

Información Importante

La Universidad de La Sabana informa que el(los) autor(es) ha(n) autorizado a usuarios internos y externos de la institución a consultar el contenido de este documento a través del Catálogo en línea de la Biblioteca y el Repositorio Institucional en la página Web de la Biblioteca, así como en las redes de información del país y del exterior con las cuales tenga convenio la Universidad de La Sabana.

Se permite la consulta a los usuarios interesados en el contenido de este documento para todos los usos que tengan finalidad académica, nunca para usos comerciales, siempre y cuando mediante la correspondiente cita bibliográfica se le de crédito al documento y a su autor.

De conformidad con lo establecido en el artículo 30 de la Ley 23 de 1982 y el artículo 11 de la Decisión Andina 351 de 1993, La Universidad de La Sabana informa que los derechos sobre los documentos son propiedad de los autores y tienen sobre su obra, entre otros, los derechos morales a que hacen referencia los mencionados artículos.

BIBLIOTECA OCTAVIO ARIZMENDI POSADA
UNIVERSIDAD DE LA SABANA
Chía - Cundinamarca

**LA ANALOGÍA COMO PUENTE ENTRE FE Y RAZÓN:
UNA MIRADA AL *SCRIPTUM SUPER SENTENTIIS* DE SANTO TOMÁS DE AQUINO**

Monografía para optar por el título de filósofo, presentada por:

Eduardo Federico Gutiérrez González

Directora:

Prof. Dra. María Elvira Martínez Acuña

Programa de Filosofía
Facultad de Filosofía y Ciencias Humanas
Universidad de La Sabana

Julio 6, 2015

ÍNDICE

Presentación	7
1. Introducción: el <i>Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo</i>	11
1.1. Las sentencias y los comentarios en la Edad Media	11
1.1.1. Trazos de la filosofía medieval.....	11
1.1.2. Las Sentencias de Pedro Lombardo y sus comentadores	12
1.2. El <i>Comentario a las Sentencias</i> en el contexto de la obra de Santo Tomás de Aquino ...	14
1.2.1 Argumentos en contra del Comentario	14
1.2.2. Respuesta a los argumentos en contra del Comentario	16
1.2.3. Otros argumentos a favor del Comentario.....	17
1.3. Una primera mirada a la analogía en el <i>Comentario a las Sentencias</i>.....	20
1.3.1. Estructura y método argumentativo del Comentario	20
1.3.2. Numeración y clasificación de los casos de analogía en el Comentario	22
1.3.3. Preámbulo a los casos tematizantes (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.)	28
2. La analogía en el <i>Comentario a las Sentencias</i>	35
2.1. Revisión de los casos tematizantes.....	35
2.1.1. Un primer acercamiento a la analogía - casos 37 a 42 (lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.).....	35
2.1.1.1. Univocidad, equivocidad y analogía	37
2.1.1.2. Analogía prius et posterius y analogía por imitatio	39
2.1.2. Analogía y participación - caso 54 (lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3. et ad 3).....	41
2.1.3. Analogía y predicación - casos 1 a 4 (lib. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 et ad. 2).....	46
2.1.4. Analogía, ser y concepto - casos 15 a 17 (lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1 et ad. 1.)	50
2.1.4.1. El argumentum del caso 15	53
2.1.4.2. El ad argumentum de Tomás en los casos 16 y 17	55
2.1.4.3. Las múltiples interpretaciones de los casos 16 y 17	57
2.1.5. Analogía, Creación y Encarnación - casos 62 y 63 (lib. 3 d. 1 q. 1 a.1 co.).....	61
2.2. Síntesis de los casos tematizantes.....	68
3. La analogía, la fe y la razón en el <i>Comentario a las Sentencias</i>	73
3.1. Dios y mundo en los casos tematizantes.....	73
3.2. La relación Dios-mundo - una segunda mirada al caso 7 (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co)	75
3.2.1. Oposición entre Dios y mundo	75
3.2.2. Articulación de Dios y mundo.....	81
3.3. Dos movimientos en el Medioevo.....	83
3.4. Excursus: la función dinámica de la ἀναλογία	90
3.4.1. Historia y etimología de la palabra ἀναλογία.....	90
3.4.1.1. Prefijo ἀνά-.....	91
3.4.1.2. La partícula -λογία	92
3.4.2. Ἀναλογία y καταλογία.....	92
3.4.3. Conclusión del excursus	93
3.5. Síntesis sobre la analogía, la fe y la razón.....	94
Conclusiones.....	96
Anexos.....	104
Anexo 1: las 301 apariciones de <i>analog</i>* en la obra de Santo Tomás	104
Anexo 2: convenciones para los pasajes dentro del <i>Comentario a las Sentencias</i>	106
Anexo 3: los 75 casos de <i>analog</i>* en el <i>Comentario a las Sentencias</i>.....	107
Bibliografía.....	128

PRESENTACIÓN

¿Cuál es el campo de trabajo más propio del entendimiento humano? Según Federico Engels, la historia de la filosofía se puede explicar como un diálogo secular entre el ser y el pensar, entre quienes favorecen el mundo de lo material y natural y quienes favorecen el mundo de lo espiritual e ideal (Engels 2006, 18 ss.) Siguiendo la categorización de Engels, podríamos decir que, para el primer grupo de filósofos, entre más aterrizados sean los movimientos del entendimiento y entre más concretos sean sus objetos de estudio, tanta más seguridad tendrán sus pasos. Desde este punto de vista, el entendimiento humano trabaja como una fiera soberana, un agente leonino dotado de zarpas capaces de recorrer la tierra y de abrir intelectualmente cuanto se encuentre a su paso para poder, así, comprender analíticamente sus componentes-partes. Para el segundo grupo, la vocación del entendimiento es altamente espiritual, y entre más lejos se pueda elevar sobre el mundo de lo concreto, más amplia será su mirada y más fuerza y penetración tendrán sus abstracciones. Estos pensadores consideran que el entendimiento se debe elevar como la más imponente de las aves, una bestia falcónida cuya mirada aguda puede, desde las alturas, atravesar el mundo de lo contingente para captar hasta el más mínimo pulso esencial de todo cuanto pueda ser pensado.

Sin embargo, además de los múltiples leones y las águilas que podríamos incluir dentro de este elenco, hay algunas bestias aún más misteriosas en la historia de la filosofía: híbridos escandalosos que difícilmente encajan en la categorización que propone Engels y cuyas naturalezas quiméricas desafían a cualquiera que intente comprenderlas. El pensamiento de Tomás de Aquino, por ejemplo, toma del león y toma del águila para erigirse como una especie de grifo¹ imponente, presente tanto en las alturas de la fe espiritual como en las

¹ El grifo es un animal de naturaleza mixta, presente en múltiples culturas antiguas a lo largo de la historia; «son originalmente leones con cabeza de ave, con o sin alas» (Mode 1980, 120). La figura del grifo aparece usualmente como un guardián «con cabeza, alas y garras de águila, y cuerpo de león, mayor que ocho leones y más fuerte que cien águilas, y constituía un símbolo sagrado de la vigilancia, la venganza y la sabiduría» (Bruce-Mitford 1997, 31). En este punto es relevante sobre todo el simbolismo con el que se puede interpretar

profundidades de la razón terrenal. ¿Por medio de qué artificio logra Tomás de Aquino conjurar al grifo que es su pensamiento? ¿Qué mantiene unidas a las naturalezas del águila y el león? ¿Cómo se articulan fe y razón en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino?

Si bien son muchas las ideas que se han discutido —y todavía hoy se discuten— para responder esta pregunta, pocos de los ensayos se han enfocado en la analogía como posible articulador; por ello, el objetivo del presente trabajo es analizar la comprensión de la analogía en Santo Tomás de cara a la pregunta antes mencionada. Como esfuerzo por desvelar los secretos del grifo tomista², este trabajo pretende aportar sobre todo en el contexto de la discusión acerca de la analogía, acerca del pensamiento tomista y acerca de la articulación entre fe y razón. La pregunta central, entonces, es la siguiente: ¿sirve la analogía como puente entre la fe y la razón dentro del pensamiento que Santo Tomás de Aquino?

Para responder a dicha pregunta, este trabajo se enfocará en uno de las obras más extensas del Aquinate y más representativas de su pensamiento: el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Aún cuando no es la única obra en la que Tomás aborda la analogía, e incluso cuando la analogía no es, en absoluto, el tema central del que trata el *Comentario*, no obstante, el trabajo ofrece argumentos (secc. 1.2) por los cuales resulta pertinente para una mejor comprensión del tema. Para hacer dicha revisión, se buscaron aquellos pasajes en los que Tomás utiliza explícitamente la palabra latina *analogia*, tanto en sus múltiples formas declinadas como en sus formas adverbiales y adjetivales – de esta búsqueda se encontraron 75 apariciones de *analogia* en el *Comentario*. En segundo lugar, se clasificaron los 75 pasajes para identificar los 15 en los que Tomás *tematiza* la analogía, pues los demás son pasajes en los que sí aparece la palabra *analogia* pero cuyo contenido no necesariamente desarrolla las ideas que Tomás tiene, de manera puntual, acerca de la

su naturaleza mixta de animal aéreo y animal terrestre; si bien se utilizaba en el Medioevo como símbolo de la doble naturaleza —divina y humana— de Cristo (Friar 1987, 173), aquí se utiliza como símbolo de la presencia tanto de la fe como de la razón en el pensamiento de Santo Tomás.

² Puesto que no hay siempre una postura clara entre los académicos, se precisa que, en adelante, cuando este texto haga mención del pensamiento *tomista*, estará haciendo referencia al pensamiento que se encuentra en las obras de Santo Tomás de Aquino y no al pensamiento que se desarrolló posteriormente inspirado en sus obras (tomismo, neo-escolasticismo, neo-tomismo, etc).

analogía. Estos 15 pasajes, llamados en el texto los *casos tematizantes*, son el núcleo a partir del cual se desarrolla la investigación.

El trabajo se ha dividido en tres capítulos. El capítulo 1 introduce el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, texto a partir del cual se realizará el análisis de la analogía y su lugar dentro del pensamiento de Tomás; el capítulo 2 presenta las ideas más importantes que dicho análisis muestra; el capítulo 3 profundiza en el análisis, relacionando la manera como los casos tematizantes arrojan luces no solamente acerca de la analogía, sino también acerca de la comprensión tomista de la fe y la razón. El texto cierra con la presentación de las conclusiones, y con algunas reflexiones y preguntas que quedan abiertas para futuras investigaciones.

