod autem est in tertio essentialiter, est causaliter in primo et secundo"; *S. Theol.*, Ia, qu. 108, art. 5, corpore: "Sed cum in ipsis etiam perfectionibus sit quidam gradus, superior perfectio attribuitur superiori ordini per proprietatem, inferiori vero per participationem; e converso autem inferior attribuitur inferiori per proprietatem, superiori autem per excessum."

<sup>88</sup> Véase, a propósito del conocimiento de Dios, *S. Theol.*, Ia, qu. 56, art. 3, corpore.

<sup>89</sup> *De Verit.*, qu. 18, art. 1, corpore: "Possibile est enim unum et idem intelligibile



Sin embargo, es obvio que esta segunda atribución por participación, *tomada en absoluto*, se distingue radicalmente de aquella que se opone a una predicación por esencia, en la que sujeto y predicado mientan Algo idéntico. Su opuesto, por el contrario, es de índole bien distinta. En efecto, si tomamos en cuenta el segundo aspecto de la analogía entre Dios y las criaturas, podremos entender fácilmente por qué la atribución *per essentiam* es la frontera última y el modelo<sup>90</sup> de toda predicación por esencia de la criatura; pues, al enfrentarse con Dios las criaturas jerárquicamente superiores, esto es, a las que convienen las más altas perfecciones esencial y propiamente, veremos que esas mismas perfecciones al atribuirse a Dios, *son* Dios; le convienen como no pueden convenir a ellas. Y, lo que en un respecto, se le atribuye esencialmente a la criatura, comparativamente a Dios, se le atribuirá por participación. Tal es el resultado último a que nos conducen la *via eminentiae* y la *via negationis*. Pero muy otro hubiera sido de no haberse rebasado la primera etapa de estas vías inspiradas en el Pseudo-Dionisio. La sola *via causalitatis* no nos hubiera llevado más allá del atribuir algo a Dios impropriamente (*causaliter*), tal como ocurre dentro del primer aspecto de dicha analogía.

El no haber comprendido este su doble aspecto, esta doble faz, es, justamente, lo que ha ocasionado el que Geiger se niegue a identificar esta predicación *per causam* que encontramos en los textos ya citados, con la que se da en la analogía de proporción. Una y otra coinciden exactamente. Geiger mismo reconoce que, atendiendo a la segunda, "*Dieu serait cause des perfections créés, sans que nous puissions affirmer pour autant que ces perfections se trouvent en lui formellement*"<sup>91</sup> Pero, no pudiendo conformarnos con esto, dado que Sto. Tomás afirma muy expresamente que se encuentran en Él no sólo *causaliter*, sino también *essentialiter*, la solución de Geiger, abrumada de reticencias, consistirá en no admitir que *causaliter*, por lo que se refiere a Dios, signifique lo mismo que dentro de cualquier analogía de atribución, y en darle, además, un sentido por el que paradójicamente se le sitúa en un nivel igual al de *essentialiter*.<sup>92</sup> Lo que, en una perspectiva, empero, corresponde a Dios *causaliter*, esto es, impropriamente, puede, en otra, corresponderle formal y esencialmente. No hay exclusión; pero quedan implicados planos de adecuación muy distintos. La posibilidad de transformación y superación de la perspectiva causal se patentiza de la manera más clara y vigorosa por la expresión *praedicatio per excessum*, usada por Sto. Tomás en un con-

*diversimode a diversis intelligi, ab uno perfectius, ab alio minus perfecte.*" Es obvio, por otra parte, que en el caso de Dios, un conocimiento totalmente perfecto de Él, sólo puede tenerlo Él mismo. Véase, por ejemplo, *S. Theol.*, Ia, qu. 12, art. 7, corpore: "*Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere.*"

<sup>90</sup> *S. c. G.*, II, cap. 46: "*In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter.*"

<sup>91</sup> Geiger, *op. cit.*, pág. 149, nota.

<sup>92</sup> Geiger, *op. cit.*, págs. 148, n. 1; 133, n. 2.

texto idéntico, y equivalente por completo a la *praedicatio per causam* analógica.<sup>93</sup> Hay, pues, transformación, no equiparación. La dicotomía “por esencia-por participación”, en el auténtico pensamiento tomista, no incluye dentro de su propio nivel un tercer elemento, como sucede en el neoplatonismo.<sup>94</sup>

Comprendemos, pues, claramente por qué los conceptos de las perfecciones atribuidas *proprie* a Dios, a pesar de no designarlas según los modos determinados en que se dan en las criaturas, no son meras abstracciones. Tales modos, evidentemente, podrían ser reducidos, en última instancia, todos ellos, por variados y diversos que sean dentro de la jerarquía de las criaturas, a un modo fundamental que es el de estar limitadas dichas perfecciones, sea en grado mayor o menor, por una potencia.<sup>95</sup> Aquí cabría hacer una aclaración importante. Las perfecciones y sus modos no son separables a no ser por medio de la razón;<sup>96</sup> pero pueden distinguirse realmente de la potencia que las limita, puesto que no se identifican con ella. En los dos casos no es una misma operación mental la que interviene. En el primero, se trata de la *simplex apprehensio* abstractiva y, en el segundo, de la función judicativa, del juicio por participación,<sup>97</sup> cuya composición se funda en una composición real.<sup>98</sup>

<sup>93</sup> S. Theol., Ia, qu. 108, art. 5, corpore: “. . . in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum et per participationem. Per proprietatem autem dicitur esse aliquid in re aliqua, quod adaequatur et proportionatur naturae ipsius; per excessum autem, quando illud quod attribuitur alicui est minus quam res cui attribuitur, SED TAMEN CONVENIT ILLI REI PER QUEMDAM EXCESSUM, sicut dictum est de omnibus nominibus quae attribuuntur Deo; per participationem autem, quando illud quod attribuitur alicui, non plenarie invenitur in eo, sed deficienter, sicut sancti homines participative dicuntur dii”. Es patente que la conveniencia de que nos habla este texto se logra mediante la *via eminentiae*. Recuérdese, en efecto, que ella nos proporciona precisamente un conocimiento *por exceso*. Véase, por ejemplo, S. Theol., Ia, qu. 84, art. 7, ad 3: “Deus autem, ut Dionysius dicit. . . cognoscimus ut causam, et per excessum, et per remotionem.”