El primer capítulo ubica y contextualiza al *Libro de las Sentencias (Libri Quattor Sententiarum)*, escrito por Pedro Lombardo entre 1155 y 1158, en el contexto de la filosofía medieval; asimismo, contextualiza el *Comentario a las Sentencias (Scriptum super Sententiis)*, escrito por Santo Tomás de Aquino entre 1252 y 1256. Luego de argumentar la pertinencia del *Comentario* para responder a la pregunta acerca de la analogía en el pensamiento de Tomás, y de describir brevemente la estructura y el método argumentativo que se sigue en el *Comentario*, el capítulo continúa con algunas aclaraciones más metodológicas y cierra con un preámbulo al análisis de los casos tematizantes, en los que se aclara un concepto —el de *ratio*, razón— que será importante para las secciones subsiguientes del texto.

El segundo capítulo revisa cada uno de los casos tematizantes para recoger cuanto revelan acerca de la analogía.

El tercer y último capítulo identifica las tendencias y movimientos que rodean la analogía en el contexto del *Comentario* y, a continuación, recoge interpretaciones sobresalientes acerca del espíritu del Medioevo, dentro de las cuales las tendencias antes dichas se comprenden mejor. El capítulo luego explora la historia y la etimología de la palabra griega *ἀναλογία*; dicha exploración permite caracterizar los dos grandes dinamismos que subyacen

a la analogía pero que no se explicitan lo suficiente en el *Comentario*. A su vez, dichos dinamismos permiten comprender mejor la relación de la analogía con la teología y la filosofía y abordar, de manera suficiente, la pregunta central de este trabajo.

Finalmente, el texto presenta las conclusiones que se derivan de todo el trabajo, así como algunas preguntas y reflexiones que quedan abiertas para futuras investigaciones.

1. INTRODUCCIÓN: EL *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS DE PEDRO LOMBARDO*

1.1. Las sentencias y los comentarios en la Edad Media

1.1.1. Trazos de la filosofía medieval

Explicando por qué se multiplican todos los seres vivos, Aristóteles menciona, en el capítulo IV del libro II del *De Anima*, una aspiración, un anhelo que él identifica en todos los seres vivos de «participar de lo eterno y lo divino en la medida en que les es posible». Según el Estagirita, todos los seres «aspiran a ello y con tal fin realizan cuantas acciones realizan naturalmente» (ambas citas: 415a25 ss). Ciertamente, esta aspiración a lo eterno que señala Aristóteles en la naturaleza —y que explica la tendencia de las especies a permanecer—, está presente en el hombre, como parte de la naturaleza, y en todas las actividades que le son propias, precisamente, en tanto que hombre. Así, se encuentran no solamente la fortísima inclinación humana a perpetuar la propia vida individual, o el dinamismo de auto-afirmación de la vida humana en general a través de la generación y reproducción, sino también deseos como el de inmortalizar los amores o el de alcanzar, a pesar del correr de los años, la suficiente confianza con respecto a lo que conocemos. En esa línea, parecería que la naturaleza no solamente mueve a los hombres a desear conocer, como señala el Estagirita al comienzo de su *Metafísica* (985a), sino a desear conocer lo que es y a conocerlo para siempre – a conocer con certeza y seguridad.

Este deseo ha tenido múltiples manifestaciones a lo largo de la historia, pero quizá sea en el espíritu medieval donde más claramente se evidencie esa necesidad, profundamente humana, de conocer cada vez más y —como un prerrequisito para avanzar en ello— de validar el conocimiento ya adquirido. Ciertamente, una de las características más sobresalientes del intelectual medieval es su afán por consolidar el camino ya recorrido, por poner todo de su parte para que la sabiduría que se ha recibido no se pierda, sino que permanezca en el tiempo. En ese sentido hablan algunos de esa tarea, tan medieval, de

«apoderarse y asimilar el patrimonio de la tradición», una tradición enorme que, como titán bifronte, «comprendía no sólo a la Filosofía antigua, sino también la inmensa cosecha de la Teología de los Padres de la Iglesia» (Pieper 1979, 27)³.

En el marco de dicho proyecto, fueron muchas las iniciativas de síntesis y recopilación que surgieron en las *scriptoria* de los monasterios, las bibliotecas y las escuelas catedralicias y palatinas. Si el titán de la tradición era enorme, el anhelo medieval por domarlo y apropiarse tanto de su rostro griego como de su rostro judeo-cristiano resultó colosal. Así, durante años se emprendió la misión —silenciosa pero no por ello menos ardua— de «organizar, seleccionar y clasificar» cuidadosamente la herencia recibida (Pieper 1979, 27), preservándola y ordenándola para que luego pudiera «ser asimilada directa o indirectamente» (Cruz 2002, 18)⁴.

1.1.2. Las Sentencias de Pedro Lombardo y sus comentadores

En medio de los muchos frutos de ese esfuerzo medieval por la síntesis, una de las obras más representativas es el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo⁵. *Libri Quattuor Sententiarum* es un texto escrito entre 1155 y 1158 que «pretende ser una exposición sistemática de la doctrina cristiana», cuyas distinciones, cuestiones y artículos tienen un objetivo teórico «*primariamente teológico*, pues su argumentación está orientada por la Revelación», pero «*secundariamente filosófico*, pues incluye temas que se desarrollan con argumentación desplegada por la razón natural» (Cruz 2002, 21). Su autor, graduado de la Universidad de París y más tarde elegido como Obispo de la misma ciudad, a pesar de haber sido autor también de otros libros, sería conocido en la posteridad como *Magister*

³ Esta tarea partía de una empresa, previamente iniciada y todavía por acabar, de reconciliar el Antiguo y el Nuevo Testamento (Rosemann 2003, 514); en esta línea aportará de manera significativa, entre otros, el libro de las *Sentencias*, de Pedro Lombardo, que se discutirá más adelante.

⁴ En el tomo I/1 de su edición del *Comentario*, pp. 17-68, Juan Cruz añade *Voluntad de Gozo*, un texto introductorio en el que presenta algunas ideas generales acerca de la historia, los temas y las fuentes bibliográficas principales del *Comentario*, así como algunos detalles acerca de su edición. Para distinguirlo del *Comentario*, que se citará como es costumbre con los textos del Aquinate (cfr. nota 19), *Voluntad de Gozo* se citará independientemente, como sección de libro, reconociendo la autoría de Cruz.

⁵ Nace en 1095, probablemente en Novara (Italia), y muere en París, ca. 1160, de acuerdo al artículo de la Internet Encyclopedia of Philosophy (2015). Cfr. el mismo artículo, mencionado en el artículo de la Stanford Encyclopedia of Philosophy (Sweeney 2013) sobre *Literary Forms of Medieval Philosophy*.

Sententiarum: el Maestro de las Sentencias. Y no es para menos: la popularidad de la obra del *episcopus parisiensis* solamente tuvo rival digno en las Sagradas Escrituras⁶, y llegó a convertirse en una especie de manual de filosofía y teología de carácter obligatorio para cualquiera que, aspirando al título de *bachiller formado* —uno de los títulos que se alcanzaban antes de llegar a ser *Maestro*—, se veía en la necesidad de estudiarlo por lo menos por dos años (Cruz 2002, 24).

La mayoría de los comentarios a las *Sentencias* tenían el mismo esquema: primero se explicitaba la división interna del texto (*divisio textus*) y su manera de exponerse (*expositio textus*), para luego señalar los problemas que pudiera contener (*dubia circa litteram*); los comentarios, en sentido estricto, se agregaban al final, cada uno en forma de cuestión (*quaestio*). Se calcula que sobre el libro del *Magister* se han realizado, más o menos siguiendo este esquema, unos 250 comentarios escritos a lo largo de cuatro siglos —desde su publicación en el siglo XII hasta el siglo XVI—, incluyendo textos de tres pontífices (Inocencio III, 1198-1216⁷; Inocencio V, 1276; Nicolás IV, 1288-1292), un antipapa (Petrus de Candia, Alejandro V, 1409-1410), las contra-argumentaciones de Roberto Grosseteste (1175-1253) y Roger Bacon (1214-1292), y las observaciones de pensadores como San Buenaventura (1221-1274), Duns Escoto (1266-1308), Guillermo de Ockham (1280-1349), Felipe Canciller (1160-1236), Martín Lutero (1483-1546), entre otros muchos (Pieper 1979, 21; Cruz 2002, 20, 24, 54–55)⁸. Uno de tales comentarios, el que escribe Santo Tomás de Aquino entre 1252 y 1256, es el centro del presente trabajo.

⁶ La popularidad de la obra se ve, en especial, por la enorme cantidad de comentaristas que se ocuparon de ella, como comenta Pieper: «Dice Grabmann que “no habrá ninguna otra obra de la literatura cristiana, después de las Sagradas Escrituras, que haya ocupado a un tan gran número de comentaristas”. Esto tiene que ver con el hecho de que los *Libri sententiarum* de Pedro Lombardo tuvieron un lugar seguro en el plan de estudio de las Universidades hasta bien entrado el siglo XVI y de que cada maestro de Teología empezaba su enseñanza con la explicación de aquél» (Pieper 1979, 121).

⁷ Las fechas que aquí se dan para los tres pontífices corresponden a los años de su pontificado según la página oficial de la Santa Sede (“La Santa Sede” 2015).

⁸ Algunos consideran que, luego de su ingreso en 1223 al mundo universitario como texto de enseñanza a manos de Alejandro de Hales (Cruz 2002, 19–20), la popularidad del libro se explica en gran parte gracias a la enorme propaganda que le hiciera uno de los discípulos de Lombardo, Pedro de Poitiers, quien incentivó el recurso a las *Sentencias* primero como profesor en la escuela de Notre Dame y luego como primer canciller de la Universidad de París (Pieper 1979, 119).

1.2. El *Comentario a las Sentencias* en el contexto de la obra de Santo Tomás de Aquino

¿Por qué es relevante investigar el *Scriptum Super Sententiis* para comprender el lugar de la analogía dentro del pensamiento de Santo Tomás de Aquino? Revisando la postura contraria, podría decirse que el *Comentario* no es un texto adecuado para estudiar la analogía en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, usando sobre todo dos argumentos, uno que señala al Tomás del *Comentario* como un escritor todavía inmaduro, y otro que habla de la dificultad con la que se distinguen en el *Comentario* las ideas de Tomás y del Lombardo. Se revisarán a continuación esos dos argumentos.

1.2.1 Argumentos en contra del *Comentario*

Un primer argumento es la temprana edad a la que el autor escribió el *Comentario*. Es el argumento de quienes, por ejemplo, acercándose a un autor como Platón, consideran que sus textos de juventud —como la *Apología de Sócrates*, el *Ión*, el *Eutidemo*, etc.— son obras inmaduras y menos desarrolladas y originales que los textos de madurez y de vejez —*Banquete*, *República*, *Fedro*, *Sofista*, etc.— (Walde Uribe 2001, 20–22). Ciertamente, este podría ser el caso de Tomás, pues en 1252, fecha en la que comienza a escribir el *Comentario*, el autor pasaba por lo que algunos llaman París I, momento en el que el Santo ya era *magister regens theologiae* (Weisheipl 1994, 77 ss.) y enseñaba, precisamente, las *Sentencias*, contando con tan solo 27 años.

Un segundo argumento es la dificultad que el lector del *Comentario* encuentra para distinguir qué ideas son del Lombardo y qué ideas son del Aquinate. Acostumbrado a textos más contemporáneos, un lector del siglo XXI echará de menos el uso de comillas, impresiones a dos tintas, notas a pie de página y otros tantos recursos textuales que hoy se tienen a la mano. Si bien existían los *scholia*, pequeñas notas y acotaciones que se escribían al margen del texto principal, en realidad los comentarios medievales son otra clase de textos que se desarrollaron posteriormente como género literario. A diferencia de los *escolios*, en los comentarios se escribían de corrido las frases de los autores originales —

aprendidos de memoria—, junto con las reflexiones e interpretaciones de los comentaristas. (Reynolds and Wilson 1991, 10, 65, 76, 143). En ese sentido se entiende que lograr la distinción clara y marcada entre el texto del autor comentado y el texto del autor comentarista haya sido un proceso gradual a lo largo de los siglos. Incluso, aún si nos concediésemos cierto anacronismo y nos planteásemos una hipotética voluntad medieval de hacer distinciones editoriales similares a las actuales, nos encontraríamos con dificultades de carácter pragmático y formal, pues los comentarios medievales —como todos los demás escritos del momento— se realizaban como *códices*, productos que entre los siglos II y IV d.C. reemplazaron los antiguos rollos de pergamino por múltiples razones⁹. Sin embargo, aún siendo menos caros que los rollos de pergamino, los códices exigían disponer del pergamino (hecho a partir de piel de cabra o de otros animales), la tinta, las plumillas y demás materiales costosos¹⁰ que exigían una obra de tales características¹¹.

⁹ En su libro *Scribes and Scholars*, Reynolds y Wilson dedican una sección (1-VIII) al paso del rullo al código. En dicha sección, comentan las múltiples ventajas de dicho tránsito: «*The advantages of the codex over the roll were many: it was handier, more capacious, easier to consult, and it may have cost rather less to produce. Reference was made still easier by numbering the pages, and the addition of a list of contents guarded against forged interpolations and other interference with the text. These were important considerations in the days when much of life revolved around the authoritative texts of the Scriptures and the Code. The importance of the codex for religion and law is obvious. It had a relevance for literary texts too: a book which could hold the contents of several rolls meant that a corpus of related texts, or what was considered the best of an author's work, could be put under one cover, and this was attractive to an age which was inclined to trim its intellectual heritage to a manageable form*» (Reynolds and Wilson 1991, 35). Para ver otro texto sobre la gradual sustitución del rullo de papiro al código de pergamino, cfr. también el *Manual de crítica textual y edición de textos griegos* de Pajares y Hernández (2010), esp. pp. 19 ss.

¹⁰ En ese sentido, si bien hay códices medievales ricamente iluminados con múltiples tintas e incluso con laminilla de oro y plata, estas versiones eran reservadas para copias de gran valor, e.g., copias de las Sagradas Escrituras, Evangelios, libros litúrgicos, etc. Esto no sucedía con textos más académicos y sencillos, como los comentarios, que eran escritos a una tinta, a veces incluso como palimpsestos —παλίμψητος, *raspado de nuevo*—, códices cuyos pergaminos, habiendo sido utilizados para escribir un texto, eran raspados para eliminar la tinta y re-utilizarlos para escribir un nuevo texto (Crane with Tufts University 2015).

¹¹ Los argumentos que aquí se presentan (para luego rebatirse), si bien no tocan asuntos de fondo, sí iluminan de alguna manera la opción por revisar el *Comentario a las Sentencias* para una mayor comprensión de la analogía en el pensamiento del Aquinate. Otra razón que se podría dar para revisar el *Comentario* es el enorme peso que han tenido las distintas interpretaciones de lo que Tomás propone acerca de la analogía en *In I Sent.*, d. 19 q. 5 a. 2; sin embargo, tanto la postura de Tomás como la de sus comentaristas —esp. Cayetano— acerca de este preciso pasaje se revisará más adelante en el texto, en la secc. 2.1.4.3, a partir de un texto de Steven Long (2011).

Ahora bien; otro argumento que se podría ofrecer *en contra* de la revisión del *Comentario* (para luego rebatirse) es el hecho de que el texto del *Comentario* para ser eminentemente teológico, y por tanto, habría que verificar si es relevante revisarlo para un texto de carácter filosófico, como el presente. No obstante, habría que aclarar algunos puntos. Primero: el *Comentario* es un texto que, como se ha mencionado, es «*primariamente teológico*, pues su argumentación está orientada por la Revelación», pero «*secundariamente filosófico*, pues incluye temas que se desarrollan con argumentación desplegada por la razón natural» (Cruz 2002, 21), lo cual abre la posibilidad de revisarlo en este texto. Segundo: la pregunta central de este texto es

1.2.2. Respuesta a los argumentos en contra del Comentario

Al primer argumento, referente a la edad de Tomás al escribir el *Comentario*, se puede responder recordando cómo, si bien es sensato considerar que el pensamiento de un autor evoluciona en la medida en que avanza en sus procesos intelectuales y madura gradualmente sus primeras intuiciones, también es cierto que hay múltiples autores en quienes se reconocen obras tempranas cuyo valor y relevancia se mantienen a pesar del paso del tiempo. Este el caso del *Comentario* del Aquinate: uno de los más reconocidos biógrafos de Santo Tomás, James A. Weisheipl —citando a Guillermo de Tocco—, señala que Tomás «continuó escribiendo su *scriptum* “al principio de su carrera de maestro”, es decir, después de su promoción como maestro en la primavera de 1256» e incluso que «escribió una segunda versión del libro I mientras enseñaba en Roma (1266-1268)» (Weisheipl 1994, 412). Pieper también apoya la idea, recordando, además, que «cuando Tomás de Aquino deja inacabada su *Summa Theologica*, tras su muerte, Reginaldo de Piperno puede completar lo que falta a partir del anterior *Comentario a las Sentencias* de su amigo»¹² (Pieper 1979, 121), la sección de la *Summa* conocida como el *Suplemento* (Celada Luengo, OP 2001, 11). Resulta, entonces, que a pesar de ser un texto relativamente temprano en la vida de Tomás, «el Aquinate nunca tuvo esta obra como un espécimen caduco o periclitado» y que por todo lo anterior, «representa ya el genuino pensamiento de Santo Tomás en filosofía y teología» (Cruz 2002, 24, 34)¹³.

por el lugar de la analogía en el *pensamiento de Santo Tomás*; ello exige una apertura a verificar si es que la analogía es un concepto exclusivamente filosófico, exclusivamente teológico o si —como se quiere indagar aquí— es una especie de articulador entre las dos disciplinas. Y tercero: la revisión de la filosofía y la teología en Tomás será revisada en el segundo capítulo, por lo cual no conviene adelantar el asunto en esta parte introductoria del texto.

¹² Puesto que el objetivo específico aquí es defender el *Comentario* como un texto representativo del pensamiento de Tomás de Aquino, cabe resaltar dos fuertes vínculos que existen entre este libro y uno tardío e indudablemente representativo del pensamiento de Tomás, la *Suma de Teología*. El primero: como se ha mencionado aquí, la *Summa* fue terminada de cara al *Comentario*. El segundo: según Weisheipl, «Tomás escribió una segunda versión del libro I [del *Comentario*] mientras enseñaba en Roma (1266-1268), pero abandonó el proyecto cuando concibió la idea de una *Summa Theologiae*» (Weisheipl 1994), p. 412. Así, parece que la *Summa* está enmarcada por el *Comentario* tanto en sus inicios —algunos incluso afirman que la *Summa* «estará motivada, al menos en parte, por [el descontento de Santo Tomás] con las *Sentencias* como libro introductorio de teología» (Brock 2015)— como en su culminación.

¹³ Cabe aclarar, no obstante, que aún si se tienen en cuenta los cambios y procesos de maduración por los que pasó Tomás a lo largo de su vida académica, sigue siendo cierto que estudiar su pensamiento joven tiene un enorme valor histórico y heurístico.

El segundo argumento, aún partiendo de una dificultad real del lector del *Comentario* para discernir las letras de Lombardo y las de Tomás, requiere de una revisión más profunda de la naturaleza de los comentarios medievales – revisión que muestra cómo, en realidad, resulta siendo un argumento inválido en contra de la relevancia del *Comentario*. En la Alta Edad Media, el contenido de los comentarios iba mucho más allá de meras glosas o breves notas críticas al texto comentado —i.e., las *scholia* mencionadas más arriba—; Cruz explica cómo, por ejemplo, «Lombardo escribe sólo una página para la distinción 33 del libro tercero; pero Santo Tomás despliega sobre ella nada menos que 3 cuestiones con 13 artículos a lo largo de 66 páginas» (Cruz 2002, 30). Y es que, en general, los comentarios de las sentencias —que, como se ha mencionado antes, eran, por sí solos, casi todo un género literario— «no se limitaban a una simple exégesis. Antes bien, van a alcanzar bien pronto el carácter de una sistemática manifestación independiente del propio comentarista, que, con no poca frecuencia, llega a la categoría de una *Summa*» (Pieper 1979, 121). Se entiende, entonces, por qué el *Comentario* de Tomás introduce, como nos dice Cruz —citando a Guillermo de Tocco— «nuevos artículos, [encontrando] un modo nuevo y claro de resolver las cuestiones, añadiendo en las soluciones razones nuevas» (Cruz 2002, 27). Es lícito, entonces, tomar todo el *Comentario* como un texto cuyos pasajes, haciendo o no referencia explícita al texto de Pedro Lombardo, reflejan genuinamente la posición del Aquinate con respecto a lo que allí se expone.