<sup>94</sup> Véase Fabro, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso D'Aquino*, Società Editrice Internazionale, Torino, 1950; págs. 319-321.

<sup>95</sup> S. c. G., I, cap. 43: “Tantu actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiam permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis”; In *De anim.*, lib. 2, lect. 7, n° 315. Cf. Egidio Romano, *Theor.*, 3: “In potentia ergo admixta actu et in actu permixto potentia possunt assignari gradus et possunt talia differre secundum quod plus et minus habent de potentialitate et de actu.”

<sup>96</sup> In *De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1, n° 634: “. . . et sic per se vita est quae inest viventibus, quae non distinguitur secundum rem, sed secundum rationem tantum a viventibus”.

<sup>97</sup> In *l. Boëthii De Trinitate*, qu. 5, art. 3, corpore: “. . . duplex est operatio intellectus: una quae dicitur intelligentia indivisibilium qua cognoscit de unoquoque quid est; alia vero qua componit et dividit, scilicet enuntiationem affirmativam vel negativam formando, et haec quidem duae operationes duobus, quae sunt in rebus, respondent. Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei secundum quam res intellecta aliquem gradum in entibus obtinet, sive sit res completa ut totum aliquod, sive res incompleta, ut pars vel accidens. Secunda vero operatio respicit ipsum esse rei, quod quidem resultat ea congregatione principiorum rei in compositis, vel ipsam simplicem naturam rei concommitatur, ut in substantiis simplicibus”.

<sup>98</sup> In *Metaph.*, lib. 9, lect. 9, n° 1898: “Et ideo si talis operatio intellectus ad rem debeat reduci sicut ad causam, oportet quod in compositis substantiis ipsa compositio

Entender algo sin aquello con lo que está en realidad *unido*, es diferente, en efecto, a tomar como distinto, dentro de un juicio, lo que *secundum rem* fuera *idéntico*.<sup>99</sup>

Si, pues, semejantes conceptos fueran otras tantas abstracciones, Dios no podría darse sino en el entendimiento.<sup>100</sup> Conclusión inadmisibles para Santo Tomás. No obstante, puede decirse que comparten características similares con los términos abstractos: unos y otros se dan sin adiciones, sin agregados extraños;<sup>101</sup> pero con una diferencia fundamental, ya que éstos *excluyen* esas adiciones (son, recuérdese, *proprios* de Dios) y los otros simplemente, sin excluirlas, no las tienen.<sup>102</sup> Todo sucede como si un concepto, al separarse de sus *modi* criaturales, quedara en posibilidad de devenir una abstracción o una perfección divina,<sup>103</sup> según que se haga intervenir la abstracción o la remoción.<sup>104</sup> A la luz de esta última, ser tomado *absolutamente*, estar desprovisto de todo modo, no significa sino estar desprovisto de modos limitados.<sup>105</sup> La oposición, empero, de estas dos clases de conceptos no puede ser más radical dentro del pensamiento de Sto. Tomás: o bien conceptos de máxima extensión y mínimo contenido o conceptos de un contenido máximo inigualable. El sumo vértice de los seres es un "abstracto"; pero no un abstracto mental, sino lo separado por excelencia.

*formae ad materiam, AUT EIUS QUOD SE HABET PER MODUM FORMAE ET MATERIAE, vel etiam compositio accidentis ad subiectum, respondeat quasi fundamentum et cause veritatis, compositioni quam intellectus interius format et exprimit voce. Sicut cum dico Socrates est homo, veritas huius enunciationis causatur ex compositione formae humanae ad materiam individuaem, per quam Socrates est hic homo: et cum dico, homo est albus, causa veritatis est compositio albedinis ad subiectum: et SIMILITER EST IN ALLIS."*  
Cf. I Sent., dist. 38, qu. 1, art. 3, corpore.

<sup>99</sup> No se confunda este punto de vista con el de la *separatio*. Aquí nos interesa, ante todo, la fundamentación de la estructura misma del juicio; su verdad formal, por así decirlo, no su verdad material en cuanto correspondencia objetiva. Sobre la naturaleza de la *abstractio* en Sto. Tomás, véase S. Theol., Ia, qu. 85, art. 1, ad 1; ad 2, y el importantísimo texto *In l. Boëthii De Trinitate*, qu. 5, art. 3, corpore. Las ediciones corrientes de esta obra presentan una serie de errores y defectos gravísimos, por lo que recomendamos utilizar la edición de Wyser, *Thomas von Aquin, In librum Boëthii De Trinitate quaestiones quinta et sexta*, Fribourg-Louvain, 1948.

<sup>100</sup> S. c. G., I, cap. 26.

<sup>101</sup> *In l. Boëthii De Hebdomadibus*, lect. 11: "Sumitur ista differentia per admixtionem alicuius extranei. Circa quod considerandum est, quod circa quodcumque abstracte consideratum, hoc habet veritatem quod non habet in se aliquid extraneum, quod scilicet sit praeter essentiam suam, sicut humanitas et albedo et quaecumque hoc modo dicuntur." Cf. *De Pot.*, qu. 7, art. 4, corpore.