1.2.3. Otros argumentos a favor del Comentario

Adicionalmente, se pueden esgrimir algunos otros argumentos más para sustentar la validez del *Comentario* como un texto relevante para esclarecer la analogía dentro del pensamiento del Doctor Angélico.

Un argumento cuantitativo tiene su fundamento en la frecuencia con que aparece la *analogía* en la obra de Santo Tomás. Cabe aclarar que el *Comentario* no es un libro escrito con el propósito concreto de exponer las ideas de Santo Tomás acerca de la analogía: es bien sabido que, a pesar de la importancia de la analogía en su pensamiento, el Aquinate

nunca escribió un texto específicamente acerca de la analogía como objeto central¹⁴. Incluso quien busque en los textos medievales una definición contundente de la analogía encontrará que «los pensadores de la Edad Media no concertaron, ni con mucho, sobre su definición, y [como ejemplo de dicho pensamiento medieval,] Santo Tomás no parece haber tratado de dilucidarla completamente para sí misma» (Gilson 1981, 103, nota no. 16). Sin embargo, según el *Index Thomisticus* (Corpus Thomisticum 2005), el Aquinate utiliza la palabra latina *analogia* 301 veces¹⁵ a lo largo de toda su obra. Puesto que el mismo buscador del *Index* permite verificar cuál es la frecuencia con la que la palabra aparece en los distintos escritos, habiendo numerado los 301 casos, señalamos a continuación los 10 textos¹⁶ en donde, según la búsqueda, Santo Tomás utiliza la palabra *analogia* con mayor frecuencia:

	Nombre del texto	Casos No.
1	Scriptum Super Sententiis (Comentario a las <i>Sentencias</i> de Pedro Lombardo)	1-75 (75 casos)
2	Quaestiones disputatae de veritate (Cuestiones disputadas sobre la verdad)	112-141 (29 casos)
3	Summa Theologiae (Suma de Teología)	84-111 (28 casos)
4	Sententia Libri Metaphysicae (Comentario a la <i>Metafísica</i>)	181-204 (24 casos)
5	Expositio Libri Posteriorum Analyticorum (Exposición sobre los <i>Analíticos Posteriores</i>)	208-222 (14 casos)
6	Logicae Aristotelis (<i>Lógica</i> de Aristóteles)	270-283 (14 casos)
7	Sententia libri ethicorum	222-232 (11 casos)

¹⁴ En esa línea, al inicio de su libro sobre el *De Nominum Analogia* escrito por Tomás de Vio Cayetano en 1498 —la que se considera la primera obra exclusivamente dedicada a la analogía (Díaz Dorronsoro 2014)—, Hochschild hace un recuento histórico de la comprensión de la analogía entre antiguos y medievales y dice lo siguiente con respecto a la analogía en Tomás: «in addition to the importance of analogy for Thomistic metaphysics and theology, there is another major reason that so much has been written and continues to be written about analogy in Aquinas: Aquinas himself never presented a systematic theory of analogy. It has often been noted that there is no ex professo teaching on analogy in Aquinas's corpus. We would notice this just from reading his texts, where the mentions of analogy are occasional and ad hoc. There is no dedicated treatise or section of a treatise, no systematically elaborated doctrine of analogy, and the longest discussions of it are still tailored to address particular questions in theology. It seems that Aquinas never wrote comprehensively about analogy as a topic in its own right» (Hochschild 2010, 10).

¹⁵ Al buscar «analog*» en el buscador de su base de datos (Corpus Thomisticum 2005), el *Index* permite encontrar las diversas formas declinadas de la palabra (*analogia, analogiam, analogiae, analogias, analogiis, analogiarum*) así como sus formas adverbiales (*analogice*) y las formas adjetivales (*analogicus, analogus*). En adelante, con respecto a la búsqueda aquí mencionada, se hablará de *analogia* refiriéndose a *analog**, es decir, a la palabra latina *analogia* junto con todas sus variaciones y declinaciones.

¹⁶ El informe de los 301 casos se incluye al final de este documento (Anexo 1).

	(Comentario a la <i>Ética</i>)	
8	Opuscula philosophica De principiis naturae (De los principios de la naturaleza)	158-167 (10 casos)
9	Quaestiones disputatae de potentia (Cuestiones disputadas sobre la potencia)	142-150 (9 casos)
10	Comentaria in octo libris Physicorum (Comentarios a los Ocho libros de la <i>Física</i>)	172-179 (8 casos)

Los textos aquí mencionados son solamente los 10 en los que el término *analogía* es utilizado la mayor cantidad de veces por Tomás. Si la diferencia entre estos 10 con los otros 34 textos es grande —les siguen *In De Caelo* con 6 casos, *Super de Trinitate* con 4 y 30 textos en los que la palabra solamente se usa, a lo más, 3 veces—, aún más grande es la diferencia entre el *Scriptum Super Sententiis* con todo el resto de la obra; teniendo 75 de los 301 casos, el libro cubre una cuarta parte de la totalidad de los casos de uso de *analogía*, mostrando que, si bien podría haber casos en los que el autor no está tematizando la analogía y se esté limitando a mencionándola con otros fines, el prolífico uso de la analogía lo hace un texto relevante para los asuntos en los que aquí se propone ahondar.

Otro argumento es más de corte cualitativo, haciendo referencia al lugar de la analogía en el texto comentado por Santo Tomás. Marcia L. Colish acierta al reconocerle al texto de las *Sentencias* sus aportes «tanto en la concepción de la materia doctrinal, como en la aplicación de la analogía y del símbolo, así como en la configuración del lenguaje teológico, capaz de satisfacer las exigencias doctrinales» (Cruz 2002, 19)¹⁷. Colish explica cómo el novedoso tratamiento de la analogía en las *Sentencias* hace parte de los esfuerzos del Lombardo por proponer, a pesar de sus críticas a las lecturas que Abelardo hace de los neoplatónicos, su articulación de la filosofía pagana como medio para conseguir un cierto conocimiento de Dios, en especial de determinados atributos —i.e. su eternidad, omnipotencia, bondad, incorporeidad, simplicidad e incomunicabilidad—, partiendo de la naturaleza creada para luego descubrir su sustrato metafísico en Dios (Colish 1994, 1:238

¹⁷ En esa línea están, por ejemplo, las analogías agustinianas que, según la *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2015), el Lombardo usa para hablar de la Trinidad, aunque aclarando que necesitan de la revelación —y de fe en dicha revelación— para brindar conocimiento real

ss.). Así las cosas, resulta altamente probable que una revisión del *Comentario* del Aquinate sobre las *Sentencias* brinde luces para el propósito del presente texto.

En síntesis, habiendo respondido algunos argumentos en contra y habiendo ofrecido, asimismo, otros argumentos a favor, más allá de la trascendencia filosófica y teológica que el libro comentado tuvo por siglos, es claro que son sobre todo sus abundantes referencias a la analogía y su alta representatividad del pensamiento de Tomás lo que hacen del *Comentario a las Sentencias* un texto importante para comprender mejor el lugar de la analogía dentro del pensamiento del Aquinate¹⁸.

1.3. Una primera mirada a la analogía en el *Comentario a las Sentencias*

Una vez justificada la pertinencia del *Comentario*, se pueden revisar los aspectos generales acerca de la analogía en el texto. Como ya se ha mencionado antes, muchos pasajes del *Comentario* hacen mención de la analogía o hacen uso de analogías diversas. Caben aquí dos aclaraciones para poder dar razón de dichas apariciones de la palabra *analogia* en el *Comentario*: una con respecto a la estructura del *Comentario*, y otra con respecto al método argumentativo del mismo. Mientras que lo primero ayudará a comprender por qué es tan variada la materia y el contexto temático dentro del que aparecen los 75 casos, lo segundo permitirá esclarecer su forma y contexto lógico-argumentativo dentro de la obra. Ambas aclaraciones se revisarán a continuación.

1.3.1. Estructura y método argumentativo del *Comentario*

Con respecto a la primera aclaración: la estructura del *Comentario* sigue la misma división que el Lombardo escogió para sus *Sentencias*, a saber, la división agustiniana según la cual hay realidades (libros I-III) y signos teologales (libro IV) (Cruz 2002, 21–23). Según indica Santo Tomás en su Prólogo al *Comentario*, el libro I de las *Sentencias* se dedica a

¹⁸ Queda para investigaciones posteriores la tarea de comparar el modo como aparece la analogía en el *Comentario* y el modo como aparece en las otras obras reseñadas en las que el Aquinate la aborda.

manifestar a Dios como fin último del que el hombre anhela gozar; el libro II muestra a las creaturas de las que el hombre se debe servir, como medios, para llegar a Dios; el libro III tiene como objeto al hombre y, de manera especial, a Cristo; finalmente, el libro IV está dedicado a la perfección que se obtiene por medio de los sacramentos (*Super Sent., pr.*). La analogía aparece 45 veces en la sección del *Comentario* que comenta el libro I, 16 veces en la sección acerca del libro II, 9 veces en el comentario del libro III y 5 en el comentario del libro IV¹⁹: por su presencia a lo largo de los cuatro libros, es claro que tratará de diversos asuntos, según la sección del *Comentario* en la que aparezca.

Por otro lado, con respecto a la aclaración acerca del método argumentativo, es importante hacer aquí recordar que, luego de la aparición, a mediados del siglo XII, de «nuevos libros de Aristóteles, particularmente los referentes al silogismo, [...] la teología sigue teniendo como fuente de inspiración la Palabra revelada, pero los intereses se centran cada vez más en desarrollar un organismo conforme a las leyes lógicas de Aristóteles» (Celada Luengo, OP 2001, 14–15). Así, la teología escolástica introduce la dialéctica —tomando «como punto de partida una o varias premisas reveladas y [procediendo] racionalmente a una conclusión» (Copleston 1978, II:307)— y se entiende, por ello, que Tomás, en consonancia con su tiempo, siga una argumentación silogística para exponer su pensamiento²⁰. Esta argumentación exige la presencia de una premisa mayor —que usualmente incluirá afirmaciones más generales y universales y, por lo mismo, más normativas para un determinado grupo—, de una premisa menor —que usualmente se podrá comprender como caso específico de ese determinado grupo— y de una conclusión —fruto de la aplicación de la norma de la premisa mayor al caso de la premisa menor—.

¹⁹ Para una explicación detallada del contenido de las *Sentencias*, cfr. los textos ya citados de Juan Cruz (2002), pp. 18-23, y Josef Pieper (1979), pp. 120-121, o el artículo de la *Internet Encyclopedia of Philosophy* (2015). Algunos tópicos específicos para cada libro son: I) Dios, la Trinidad, los atributos de Dios, la Providencia, la predestinación y el mal; II) la creación, el trabajo de seis días, los ángeles, los demonios, la caída, la gracia y el pecado; III) la Encarnación, la Redención, las virtudes y los Mandamientos; IV) los sacramentos en general, los siete sacramentos en particular y los novísimos (Ghellinck 1911).

²⁰ Así, la estructura silogística de los argumentos aparece una y otra vez en cada una de las secciones dentro de los artículos propios del método del *Comentario*, i.e., en el *videtur quod non*, el *sed contra*, en el *respondeo* y en los *ad argumenta*.

1.3.2. Numeración y clasificación de los casos de analogía en el Comentario

Ya antes se ha mencionado cómo es que la palabra *analogía* aparece 75 veces en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Ahora bien, puesto que el propósito de este trabajo es esclarecer cómo Santo Tomás da razón de la analogía en el *Comentario*, a continuación se enumerarán las 75 apariciones de la analogía en el *Comentario*; dicha enumeración permite comprender mejor el criterio de clasificación que se ha tenido así como ubicar los textos que se han decidido analizar.

Así pues, cada una de las apariciones de la palabra *analogía* en el *Comentario*, a la luz del *Index* revisado, constituirá un caso²¹ que se numera dentro del *Comentario* de la siguiente manera²²:

Caso No.	Ubicación dentro del <i>Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo</i>
1	Super Sent., lib. 1 q. 1 a. 2 arg. 2.
2	
3	Super Sent., lib. 1 q. 1 a. 2 ad 2.
4	
5	Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 co.
6	Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s.c. 3.
7	Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.
8	Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 co.
9	Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 co.
10	Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 1.
11	Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 6.
12	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 3.
13	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 3.
14	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 co.
15	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1.
16	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1.
17	

²¹ Como se comentó en la Presentación del texto, a menos de que se indique lo contrario, las citas latinas del *Comentario* serán tomadas del *Index Thomisticus* y del *S. Thomae de Aquino Opera Omnia*, ambos del mismo *Corpus Thomisticum* (2005; 2000); las citas en español de la traducción editada por Juan Cruz para Eunsa (2002). Por lo mismo, se señalará solamente el lugar de cada fragmento dentro del *Comentario* como es costumbre, indicando —como lo hace el *Index*— el libro (lib.), la distinción (d.), la cuestión (q.), y el artículo (a.). La ubicación del caso dentro del artículo se señalará también siguiendo las convenciones del *Index* (cfr. Anexo 2).

²² Se señala aquí únicamente la numeración de los 75 casos y su ubicación dentro del *Comentario*; el fragmento —en el latín original y en traducción castellana, donde la hay publicada— dentro del que aparece cada caso se incluye al final del trabajo (Anexo 3).

18	Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 co.
19	Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 3.
20	Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 2.
21	
22	
23	Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 4.
24	Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 4.
25	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3.
26	
27	
28	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 co.
29	
30	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2.
31	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3.
32	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5.
33	Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 co.
34	Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1.
35	Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3.
36	Super Sent., lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 2.
37	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.
38	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.
39	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.
40	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.
41	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.
42	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.
43	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2.
44	Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 co.
45	Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 2.
46	Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.
47	Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 2.
48	Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 3.
49	Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 5.
50	Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.
51	Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 co.
52	Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 co.
53	Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 co.
54	Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3.
55	Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5.
56	Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5.
57	Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 4.
58	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 co.
59	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 1.
60	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 expos.
61	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1.
62	Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.
63	Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.
64	Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2.
65	Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3.
66	Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 1.

67	Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 co.
68	Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 expos.
69	Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3.
70	Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2.
71	Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 1 qc. 3 ad 5.
72	Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 co.
73	Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 co.
74	Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 co.
75	Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3.

Ahora bien, la revisión de los diversos temas abordados y los múltiples escenarios que la argumentación silogística permite para cada uno de los casos, permite clasificar en dos grupos principales los 75 casos en los que Tomás menciona la analogía. El primer grupo incluye aquellos casos en los que el silogismo expuesto exige la tematización de la analogía, i.e., los casos en los que el Aquinate esclarece lo que es la analogía o describe algunas de sus características. En otras palabras: estos casos del primer grupo son aquellos en los que la respuesta a una pregunta concreta exige una aclaración previa que da luces sobre la analogía. Por contraste, el segundo grupo incluye aquellos casos que, aún haciendo mención explícita de la analogía como parte de un argumento del texto, no incluyen una tematización de la misma²³.

Un ejemplo del primer grupo son los casos 37-42, que hacen parte de un artículo (*Super Sent.*, lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4) cuyo objeto principal es la ciencia: el artículo pregunta si la ciencia de Dios es unívoca respecto a la ciencia de los hombres. Sin embargo, además de mencionar explícitamente la analogía, como parte de su argumentación —de hecho, ocupando más de la mitad del *respondeo*—, el autor se ve en la necesidad de explicar lo que entiende por unívoco y equívoco para mostrar que son, junto con lo analógico —he ahí la utilidad presente del pasaje—, tres formas según las cuales una cosa es común a más cosas.

²³ Otra forma posible para categorizar las 75 apariciones de la analogía en el *Comentario* es señalando cuáles casos se refieren a la analogía en general y cuáles se refieren específicamente a ciertas analogías —por ejemplo, a la analogía entre Creador y Creatura—. Sin embargo, siendo tan variadas las analogías aplicadas, y viendo que no todas desentrañan la comprensión tomista de la analogía, para este primer capítulo resulta más conveniente utilizar la clasificación que se propone entre los casos que mencionan y tematizan la analogía y aquellos que, por otro lado, se limitan a mencionarla.

Muy por el contrario, un ejemplo del segundo grupo: los casos 63-69 —referidos a varias distinciones dentro del libro III— explican cómo las dos naturalezas de Cristo tienen esa tal relación con la persona de Cristo (lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.), cómo decimos *hijo* de manera distinta si nos referimos a Cristo o a los hombres (lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2.), cómo la natividad se dice según la temporalidad o la eternidad (lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3.), cómo la servidumbre (*dulia*) se dice de una manera con respecto a las creaturas, pero más perfectamente con respecto a Dios (lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 1.), cómo la procesión desde el Padre se da en Cristo por naturaleza y en las creaturas por voluntad (lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3.), etc. En todos estos casos se *menciona* explícitamente la analogía, pero en ninguno de ellos se *tematiza* la analogía: en ninguno pretende Tomás, aún de manera secundaria, aclarar al lector la noción general que tiene de la analogía.

El criterio para este trabajo ha sido el de seleccionar de todos los 75 casos, solamente los que pertenecen al primer grupo descrito —los casos *tematizantes*— en cuanto resultan relevantes para esclarecer la comprensión de la analogía en el *Comentario*. Por ello, son estos 15 casos los que se expondrán en lo restante del presente capítulo:

- Casos 1-4 (lib. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 et ad. 3)
- Casos 15-17 (lib. 1 d. 19 q. 5 arg. 1 et ad. 1)
- Casos 37-42 (lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.)
- Casos 62-63 (lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.)

Cabe aclarar dos cosas con respecto a la exposición de estos casos tematizantes.

Lo primero: puesto que, como ya se ha dicho, la analogía abunda en el *Comentario* pero sin ser el tema central, los diversos pasajes en los que se hace referencia a la analogía se expondrán aquí tratando de seguir un orden lógico suficiente para la argumentación y no necesariamente el mismo orden en que aparecen en el *Comentario*.

El orden en el que se abordarán es el siguiente:

1. Los tres primeros grupos de casos revisan las líneas generales de lo que es la analogía e ilustran, desde distintos puntos de vista, los dos tipos de analogía (la analogía *según el antes y el después* y la analogía *por imitación*):
 - a. Casos 37-42: explican la analogía como una de las tres formas en que una cosa cualquiera puede ser común a más cosas (las otras dos formas siendo la univocidad y la equivocidad). Además, se distinguen la analogía (entre cosas reales) según el ser y según la naturaleza o esencia. También mencionan la *predicación analógica* respecto de dos cualesquiera y la predicación analógica entre Dios y la creatura, y se alude a la analogía *según lo anterior y lo posterior* y a la analogía *según imitación*, y se precisa que para el caso de Dios y la creatura, la predicación analógica propia es la de imitación. Estos casos se revisan antes que los demás puesto que son los únicos que, antes de mostrar los dos tipos de analogía, ofrecen la explicación más cercana a lo que debería ser una definición de la analogía²⁴.
 - b. Caso 54: explica de nuevo las dos clases de analogía, esta vez señalando la importancia de la participación como referente real de la analogía por imitación que hay entre Dios y mundo. Además, el caso 54 ahora amplía las características metafísicas de la analogía, considerando no dos cosas cualesquiera, sino propiamente la relación entre Dios y el mundo. Aparece entonces la predicación analógica por *imitación imperfecta* como una forma más precisa de la analogía cuando algo «se dice» con una referencia real que es la «imagen» de Dios en la creatura
 - c. Casos 1-4: se explican de nuevo las dos analogías, mostrando que mientras que la predicación analógica respecto de dos cosas cualesquiera puede ser respecto de algo idéntico (un género común), bien sea *según lo anterior y lo posterior* o *en pie de igualdad*, en cambio, la predicación analógica de Dios

²⁴ Esto, en tanto que la analogía se *define* en estos casos como parte de un género —al que pertenecen la analogía junto con la univocidad y la equivocidad— dentro del cual la analogía se distingue de sus congéneres por una diferencia específica. Ambos elementos, el género y la diferencia específica, son fundamentales en la teoría de la *definitio* que Tomás propone a partir de la definición (ὁρισμός) aristotélica (Smith 2015, secc. 7.2; Rassam 1980, 329).

y la creatura (i) no puede ser por comunidad en algo idéntico (género común) y (ii) solamente puede ser *porque uno recibe del otro el ser y la razón de ser*.