<sup>102</sup> S. Theol., Ia, qu. 3, art. 4, ad 1.

<sup>103</sup> *In De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1, n<sup>o</sup> 634.

<sup>104</sup> I Sent., dist. 19, qu. 5, art. 2, ad 3: "Quia bonitas universalis non invenitur in aliqua creatura, sed particulata et secundum aliquid, ideo dicit Augustinus quod si removeamus omnes rationes participationis ab ipsa bonitate remanebit in intellectu bonitas integra et plena quae est bonitas divina, quae videtur in bonitate creata sicut exemplar in exemplato." Cf. S. Theol., Ia qu. 10, art. 1, ad 1.

<sup>105</sup> *In De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1, n<sup>o</sup> 629: "... quia Ipse non est existens quodam modo, idest secundum aliquem modum finitum et limitatum".

Dios, en esta forma, pasa a ser el analogado principal. Comparada con Él, a la criatura no le convienen *proprie* sus perfecciones, toda vez que no se le atribuyen *per essentiam*, aunque en otro sentido le sean propias, por participación.<sup>106</sup> En Dios se identifican con Él; la criatura las tiene. Analogado principal, pues, y analogado secundario. Sin embargo, no hay que confundir sin más la predicación por participación, tomada formalmente, con la analógica, puesto que en ese caso toda atribución, cuyo sujeto fuera una criatura, sería *eo ipso* analógica; lo cual es evidentemente falso, ya que se estaría prescindiendo de la participación unívoca, tan importante en el pensamiento de Sto. Tomás.<sup>107</sup> Por el contrario, debemos percatarnos de que la analogía que nos ocupa postula ineludiblemente una relación entre las perfecciones de la criatura, pero sólo ahora podremos comprender claramente su naturaleza. Ambas, participación y relación, son partes integrantes de la analogía. La una es lo que permite distinguir entre la Perfección plena y la limitada, y la otra la que nos permite descubrir su semejanza.

La criatura, decimos, participa sus perfecciones. Y justo de esta estructura "participativa", por así decirlo, se sigue el que sea precisamente *criatura*. Tocante a esto, Sto. Tomás no puede ser más explícito.<sup>108</sup> Lo que no se identifica absolutamente con sus perfecciones y, en especial, con la más común y fundamental de ellas, con su *esse*,<sup>109</sup> no puede ser causa absoluta<sup>110</sup> ni de su ser ni de las otras.<sup>111</sup> Es algo *hecho*, creado. Todo aquello que es atribuido por participación, y sirve de punto de semejanza a sus participantes, remite necesariamente, como a su causa última, a un atributo *similar* que conviene por esencia a su "sujeto" y se identifica con él, esto es, remite a lo totalmente simple y plenamente perfecto.<sup>112</sup> No nos es posible tratar aquí por separado todos los matices y detalles de esta temática. Destaquemos simplemente, limitándonos a lo esencial, que todo *participare* es el índice de un *factum esse*. Sin embargo, esta creación pasiva, no consiste propiamente en una verdadera *passio*, toda vez que no implica movimiento, sino que se confunde con otro

<sup>106</sup> In *De Div. Nom.*, cap. 11, lect. 4, n° 934: "... unde et participare dicuntur a creaturis; et secundum quod participantur secundum proprietatem uniuscuiusque participantium...".

<sup>107</sup> Cf. *Comp. Theol.*, cap. 205. Véase Fabro, *op. cit.*, págs. 145-186.

<sup>108</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 44, art. 1, ad 1: "... ex hoc quod aliquid per participationem est ens, sequitur quod sit causatum ab alio".

<sup>109</sup> Cf. *S. Theol.*, Ia qu. 14, art. 6, *corpore*; In *De Div. Nom.*, cap. 5, lect. 1, n° 635.

<sup>110</sup> *S. Theol.*, Ia qu. 45, art. 5, ad 1.

<sup>111</sup> *Quodl.* 7, art. 7: "Omne quod non est suum esse oportet quod habeat esse receptum ab alio quod est sibi causa essendi. Et ita in se consideratum est in potentia respectus illius esse, quod recipit ab alio"; *S. Theol.*, Ia, qu. 44, art. 1, *corpore*.

<sup>112</sup> I *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 1, *corpore*; dist. 8, qu. 5, art. 2, *corpore*; dist. 38, qu. 1, art. 1, arg. 2; II *Sent.*, dist. 1, qu. 1, art. 2, *corpore*; dist. 3, qu. 1, art. 1, ad 4; dist. 37, qu. 1, art. 2, *corpore*; In *Metaph.*, lib. 2, lect. 2, n° 296; *De Pot.*, qu. 3, art. 5, *corpore*; ad 2; qu. 7, art. 2, *corpore*; *De Verit.*, qu. 2, art. 1, *corpore*; art. 14, *corpore*; *S. c. G.*, I, cap. 38; II, cap. 15; IV, cap. 1; *S. Theol.*, Ia, qu. 65, art. 1, *corpore*; cf. IIa IIae, qu. 26, art. 2, ad 2.

accidente, con la relación<sup>113</sup> causal real que se dirige de las criaturas a Dios. Tal accidente es, pues, el que se sigue necesariamente de la participación. Pero se sigue por lo que toca a su *esse in*, distinto realmente de su sujeto, ya que según su concepto depende por entero de su término *ad quem*,<sup>114</sup> quitado el cual se desvanece su realidad, a pesar de que la relación inversa de Dios a la criatura no sea sino de razón. La criatura, en consecuencia, le es anterior en cuanto accidente inherente; si bien, no es producido, atendiendo a su concepto, por los principios mismos de su sujeto,<sup>115</sup> ya que éste frente a su *esse ad* tiene más bien el carácter de causa material<sup>116</sup> y remota, no de causa próxima.<sup>117</sup>