2. Casos 15-17: se aclara que, así como la analogía puede darse en el orden de lo real, entre seres que tienen algo en común, también puede darse en el orden de la verdad, o de lo verdadero. Además, aportan una nueva perspectiva de la analogía: si hasta el momento la analogía parecía darse solamente según el ser o según el orden de la predicación (según el conocer), ahora, los nombres que se predicán por analogía (de imitación imperfecta) implican que tal analogía es según el ser y, a la vez, según el conocer.
3. Casos 62-63: revisan la analogía como una de las tres formas en las que dos o tres cosas se unen por la conjunción en algo uno, bajo una nueva perspectiva de la unidad; dicha unidad se da no porque formen los analogados una unidad entre sí, sino porque “se encuentran” en algo uno distinto, que no puede ser según el número, ni según la especie ni según el género, sino según “proporción”. Aunque la explicación que estos casos ofrece podría considerarse también como una especie de definición de la analogía, en realidad se deja para el final por cuanto su tratamiento de la analogía es especialmente accidental en su argumentación.

Lo segundo: con frecuencia, las preguntas que el Aquinate aborda le exigen, como requisito previo, un esfuerzo por aclarar cómo se están entendiendo aquellas cosas o conceptos de los que se está discutiendo. Así, las ideas que Tomás tiene acerca de la analogía en general irán surgiendo en la medida en que él lo ve como requisito necesario para luego poder indagar acerca de la relación analógica entre Dios y el mundo. Desde esta perspectiva, una recta comprensión de los casos tematizantes de la analogía exige, antes, una aclaración acerca del concepto de razón (*ratio*), pues el Aquinate lo utilizará con bastante frecuencia. Por ello, antes de revisar los casos tematizantes, se incluye aquí un breve preámbulo para aclarar el asunto.

1.3.3. Preámbulo a los casos tematizantes (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.)

Como parte de un primer esfuerzo por esclarecer la comprensión de Tomás acerca de la analogía, y de acuerdo con lo anteriormente mencionado, un primer pasaje que se propone aquí es la primera parte del *respondeo* en el que aparece el caso 7 (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.), pues ofrece un amplio horizonte en torno a lo que en todo el *Comentario* se referirá Tomás cuando hable de la razón [*ratio*] de los nombres y su relación con las realidades extramentales a las que se refiere. Aunque en esa primera parte del *respondeo* no se mencione la referencia concreta a la analogía que es el caso 7, lo discutido en este pasaje es importante a la hora de abordar el trato de la analogía en todo el *Comentario*, pues Tomás lo utilizará en algunos de los casos que se analizarán posteriormente.

A manera de contexto: sin olvidar que el libro I del *Comentario* versa fundamentalmente sobre Dios, la Trinidad, los atributos de Dios y la Providencia, el pasaje en el que aparece el caso 7 hace parte de la distinción 2, que estudia el misterio de la unidad y la trinidad divinas. La cuestión única de esta distinción plantea cinco interrogantes —los cinco artículos de la distinción—; el primero pregunta si Dios es sólo uno, el segundo si en Dios hay muchos atributos y el tercero²⁵ pregunta «si la pluralidad de razones o notas inteligibles por las que difieren los atributos existe de algún modo en Dios, o solamente existe en el entendimiento de quien razona [*utrum pluralitas rationum, secundum quas attributa differunt, sit aliquo modo in Deo, vel tantum in intellectu ratiocinantis*]» (lib. 1 d. 2 q. 1 pr.). En otras palabras, ¿las razones o notas inteligibles que distinguen a los atributos divinos entre ellos son meramente conceptuales? ¿Dependen estas notas más del hombre cognoscente —el intelecto que razona— que de la Divinidad conocida? ¿O están en la realidad que es Dios?

²⁵ Según los subtítulos agregados por Juan Cruz, el artículo 4 pregunta si «en Dios hay varias personas»; el artículo 5 —el último de la cuestión única de la distinción 2— «si las personas divinas se diferencian realmente o sólo se diferencian conceptualmente».

[lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co]

<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
<p>Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.</p> <p>Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.</p> <p>Quantum ad primum pertinet, sciendum est, quod ratio, prout hic sumitur, nihil aliud est quam id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis: et hoc in his quae habent definitionem, est ipsa rei definitio, secundum quod philosophus dicit: ratio quam significat nomen est definitio. Sed quaedam dicuntur habere rationem sic dictam, quae non definiuntur, sicut quantitas et qualitas et hujusmodi, quae non definiuntur, quia sunt genera generalissima. Et tamen ratio qualitatis est id quod significatur nomine qualitatis; et hoc est illud ex quo qualitas habet quod sit qualitas. Unde non refert, utrum illa quae dicuntur habere rationem, habeant vel non habeant definitionem. Et sic patet quod ratio sapientiae quae de Deo dicitur, est id quod concipitur de significatione hujus nominis, quamvis ipsa sapientia divina definiri non possit. Nec tamen hoc nomen ratio significat ipsam conceptionem, quia hoc significatur per nomen sapientiae vel per aliud nomen rei; sed significat intentionem hujus conceptionis, sicut et hoc nomen definitio, et</p>	<p>Como se ha dicho antes, en el cuerpo del artículo precedente, la sabiduría, la bondad y todos los atributos de este género, son completamente una sola cosa realmente en Dios, pero se diferencian conceptualmente; y esta distinción conceptual no sólo es por parte del sujeto que razona, sino también por lo que es propio de la cosa misma.</p> <p>Es necesario presentar previamente cuatro interrogantes, para evidenciar esta cuestión, de modo que quede explicada escrupulosamente, puesto que de ello depende toda la comprensión de las cosas que se dicen en el primer libro. Primero, ¿cuál es la razón por la que decimos que los atributos se diferencian conceptualmente? Segundo, ¿cómo se dice que una razón se encuentra o no en una cosa? Tercero, ¿estas diversas razones de los atributos están o no están en Dios? Cuarto, ¿la pluralidad de estas razones existe sólo por parte de nuestro entendimiento, o, de algún modo, son por parte de la cosa?</p> <p>En cuanto a lo del primer interrogante, hay que tener presente que <i>razón</i>, como aquí se toma, es sólo lo que aprehende el entendimiento sobre el significado de un nombre; y en las cosas que tienen definición, eso es la misma definición de la cosa, de acuerdo con lo que el Filósofo (<i>Metaphys.</i>, IV, texto 11) dice: «La razón que el nombre significa, es la definición». Pero se dice que poseen dicha razón también ciertas cosas que no son definidas, como la cantidad, la cualidad y semejantes; y no son definidas porque son géneros generalísimos. Y, sin embargo, la razón de cualidad es lo que se significa con el nombre de cualidad; y es aquello por lo que la cualidad es cualidad. Por lo tanto, no importa si las cosas de las que se dice que no tienen una razón, tienen o no tienen una definición. Y, así, queda claro que la razón de sabiduría que se predica de Dios, es lo que se concibe con el significado de este nombre, aunque la sabiduría divina, propiamente dicha, no pueda ser definida. Y sin embargo, el término «razón» [<i>ratio</i>] no significa la</p>

alia nomina secundae impositionis.

Et ex hoc patet secundum, scilicet qualiter ratio dicatur esse in re. Non enim hoc dicitur, quasi ipsa intentio quam significat nomen rationis, sit in re; aut etiam ipsa conceptio, cui convenit talis intentio, sit in re extra animam, cum sit in anima sicut in subjecto: sed dicitur esse in re, inquantum in re extra animam est aliquid quod respondet conceptioni animae, sicut significatum signo.

Unde sciendum, quod ipsa conceptio intellectus tripliciter se habet ad rem quae est extra animam. Aliquando enim hoc quod intellectus concipit, est similitudo rei existentis extra animam, sicut hoc quod concipitur de hoc nomine homo; et talis conceptio intellectus habet fundamentum in re immediate, inquantum res ipsa, ex sua conformitate ad intellectum, facit quod intellectus sit verus, et quod nomen significans illum intellectum, proprie de re dicatur. Aliquando autem hoc quod significat nomen non est similitudo rei existentis extra animam, sed est aliquid quod consequitur ex modo intelligendi rem quae est extra animam: et hujusmodi sunt intentiones quas intellectus noster adinvenit; sicut significatum hujus nominis genus non est similitudo alicujus rei extra animam existentis; sed ex hoc quod intellectus intelligit animal ut in pluribus speciebus, attribuit ei intentionem generis; et hujusmodi intentionis licet proximum fundamentum non sit in re sed in intellectu, tamen remotum fundamentum est res ipsa. Unde intellectus non est falsus, qui has intentiones adinvenit. Et simile est de omnibus aliis qui consequuntur ex modo intelligendi, sicut est abstractio mathematicorum et hujusmodi.

concepción misma, ya que esto es significado con el nombre de *sabiduría* o con otro nombre de la cosa; pero significa la *intención* de esta concepción, como también la significa el nombre de «definición», y otros nombres de segunda imposición.

Con lo expuesto, queda claro el segundo interrogante, a saber, de qué modo se dice que la *razón* está en la realidad. En efecto, esto no se dice en el sentido de que la misma *intención* significada por el nombre de *razón* esté en la realidad; ni tampoco que la misma concepción, a la que conviene semejante intención, esté en la realidad fuera del alma dado que está en el alma como en un sujeto; sino que se dice que está en la realidad, en cuanto que en la realidad extramental hay algo que corresponde a la concepción del alma, como lo designado al signo.

Por lo tanto, hay que advertir que la concepción del entendimiento se comporta respecto a la realidad extramental de tres modos. Primero: a veces, lo que el entendimiento concibe es la *semejanza* de la realidad extramental, como lo que se concibe con la palabra «hombre»; esta concepción del entendimiento tiene fundamento en la realidad de modo inmediato, en cuanto que la realidad misma, por su conformidad al entendimiento, hace que el entendimiento sea verdadero y que la palabra que significa la realidad entendida se diga propiamente de la realidad. Segundo: otras veces, en cambio, lo significado por la palabra no es la semejanza de la realidad extramental, sino que *se sigue* del modo de entender la realidad extramental; y de este género son las *intenciones* que nuestro entendimiento forja; como el significado de la palabra «género» no es una semejanza representativa de una realidad extramental, sino que, por el hecho de que el entendimiento entiende *animal* como estando en varias especies, le atribuye la intención de género; y aunque el fundamento próximo de esta intención no está en la realidad exterior, sino en el entendimiento, sin embargo, el fundamento remoto está en la realidad misma. Por lo tanto, el entendimiento que descubre estas intenciones no es falso. Y cosa semejante sucede con todo lo demás que se sigue del modo de entender,

<p>Aliquando vero id quod significatur per nomen, non habet fundamentum in re, neque proximum neque remotum, sicut conceptio Chimerae: quia neque est similitudo alicujus rei extra animam, neque consequitur ex modo intelligendi rem aliquam naturae: et ideo ista conceptio est falsa. Unde patet secundum, scilicet quod ratio dicitur esse in re, in quantum significatum nominis, cui accedit esse rationem, est in re: et hoc contingit proprie, quando conceptio intellectus est similitudo rei.</p>	<p>como es la abstracción de los matemáticos y semejantes. Tercero: otras veces, lo significado por la palabra no tiene fundamento, ni próximo ni remoto, en la realidad, como es la concepción de la quimera, ya que ni es la semejanza representativa de una realidad fuera del alma, ni se sigue del modo de entender una realidad natural: y, por ello, esa concepción es falsa. Por lo tanto, está aclarado el segundo interrogante: pues se dice que la <i>razón</i> está en la realidad en cuanto que está en la realidad el significado del nombre, al que acontece el ser <i>razón</i>; y esto sucede propiamente cuando la concepción del entendimiento es una semejanza de la realidad.</p>
--	--

En este *respondeo*, Tomás retoma las conclusiones del artículo anterior, donde mostró cómo 1) se dice que los atributos se diferencian conceptualmente, que 2) las distinciones conceptuales se fundamentan en la cosa, y que, no obstante, 3) la cosa es una y la misma. Para comprender todo ello, es preciso esclarecer algunas preguntas, a saber:

Primero, ¿cuál es la razón por la que decimos que los atributos se diferencian conceptualmente? Segundo, ¿cómo se dice que una razón se encuentra o no en una cosa? Tercero, ¿estas diversas razones de los atributos están o no están en Dios? Cuarto, ¿la pluralidad de estas razones existen sólo por parte de nuestro entendimiento, o, de algún modo, son por parte de la cosa?

Ciertamente, todas las cuatro preguntas implican el concepto de razón (*ratio*); por tanto, para responder las preguntas adecuadamente, Santo Tomás comienza aclarando lo que entiende por razón. En tanto que el Aquinate va esclareciendo dicho concepto, a la vez, va indirectamente iluminando las respuestas para cada una de las preguntas. El núcleo de la comprensión de *ratio*, entonces:

Hay que tener presente que *razón*, como aquí se toma, es sólo lo que aprehende el entendimiento sobre el significado de un nombre; y en las cosas que tienen definición, eso es la misma definición de la cosa, de acuerdo con el Filósofo (*Metaphys.*, IV). [Y añade:] Poseen dicha razón también ciertas cosas que no son definidas, como la cantidad, la cualidad y semejantes; no son definidas porque son géneros generalísimos. Y, sin embargo, la razón de cualidad es lo que se significa con el nombre de cualidad.

El concepto *razón*, entonces, no se puede entender simplemente como *nombre*, sino como *lo que aprehende el entendimiento sobre el significado de un nombre*. En otras palabras: razón no es nombre, sino el referente de dicho nombre; no es la concepción, sino lo concebido, lo intencionado, lo significado por el nombre o concepción.

En este contexto, un nombre puede significar de diversas maneras. Por un lado, puede significar cosas definibles —pues nombran especies, que admiten género próximo y diferencia específico—, en cuyo caso, la razón del nombre será la definición misma: estos son los nombres de primera imposición. Por otro lado, el nombre también puede significar cosas indefinibles (como los géneros generalísimos y los nombres propios), en cuyo caso, la razón del nombre será aquello que el nombre significa, aún cuando no sea una definición: a estos, Tomás los llama nombres de segunda imposición (*secundae impositionis*).

En ese contexto, entonces, el Aquinate aclara que, al hablar de la razón de la sabiduría de Dios, se refiere no a la concepción misma (el nombre en tanto que realidad mental) sino a la intención de la concepción: «el término “razón” no significa la concepción misma, a que esto es significado con el nombre de sabiduría o con otro nombre de la cosa; pero significa la intención de esta concepción, como también la significa el nombre de “definición”, y otros nombres de segunda imposición». Por tanto: cuando se pregunta por la *razón de la sabiduría* como atributo de Dios, el Aquinate no está hablando de la razón de un nombre de primera imposición, sino de segunda imposición.

Acto seguido, Tomás aclara que una razón puede estar en la realidad «en cuanto que en la realidad extramental hay algo que corresponde a la concepción del alma, como lo designado al signo». En ese sentido, una vez que el Aquinate ha explicado los diversos sentidos del concepto *razón*, el texto da un paso más de análisis, mostrando que la relación que se abre entre el nombre o concepto (mental) y la realidad extramental se puede dar de tres formas diversas: o se concibe algo con fundamento inmediato en la realidad, semejante a ella; o se concibe algo con fundamento remoto en la realidad, como las intenciones, «como el significado de la palabra “género”»; o se concibe algo sin fundamento alguno en la realidad, como cuando se conciben seres falsos en tanto que fantásticos o inexistentes.

En lo que sigue del *respondeo*, Tomás continúa su camino para resolver el tercer y el cuarto interrogante²⁶. Sin embargo, si se recapitula el análisis hecho hasta el momento, se puede ya hacer una síntesis de al menos tres puntos fundamentales acerca de la manera como Tomás comprende el concepto de *ratio* en el *Comentario*:

1. ¿Qué es una razón? Una razón es «lo que aprehende el entendimiento sobre el significado de un nombre [*id quod apprehendit intellectus de significatione alicujus nominis*]»
2. ¿Qué tipos de razón puede haber? Una razón puede ser de dos tipos, según al tipo de nombre al que se refiera:
 - a. Puede referirse a la misma definición de una cosa
 - b. Puede referirse a cosas que no admiten definición (en cuyo caso, la razón es lo que se significa con el nombre)
3. ¿Cómo se relaciona una razón con las realidades extramentales? Según la razón se refiera a una definición o solamente con lo que se significa con el nombre, una razón se relaciona con las realidades extramentales de diversas maneras:
 - a. Cuando admite una definición (2a), implica el nombre y el concepto propiamente verdaderos, que nombra y concibe la semejanza con lo real. En otras palabras: la razón tiene fundamento inmediato en lo real
 - b. Por otro lado, cuando no se refiere a una definición, sino solamente a lo que se significa con el nombre (2b), la razón puede implicar un nombre de dos formas:
 - i. Primero, cuando implica un nombre y un conceptos verdaderos, aunque solamente de segunda intención. En otras palabras: la razón tiene fundamento remoto en lo real.

²⁶ Se hace referencia a los últimos dos —de cuatro— interrogantes antes mencionados: ¿las razones de los atributos están o no están en Dios?; ¿la pluralidad de estas razones existen sólo por parte de nuestro entendimiento, o, de algún modo, son por parte de la cosa?

- ii. Segundo, cuando implica un nombre y un concepto falsos, como en el caso de la quimera. En otras palabras: la razón no tiene fundamento en lo real y no hay correspondencia —inmediata o remota— con lo real.

Por lo demás, y como ya se mencionó al comienzo de esta sección, esta comprensión de la *ratio* será importante para el análisis de lo que se diga más adelante acerca de la analogía y a partir de la revisión de los casos que la tematizan. Dicha revisión será el centro del siguiente capítulo.

2. LA ANALOGÍA EN EL *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS*

2.1. Revisión de los casos tematizantes

2.1.1. *Un primer acercamiento a la analogía - casos 37 a 42 (lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.)*

La primera selección de casos tematizantes de la analogía que aquí se revisarán son los casos 37 a 42; estos se ubican dentro de la distinción 35 del libro I del *Comentario*. En el argumento de Pedro Lombardo, dicha distinción busca comprender mejor la ciencia divina en orden a sus objetos. En el *Comentario* de Santo Tomás, la distinción tiene una única cuestión que pregunta si hay ciencia en Dios; los seis casos que aquí se abordan todos hacen parte del *respondeo* —lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.— del artículo cuarto, que pregunta si la ciencia²⁷ de Dios es unívoca respecto a nuestra ciencia.

<i>[lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.]</i>	
<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice . Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. Hujus ratio est, quia cum in re duo sit considerare: scilicet naturam vel quidditatem rei, et esse suum, oportet quod in omnibus univocis sit communitas secundum rationem naturae, et non secundum esse; quia unum esse non est nisi in una re; unde habitus humanitatis non est secundum idem esse in duobus hominibus: et ideo quandocumque forma significata per nomen est ipsum esse, non potest univoce convenire, propter quod etiam ens non univoce praedicatur. Et ideo cum omnium quae	Una cosa es común a más cosas de tres maneras: unívocamente, equívocamente o análogamente ²⁸ . Sin duda, nada puede decirse que sea unívoco en Dios y en las criaturas. La razón es ésta: porque al considerarse en una realidad dos componentes, a saber, su naturaleza o esencia y su ser, necesariamente en todos los unívocos hay comunidad según la razón de la naturaleza y no según el ser, puesto que un solo ser no está nada más que en una sola cosa; por lo tanto el hábito de la humanidad no se da en dos hombres según el mismo ser. En consecuencia, siempre que la forma significada por el nombre sea el mismo ser, no puede convenirle unívocamente, puesto que tampoco

²⁷ Los *argumenta* del *videtur quod non* exponen ideas según las cuales esa univocidad se confirmaría si 1) la ciencia de Dios es la medida de nuestra ciencia, o 2) si ambas ciencias pertenecen a una misma especie (i.e., la especie «ciencia»), o 3) si la ciencia de Dios es causa de las cosas, y las cosas son causa de nuestra ciencia.

²⁸ Se marcan en **negrita** los casos en sentido estricto, i.e., los sitios donde —tanto en el texto latino como en el castellano— el Aquinate hace mención explícita de la analogía.