Resulta ciertamente paradójico comprobar, como dice Paulus,<sup>118</sup> que la criatura, para Sto. Tomás, sea el sujeto de inhesión y el término de la creación, a la que bajo consideraciones diversas es anterior y posterior. En efecto, el concepto de dicha relación postula, dado que depende de una acción divina previa —que de hecho es una relación de razón—, ser anterior a la criatura que es su sujeto.<sup>119</sup> Paradójico hubo de parecerlo también a los pensadores inmediatamente posteriores. La reacción, empero, no se dejaría esperar. Olive se decidirá por una duplicidad de *rationes reales*, no distintas realmente de su fundamento,<sup>120</sup> lo mismo que Duns Scoto más tarde, aunque recurriendo a su distinción formal.<sup>121</sup> Hervé considerará a las relaciones que van de Dios a la criatura “*quoad aliquid reales, quoad aliquid non*”.<sup>122</sup> Henri de Gand, a su vez, propondrá un tipo de relación más profunda y no posterior a la criatura, el *respectus*, el *esse ad aliud*, que no difiere *secundum rem* del *esse* de la criatura, sino sólo intencionalmente,<sup>123</sup> y del que es un caso especial la relación predicamental. Se evitaba así la paradoja o el peligro de que las perfecciones de la criatura se agotaran en su ser relaciones.<sup>124</sup> En Ockham, por fin,

<sup>113</sup> S. Theol., Ia, qu. 45, art. 3, corpore: “Subtracto autem motu ab actione, et passione, nihil remanet nisi relatio.” Véase II Sent., dist. 1, qu. 1, art. 2, ad 4; De Pot., qu. 3, art. 3, corpore; S. Theol., Ia, qu. 41, art. 1, ad 2.

<sup>114</sup> S. Theol., IIIa, qu. 2, art. 7, ad 2; cf. De Pot., qu. 7, art. 9, ad 7; qu. 8, art. 2, corpore; S. Theol., Ia, qu. 28, art. 2, corpore: “. . . quasi significantes respectum quodammodo contingentem ipsam rem relatam, prout ab ea tendit in alterum”.

<sup>115</sup> De Pot., qu. 3, art. 3, ad 3: “. . . sicut accidens subiecto, intellectu et natura, posterius est; quamvis non sit TALE accidens quod causetur ex principiis subiecti”.

<sup>116</sup> Cf. S. Theol., Ia, qu. 77, art. 6, corpore; ad 2; De Ente et Essentia, cap. 7, 2.

<sup>117</sup> De Pot., qu. 3, art. 3, ad 3, in fine.

<sup>118</sup> J. Paulus, Henri de Gand, J. Vrin, Paris, 1938; pág. 269.

<sup>119</sup> De Pot., qu. 3, art. 3, ad 3; S. Theol., Ia, qu. 45, art. 3, ad 3.

<sup>120</sup> P. J. Olive, Quaest. in sec. l. Sent., qu. 28, ed. Jansen, Quaracchi, 1922; I, pág. 482 sigs.

<sup>121</sup> Duns Scoto, Opus Ox., IIa, dist. 1, qu. 4, ed. Vivès, Paris, 1893; 11, pág. 121 sigs.

<sup>122</sup> Herveus Natalis, I Sent., dist. 29, qu. 3, Paris, 1647; págs. 126-127.

<sup>123</sup> Henri de Gand, Summa, art. 32, qu. 5, n<sup>o</sup> 27: “. . . respectus nihil addit illi rei supra quam immediate fundatur, sed solum dicit subiectum suum ad aliud esse”. Citado por Paulus, op. cit., pág. 172, n. 1.

<sup>124</sup> Cf. H. de Gand, Summa, art. 35, qu. 8, n<sup>o</sup> 10: “essentia. . . creata inquantum est

nos encontramos con la admisión de una doble relación accidental "real"; pero ya sabemos lo que Ockham entiende por eso. La relación es un mero nombre y, si lo aplicamos sin que nuestro entendimiento intervenga activamente para ello, es "real", pero no en el caso contrario.<sup>125</sup> De aquí que no admita que se distinga de su "sujeto", no ya realmente, sino que tampoco *secundum rationem* o intencionalmente; trátase de una simple distinción nominal. Por su parte, también la línea de pensamiento que es considerada como más estrictamente tomista, introducirá un nuevo tipo de relación, la trascendental, cuya noción no se encuentra en el propio Sto. Tomás, a fin de salvar, en cierta medida, los mismos problemas. Cayetano nos hablará del *respectus*, del simple *esse ad aliud*, más amplio que la relación predicamental y distinto de ella.<sup>126</sup> En Juan de Santo Tomás, empero, la *relatio transcendentalis* se presenta revestida de otras características diferentes. Para él, ésta surge al dar por ya relacionados esencialmente aquellos relativos *secundum dici*, en el significado de cuyos conceptos no se incluye, más que secundariamente, la posterior relación accidental o de razón que pudiera seguirse.<sup>127</sup> En consecuencia, no es real ni de razón,<sup>128</sup> ni tampoco se distingue *secundum rem* de su sujeto,<sup>129</sup> ya que consiste en un *esse ab aliud vel circa aliud*, que mienta dependencia, causalidad, etcétera.<sup>130</sup> Pero, si bien para Sto. Tomás, "criatura" y "Creador", pertenecen a esta clase de relativos,<sup>131</sup> la relación que incluyen secundariamente, la *relatio praedicamentalis*, es la única por la que pueden relacionarse y no por otra anterior de distinta índole.<sup>132</sup> Y tampoco puede decirse que, según él, la relación *secundum dici* sea algo distinto de la real o de la de razón.<sup>133</sup>

*ens, non dicitur relative ad Deum, non enim ens vel essentia in creaturis dicitur Dei ens vel esse*". Citado por Paulus, *op. cit.*, pág. 303, n. 4.

<sup>125</sup> Véase Ockham, *Summa Logicae*, cap. 49 (ed. Boehner).

<sup>126</sup> Cayetano, *In De Ente et Essentia*, cap. 7, qu. 16, n.º 136, ed. Laurent, Marietti, Torino, 1934; pág. 222: "*In hoc differt relatio pertinens ad praedicamentum relationis ab aliis respectibus caeterorum generum, qui a quibusdam transcendentes vocantur, quod respectus pertinens ad aliquid essentialiter est ad aliud, non ut receptivum vel causam efficientem aut finalem aut formalem, sed praecise est ad aliud tanquam terminum.*"

<sup>127</sup> Juan de Sto. Tomás, *Cursus Phil.-Thomisticus, Logica, IIa pars, qu. 17, art. 2*; ed. Reiser, I, pág. 578b 19-45.

<sup>128</sup> Juan de Sto. Tomás, *Cursus Phil.-Thomisticus, Logica, IIa pars, qu. 17 art. 4*; ed. Reiser, I, pág. 574b 21-32.

<sup>129</sup> Juan de Sto. Tomás, *Cursus Phil.-Thomisticus, Logica, IIa pars, qu. 17, art. 4*; ed. Reiser, I, págs. 590b 45-591a 25.

<sup>130</sup> Juan de Sto. Tomás, *Cursus Phil.-Thomisticus, Logica, IIa pars, qu. 17, art. 2*; ed. Reiser, I, pág. 583a 8-50. Cf. con el texto de Cayetano citado en la n. 126.

<sup>131</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 13, art. 7, ad. 1. Cf. *De Pot.*, qu. 7, art. 10, ad 11.

<sup>132</sup> Véase, por ejemplo, *De Pot.*, qu. 7, art. 9, ad 4: "... creatura refertur ad Deum secundum suam substantiam, sicut secundum causam relationis; secundum vero relationem ipsam formaliter...".

<sup>133</sup> *De Pot.*, qu. 7, art. 10, ad 11: "... distinctio ista relativorum secundum esse et secundum dici, nihil facit ad hoc quod sit relatio realis".

4. Pues bien, esta relación causal real implica siempre, para Sto. Tomás, una *similitud*<sup>134</sup> entre las perfecciones de la criatura y de Dios. No se piense, por ende, que tal similitud consiste en una relación de distinta clase de aquella que queda implicada en la causalidad ejemplar. Las criaturas y Dios sólo tienen un tipo de relaciones, las causales, y no otro.<sup>135</sup> Todo efecto es ciertamente similar, en mayor o menor grado, a su causa,<sup>136</sup> aunque no siempre ocurra a la inversa.<sup>137</sup> En el presente caso, podemos hablar de similitud, pero de similitud muy deficiente<sup>138</sup> y no recíproca,<sup>139</sup> por imitación;<sup>140</sup> mero vestigio;<sup>141</sup> ya que media entre lo que se participa, y se da según un limitado modo, y lo que es plenamente perfecto y por esencia.<sup>142</sup> Pero, además, según ya se ha visto, se trata de una verdadera similitud. A Dios no le conviene sólo por negación o *causaliter* lo significado por sus perfecciones formales. Su fundamento próximo, según Sto. Tomás, contrariamente a lo que afirmaban Avicena y Maimónides, es Dios mismo, no nuestro entendimiento. "*Rationes attributorum sunt vere in Deo.*"<sup>143</sup> Justamente por eso conocemos a Dios a través de las criaturas; son un reflejo de Él, una verdadera teofanía.<sup>144</sup>

Cuidémonos, sin embargo, de interpretar mal el pensamiento de Sto. Tomás. Si se dice que las criaturas, v. gr., son buenas, no se les atribuye extrínsecamente la bondad, en virtud de la relación que tengan con la bondad de Dios; ya que entonces se las denominaría "buenas" por algo extrínseco a lo que se refirieran y nada más. Equivaldría a decir que en la definición de su bondad entran tal relación y la bondad de Dios. Consecuentemente, sólo habría una Bondad, por la que todas las criaturas serían buenas, en cuanto, y únicamente en cuanto, relacionadas causalmente con ella, esto es, no habría más perfecciones que las de Dios, atribuidas a las criaturas, designarían únicamente dicha relación y casi al Creador mismo. No les serían intrínsecas ni propias de ellas. Por el contrario, Sto. Tomás rechazará enérgicamente esta interpretación sostenida por Gilberto de la Porrée.<sup>145</sup> Tocante a esto, hay que

<sup>134</sup> *De Pot.*, qu. 3, art. 3, corpore: "... sed consequitur factum quamdam relationem ab agentem, prout habet esse ab ipso, et prout est ei simile quoquomodo".

<sup>135</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 32, art. 2, corpore: "Omnes autem creaturae sub una specie relationis referuntur ad Deum, ut sunt creaturae ipsius."

<sup>136</sup> *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 3, nº 86; cap. 2, lect. 4, nº 185.

<sup>137</sup> *De Verit.*, qu. 4, art. 4, ad 2.

<sup>138</sup> *S. c. G.*, I, cap. 29.

<sup>139</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 4, art. 3, ad 4.

<sup>140</sup> *I Sent.*, dist. 48, qu. 1, art. 1, ad 4.

<sup>141</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 45, art. 7, corpore.

<sup>142</sup> *I Sent.*, dist. 22, qu. 1, art. 2, corpore: "... nulla tamen creatura potest recipere illam perfectionem secundum illum modum quo in Deo est. Unde secundum modum recipiendi deficit a perfecta repraesentatione exemplaris". Cf. *I Sent.*, dist. 43, qu. 1, art. 2, ad 1.

<sup>143</sup> *I Sent.*, dist. 2, qu. 1, art. 3, corpore.

<sup>144</sup> *I Sent.*, dist. 3, qu. 1, art. 3, corpore; *In De Div. Nom.*, cap. 1, lect. 2, nº 51.

<sup>145</sup> *De Verit.*, qu. 21, art. 4, corpore: "Et hanc opinionem secuti sunt Porretani aliquo"

distinguir dos casos bien distintos. Unas veces en el concepto de lo atribuido a algo entran su relación y el término de referencia concomitante. Se trata, pues, de una mera *denominación extrínseca*; pero en otras ocasiones no, como cuando se establece una relación causal entre lo que es tal por esencia y lo que es eso mismo *per proprietatem*, aunque deficientemente en otro respecto (por participación).<sup>146</sup> Esto es justamente lo que ocurre en el caso de la criatura y Dios. A la primera le convienen *proprie* las perfecciones que participa, no por denominación extrínseca, y a Dios también, sólo que por esencia. Toda criatura, comparada con Dios, tiene perfecciones limitadas; es la potencia frente al Acto.<sup>147</sup> Pero, en una perspectiva horizontal, por así decirlo, no tomando en cuenta su orden jerárquico basado en los grados de perfección, cada una puede ser, o es, perfecta dentro de su género.<sup>148</sup> Basta borrar la comparación, para que nos percatemos de que la creación entera es perfecta. Lo único que distingue las perfecciones divinas de las de la criatura se funda en eso mismo; es una "privación", en sentido lato,<sup>149</sup> una carencia negativa, no una carencia privativa (= mal) que sólo puede darse dentro de un mismo plano genérico.<sup>150</sup>

Claro está que no de toda composición se sigue esa relación causal real con Dios, sino sólo de la de los entes completos y subsistentes.<sup>151</sup> Mucho menos habría de seguirse de las partes simples de un compuesto. Tal relación califica al compuesto completo y subsistente y al mismo tiempo a todas esas partes suyas que de una manera u otra lo actualizan; todas, en consecuencia, son similitudes de las Perfecciones formales o virtuales de Dios. Son aquello precisamente en lo que se muestra la similitud del efecto con su Causa. Visto bajo esta luz, la criatura, al participar sus perfecciones, está participando *por similitud* las Perfecciones mismas de Dios, sus Ejemplares.<sup>152</sup> Un efecto, según Sto. Tomás, participa su causa, cuando no tiene —así le sea propio— más que de modo deficiente aquello que está de modo eminente en ella.<sup>153</sup> Es obvio, por consiguiente, que las Perfecciones divinas no entran en la

*modo. . . Dicebant igitur quod creatura dicitur bona simpliciter non aliqua bonitate inhaerente, sed bonitate prima, quasi ipsa bonitas absoluta et communis esset bonitas divina.*" Véase la respuesta de Sto. Tomás: "*omnia sunt bona bonitate creata simpliciter, sicut forma inhaerente, bonitate vero increata sicut forma exemplari*". Cf. G. de la Porrée, *In l. Boëthii De Hebdom.*, Migne PL, vol. 64, pág. 1318 sigs.

<sup>146</sup> *De Verit.*, qu. 21, art. 4, ad. 2; *S. Theol.*, Ia, qu. 6, art. 4. Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 104, art. 1, corpore.

<sup>147</sup> *De Spir. Creat.*, art. 1, corpore.

<sup>148</sup> *De Verit.*, qu. 20, art. 1, ad 5: "*Quamvis esse creatum sit imperfectum comparatum ad eminentiam divinae operationes, unumquodque tamen in genere suo perfectum est, et sui generis perfectionem quamdam requirit.*"

<sup>149</sup> Véase n. 68.

<sup>150</sup> *S. Theol.*, Ia, qu. 48, art. 3, corpore. Cf. *S. Theol.*, Ia, qu. 12, art. 4, ad 2.

<sup>151</sup> *De Pot.*, qu. 3, art. 3, ad 2; ad 7.

<sup>152</sup> Véase, por ejemplo, *Quodl.*, 12, qu. 5, art. 5, corpore.

<sup>153</sup> *In l. Boëthii De hebdomadibus*, lect. 11: "*Similiter effectus dicitur participare suam causam, et praecipue quando non adaequat virtutem suae causae.*"



composición de las criaturas, sino que han de tomarse como lo que es imitado por ellas. Habría que distinguir, pues, tocante a la participación, un aspecto restringido y otro más amplio. Participar no sólo es *quasi partem capere*,<sup>154</sup> sino, además, entrar en *composición* con algo en cuanto es similar a su Causa Ejemplar. Estos aspectos designan, de hecho, un mismo y único tipo fundamental de participación, sólo que tomado bajo consideraciones distintas. En el fondo, toda participación, sea o no *per similitudinem*, implica una composición y una distinción real entre participante y participado. Y desde el momento mismo en que la metafísica posterior no acepte que la composición y la distinción reales sean resultado de la participación por similitud, sino sólo y exclusivamente de la unívoca, como ocurre con Siger de Brabant, entonces la primera se agotará en su ser meramente imitación y no ya composición.<sup>155</sup>

De esta manera, puesto que de la composición entre participante y participado, se sigue por necesidad, en todo ser completo y subsistente, una relación causal real con Dios, puede decirse que basta tomar en consideración la similitud resultante entre lo participado y la correspondiente Perfección Ejemplar para que, al atribuírselo a la criatura, esta predicación por participación se presente como una predicación analógica. Así tendremos que Dios, v. gr., es bueno, esencial y propiamente; pero la criatura es buena sólo porque participa su bondad propia *por similitud con la Bondad de Dios*, esto es, en tanto que su perfección participada imita a su Ejemplar y Causa. Las perfecciones de la criatura pueden, pues, verse de una doble manera: a) como no propias de ellas al modo en que lo son de Dios y, además, como imitaciones de su Causa, o b) simplemente como intrínsecas y propias, pero nada más. Parejamente, la atribución por participación será o no una predicación analógica, según que se tome lo participado en una u otra forma. A esto agreguemos que si bien la naturaleza de lo participado no incluye esa relación causal ejemplar, ésta se desprende de su carácter de *participatum* como algo *propio*, en un sentido parecido al del cuarto predicable.<sup>156</sup> Tal atribución por participación analógica es, por ende, la que permite expresar y fundar la semejanza entre las criaturas y Dios. Éstas son similares a Él por analogía,<sup>157</sup> es decir, en cuanto que están relacionados y unas son por participación lo que Dios, el analogado principal, es por esencia.<sup>158</sup>

<sup>154</sup> In l. Boëthii De Hebdomadibus, lect. 11, cap. 2.

<sup>155</sup> Siger de Brabant, In Metaph., lib. 3, qu. 2: "In entibus autem ipsa essentia Primi non est participata per participationem univocationis, sed imitationis, in hoc quod ista imitantur Primum. In his autem non oportet quod participans et participatum differant..." Ed. por A. Maurer, Mediaeval Studies, 8, 1946; págs. 69-74.

<sup>156</sup> S. Theol., Ia, qu. 44, art. 1, ad 1: "Unde huiusmodi ens [scil. per participationem] non potest esse, quin sit causatum; sicut nec homo, quin sit risibilis: sed... esse causatum non est de ratione entis simpliciter..."

<sup>157</sup> I Sent., dist. 3, qu. 1, art. 3, corpore.

<sup>158</sup> S. Theol., Ia, qu. 4, art. 3, ad 3: "... non dicitur esse similitudo creaturae ad Deum propter communicantiam in forma secundum eandem rationem generis, et speciei,

Ahora bien, tal similitud no es exclusiva de una determinada clase de perfecciones, sino que se extiende a todas aquellas que de manera diversa actualizan a un compuesto completo y subsistente. La aplicación de la analogía rebasa, pues, los límites dentro de los que hasta ahora ha sido considerada. Partimos, en efecto, de las perfecciones formales de Dios, pero no únicamente éstas son modelos o ejemplares; también lo son ante todo las Ideas divinas, esas perfecciones virtuales que igualmente se identifican con la esencia de Dios, con aquello a lo que imitan todas las cosas,<sup>159</sup> y que bajo esta luz precisamente es vista como una multiplicidad de Ideas.<sup>160</sup> La diferencia entre unas y otras Perfecciones origina, según Sto. Tomás, una doble forma de ejemplarismo divino.<sup>161</sup> Y en una u otra forma, Dios es imitado por todas las perfecciones creadas, formales, específicas o accidentales. Por su parte, la criatura, al participarlas como efectivas y verdaderas partes suyas, está en todos los casos participando por similitud la Esencia de Dios,<sup>162</sup> y basta atribuírselas así, sobre la base de una relación causal, para que nos situemos en el campo de la analogía.

En esta forma, nuestra primitiva analogía, en su segundo aspecto, sufre un desarrollo, que se nos presenta, a pesar de que también al conocimiento de tales perfecciones virtuales se llegue por analogía,<sup>163</sup> con rasgos un poco diferentes. Pues dichas perfecciones no se atribuyen a Dios *formalmente* por esencia. Y atribuírselas *virtualiter* equivaldría a formar una proposición de una índole muy peculiar; ya que las criaturas participan *por similitud* tales Ideas en cuanto ejemplares de sus perfecciones *individuales*; participan las formas<sup>164</sup> de su *materia signata*<sup>165</sup> y también las Ideas de sus accidentes individuales,<sup>166</sup> no géneros o especies universales, sino su especie individuada.<sup>167</sup> Dios es estas Ideas individuales. No se trata, pues de εἶδη platónicas, sino de Ejempla-

*sed secundum analogiam tantum: prout scilicet Deus est ens per essentiam, et alia per participationem; De Pot., qu. 3, art. 4, ad 9; De Verit., qu. 23, art. 7, ad 10; De Anima, art. 20, arg. 9.*

<sup>159</sup> S. Theol., Ia, qu. 15, art. 1, ad 3; S. Theol., Ia, qu. 84, art. 2, ad 3.

<sup>160</sup> T. Theol., Ia, qu. 15, art. 2, ad 1; De Pot., qu. 3, art. 16, ad 13.

<sup>161</sup> I Sent., dist. 19, qu. 5, art. 2, ad 4: "Exemplar rerum est in Deo dupliciter. Vel quantum ad id quod est in intellectu suo, et sic secundum ideas est exemplar intellectus divinus omnium quae ab ipso sunt, sicut intellectus artificis per formam artis omnium artificiatorum. Vel quantum ad id quod est in natura sua, sicut ratione suae bonitatis quae est bonus est exemplar omnis bonitatis." Cf. I Sent., dist. 8, qu. 1, art. 3, ad 2; De Pot., qu. 3, art. 4, ad 9.

<sup>162</sup> S. Theol., Ia, qu. 44, art. 3, corpore.

<sup>163</sup> Cf. De Anima, art. 20, ad. 9: "Quia formae influxae non sunt similis rationibus idealibus in mente divina existentibus nisi secundum analogiam, ideo per huiusmodi formas illae rationes ideales non perfecte cognosci possunt."

<sup>164</sup> S. Theol., Ia, qu. 15, art. 3, ad 3; cf. S. Theol., Ia, qu. 3, art. 8, corpore; De Verit., qu. 3, art. 8, corpore.

<sup>165</sup> I Sent., dist. 36, qu. 2, art. 3, ad 2; ad 3.

<sup>166</sup> I Sent., dist. 36, qu. 2, art. 3, ad 4.

<sup>167</sup> S. Theol., Ia, qu. 15, art. 3, ad 4; Quodl., 8, qu. 1, art. 2, corpore.

res que encierran toda la intensidad ontológica que puede tener la especie en su concreción y particularidad. En este sentido las criaturas tienen tal o cual especie al participar la Esencia divina.<sup>168</sup> Hay, como es fácil colegir, por lo que toca a los compuestos individuales reales, una profunda diferencia entre participar unívocamente una especie o participarla por similitud, analógicamente. Todo depende de que lo participado por el individuo se tome como algo meramente abstracto<sup>169</sup> o como un Ejemplar divino subsistente, que *eo ipso* tiene el carácter de Causa eficiente ejemplar de la correspondiente especie, acto o forma de tal determinada potencia. Lo universal abstracto, en cambio, no se participa por similitud ni como causa creadora.<sup>170</sup> Así vista, toda *analogia unius ad alterum*, cuyos analogados sean del orden de las criaturas, y cuyo analogado sea una de tales perfecciones, vista desde esta perspectiva, se nos revela como *analogia plurium ad unum*; lo analogado se da separadamente, pero no como un abstracto, sino porque pertenece a otro orden: es Dios.

Nosotros creemos que es en esta perspectiva como hay que interpretar tal analogía. Queda, empero, un problema último; el del lugar que haya de concederse dentro de la metafísica de Sto. Tomás a la analogía de proporcionalidad. Ésta, como se ve en el *De Veritate*,<sup>171</sup> se opone a una especial clase de analogía basada en la proporción; pero en una proporción fundada precisamente en la cantidad, de la cual aquí no es el caso. No habría ya lugar para desarrollar el asunto; pero ¿acaso no es posible, basados en estas explicaciones que Sto. Tomás proporciona de la analogía, según ha sido considerada, ver en la analogía de proporcionalidad una manera diferente, menos omnicompreensiva, aunque totalmente equivalente en el fondo a la ya expuesta? Pues, esa similitud de proporciones, si no es mera similitud de razón, presupone necesariamente una relación causal.<sup>172</sup> La solución definitiva, no obstante, la reservamos para un estudio posterior, lo mismo que el tratamiento bajo esta perspectiva de los trascendentales. En todo caso, es bien patente que la analogía entre Dios y las criaturas es la explicación más radical del pensamiento de Sto. Tomás; pues es el *Ipsum esse subsistens*, no una abstracción, lo único que, según él, desvela la condición y el carácter más profundo de los

<sup>168</sup> S. Theol., Ia, qu. 15, art. 2, corpore: "Unaquaeque autem creatura habet propriam speciem, secundum quod aliquo modo participat divinae essentiae similitudinem."

<sup>169</sup> Véase, por ejemplo, Comp. Theol., cap. 255: "Omnes enim singulares homines huius praedicationis recipient veritatem per hoc quod ipsam essentiam speciei participant. Nullus autem eorum ex hoc dicitur homo, quod similitudinem participat alterius hominis, sed ex eo solo quod participat essentiam speciei"; In Metaph., lib. I, lect. 10, n<sup>o</sup> 154: Individuum autem est homo per participationem, in quantum natura speciei in hac materia designata participatur.

<sup>170</sup> S. Theol., Ia, qu. 44, art. 3, ad 3: "... non tamen oportet, quod universalia praeter particularia subsistant, ut particularium exemplaria".

<sup>171</sup> De Verit., qu. 2, art. 11, corpore.

<sup>172</sup> Cf. De Verit., qu. 2, art. 14, corpore: "... oportet quod quaecumque sunt similia, ita se habeant quod vel unum sit causa alterius, vel ambo ex una causa causentur".

componentes ontológicos de la creación. Pero eso no sólo ocurre en cuanto que la *lumen naturale*, al reflejarse sobre los modos parciales en que ese Ser es alcanzable,<sup>173</sup> abre el acceso al sentido de todo ente, sino, además, porque, recortándose en este *pelagus substantiae infinitum* que los circunda y se transparenta en ellos, los entes se constituyen diferencial y ontogenéticamente, por así decirlo, en lo que son y en su ser. Al igual que para Aristóteles, para Sto. Tomás, no sólo pende de este principio el cielo y toda la naturaleza; penden también, por lo que toca a su plena y total inteligibilidad, los elementos de su metafísica entera.

ADOLFO GARCÍA DÍAZ

<sup>173</sup> Cf. I Sent., dist. 35, qu. 1, art. 1, ad 2: "Unde cum Deus nominatur ens, non exprimitur nisi aliquid quod pertinet ad perfectionem eius et non tota perfectio ipsius; et similiter cum dicitur sciens et volens, et huiusmodi."