<p>dicuntur de Deo natura vel forma sit ipsum esse, quia suum esse est sua natura, propter quod dicitur a quibusdam philosophis, quod est ens non in essentia, et sciens non per scientiam, et sic de aliis, ut intelligatur essentia non esse aliud ab esse, et sic de aliis: ideo nihil de Deo et creaturis univoce dici potest.</p>	<p>el ente se predica de modo unívoco. Luego, dado que la naturaleza o forma de todas las cosas que se predicán de Dios es el mismo ser [<i>ipsum esse</i>], porque su ser es su naturaleza — por lo cual algunos filósofos afirman que es un ente que no está en una esencia, y es cognoscente no mediante la ciencia, y así de todo lo demás, para que se comprenda que la esencia no es algo distinto del ser—, por todo ello, nada puede predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas.</p>
<p>Et ideo quidam dicunt, quod quidquid de Deo et creatura dicitur, per puram aequivocationem dicitur. Sed hoc etiam non potest esse; quia in his quae sunt pure aequivoca per casum et fortunam, ex uno non cognoscitur alterum, ut quando idem nomen duobus hominibus convenit. Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum.</p>	<p>De ahí que algunos afirmen que todo lo que se dice de Dios y de la criatura, se dice con pura equivocidad. Pero tampoco esa afirmación puede ser verdadera, ya que en las cosas que son puramente equívocas por el azar y la fortuna, por una no se conoce la otra, como cuando el mismo nombre conviene a dos hombres. Así pues, dado que con nuestra ciencia se llega al conocimiento de la ciencia divina, no puede ocurrir que sea un término totalmente equívoco.</p>
<p>Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia huiusmodi. Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.</p>	<p>Luego se debe decir que la ciencia se predica análogamente de Dios y de la criatura, y de modo semejante todas las cosas de la misma índole. Pero hay una doble analogía: una, según la conveniencia en algo único que les conviene [a los análogos] según un antes [<i>per prius</i>] y un después [<i>per posterius</i>]; y esta analogía no puede existir entre Dios y la criatura, como tampoco puede haber univocidad. Hay otra analogía, según que en una cosa imita a la otra, en cuanto que le es posible, sin igualarla perfectamente; esta analogía es propia de la criatura respecto a Dios.</p>

2.1.1.1. *Univocidad, equivocidad y analogía*

El tema central en este fragmento es la ciencia divina, o la ciencia en Dios. Para Tomás, lo primero a considerar es «si hay» ciencia en Dios, para lo cual es el todo necesaria la pregunta acerca del concepto «ciencia» y, particularmente, la pregunta acerca del carácter unívoco, equívoco o análogo de la ciencia en tanto que se dice de dos realidades distintas: Dios y la creatura. En otras palabras: la analogía queda situada, en el contexto de este caso, como un tipo de predicación cuyo significado apunta a una determinada relación entre cosas reales, a saber, Dios y la creatura.

El texto del *respondeo* comienza mostrando cómo, para el autor, una cosa es común a otras de tres maneras: unívocamente, equívocamente o análogamente. Santo Tomás pasa a aclarar lo que implica cada una de estas tres modalidades para luego poder revisar cuál de ellas describe mejor la manera como se predica la ciencia en Dios y en las creaturas.

Primero se revisa la posibilidad de una predicación unívoca. Para el autor, la ciencia no se puede predicar unívocamente de Dios y las criaturas: para demostrarlo, aclara que toda relación de univocidad exige comunidad de esencia —de naturaleza— más no de ser: «necesariamente en todos los unívocos hay comunidad según la razón de la naturaleza y no según el ser, puesto que un solo ser no está nada más que en una sola cosa». En otras palabras: puesto que en todo ser creado hay distinción entre esencia y ser, la univocidad entre dos creaturas exige la comunidad de esencia, no de ser, puesto que este es único y propio de cada individuo (de esta manera, por ejemplo, dice que dos hombres comparten la misma esencia humana pero no el mismo ser). Sin embargo, el caso del Creador es distinto: en Dios, esencia y ser son una y la misma cosa, por lo cual, cuanto comparta con Él su esencia debe necesariamente compartir con Él su ser – y esto es imposible. Por tanto, es claro que no hay nada que se pueda predicar de la misma manera —i.e. unívocamente— de Dios y de alguno de los seres creados.

Sin embargo, la opción de una predicación equívoca de la ciencia en Dios y en la criatura tampoco convence al Aquinate²⁹. La razón es la siguiente: «en las cosas que son puramente equívocas por el azar y la fortuna, por una no se conoce la otra, como cuando el mismo nombre conviene a dos hombres. Así pues, dado que con nuestra ciencia se llega al conocimiento de la ciencia divina, no puede ocurrir que sea un término totalmente equívoco». Así pues, Tomás considera que, puesto que de hecho³⁰ nuestro conocimiento permite el conocimiento de la ciencia divina, es imposible que la relación entre los dos sea meramente azarosa.

Habiendo negado dos de las tres posibilidades contempladas al inicio, queda solamente la posibilidad de una predicación analógica: «luego se debe decir que la ciencia se predica análogamente de Dios y de la criatura, y de modo semejante todas las cosas de la misma índole [*et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi*]». Aunque la opción *por descarte* tiene una justificación débil, Tomás luego aclara que hay dos formas de analogía: la verdadera justificación, entonces, se verá en cuanto el autor señale cuál de esas dos formas es adecuada para la predicación de la ciencia en Dios y las criaturas y de sus razones para ello. Dicha argumentación se revisará en la siguiente sección.

²⁹ Esta crítica postura de Tomás se verá nuevamente considerada en la secc. 3.2.1, cuando se alude al modo como Avicena y Rabbi Moisés conciben los atributos divinos.

³⁰ El mismo esquema argumentativo aparece más atrás, justo antes del caso 6, cuando dice el autor que «la sabiduría no se predica de modo equívoco de Dios y de la criatura; de otro modo, la sabiduría creada no conduciría al conocimiento de la sabiduría increada; y lo mismo se puede decir de la potencia, bondad, etc. [*sapientia non dicitur aequivoce de Deo et creatura; alias sapientia creata non duceret in cognitionem sapientiae increatae; et similiter est de potentia et bonitate et de aliis hujusmodi*]» (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s. c. 3). También aparece más adelante, en el caso 44 (lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 co.), cuando Tomás afirma que «mediante nuestra ciencia llegamos de alguna manera a la ciencia de Dios [*per scientiam nostram aliquantulum devenimus in scientiam Dei*]». En todos estos casos, la enorme confianza que Tomás tiene en el poder de la razón natural queda patente: la capacidad que esta tiene para conducir a cierto conocimiento de Dios es la *prueba reina* a la hora de mostrar cómo no puede haber equivocidad entre el Creador y las criaturas. Por ello, concluye —en el mismo *sed contra* del caso 6— que «la razón de sabiduría, en cuanto se predica de Dios y de las criaturas, es una, pero no por univocidad, sino por analogía; y lo mismo puede decirse de los demás atributos [*ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam: et similiter est de aliis*]».

2.1.1.2. Analogía prius et posterius y analogía por imitatio

Continuando con su argumento, entonces, y luego de haber señalado ya la univocidad y la equivocidad como descripciones inadecuadas de cuanto se predica entre Creador y creatura, Tomás aclara que aún dentro de la analogía cabe la diversidad, pues «*duplex est analogia*» - la analogía se puede dar según dos modalidades. Así, resulta imperativo revisar también cuál de las dos modalidades de analogía resulta más conveniente para describir la relación entre Creador y creatura. La primera opción que contempla Tomás es aquella en la que hay conveniencia entre los dos análogos por su relación a un tercer elemento: «según la conveniencia en algo único que les conviene [a las dos cosas análogas entre sí] según un antes y un después [*quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit*]». La segunda opción es aquella en la que «una cosa imita a la otra, en cuanto que le es posible, sin igualarla perfectamente [*unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur*]». En principio, parecería que estas dos opciones son las que la tradición recogerá más adelante como «la analogía de relación (o de atribución)» y la «analogía de proporción (o de proporcionalidad)» (Rassam 1980, 201, 326–327; Söhngen 1992, 1006; Ashworth 2013, secc. 5); no obstante, para evitar confusiones, por ahora se mantendrá aquí la terminología usada por el mismo Tomás y se hablará del primer tipo de analogía como *analogía según el antes y el después* y del segundo tipo de analogía como *analogía por imitación*³¹ – o simplemente como analogía 1 y analogía 2.

Para entender bien la primera modalidad de analogía, es importante comprender mejor a qué se refiere el autor cuando habla de esa conveniencia *per prius et posterius*. La explicación se encuentra en el libro V (Δ) de la *Metafísica*, donde Aristóteles³² dice que «se

³¹ Aunque ocasionalmente se traigan a colación los textos de algunos comentaristas en los que pueda haber una correspondencia entre la analogía según el antes y el después y la analogía de atribución, por un lado, y entre la analogía por imitación y la analogía de proporcionalidad, por otro, el asunto de dicha correspondencia se abordará más adelante, en la Sección 2.1.4., cuando se revise el pasaje de los casos 15-17 (lib. I d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1 et ad. 1) a partir del cual Tomás Cayetano propuso en 1498 las analogías de atribución y proporcionalidad. Por lo pronto, cabe aclarar que Tomás retoma y amplía lo que para Aristóteles es la ἀναλογία, incluyendo en esta categoría tanto la analogía aristotélica propiamente dicha —que la tradición tomista llamará analogía de proporcionalidad— como la unidad focal o *pròs hèn* —que la misma tradición, siguiendo a Cayetano, llamará analogía de atribución— (Carbonell 2007, 64-68, esp. notas 22-27).

³² Según la edición de Gredos (1994), traducida por Tomás Calvo Martínez.

denominan “anteriores” y “posteriores” [πρότερα καὶ ὕστερα λέγεται en el texto original³³] ciertas cosas porque, supuesto que en cada género hay algo que es primero y es principio, *se hallan más cerca de algún principio* fijado ya absolutamente y por naturaleza, ya relativamente, ya en algún lugar, ya por algunos» (1018b9-10). A renglón seguido, el Estagirita explica cómo dicho principio —en referencia al cual se establece la anterioridad y la posterioridad— puede hablar de un lugar físico-espacial, o referirse al tiempo, al movimiento, a la potencia, al orden, al conocimiento, a las propiedades o a la naturaleza y la entidad de lo que se esté discutiendo (1018b15-1019a10)³⁴.

En concreto, de cara a la comprensión de lo que Tomás sugiere en el pasaje en cuestión, lo más relevante es señalar cómo la cita de Aristóteles ayuda a comprender que, en Tomás³⁵, la analogía según el antes y el después se refiere a situaciones en las que 1) hay *algo* en relación con lo cual los analogados son puestos en comparación (según el antes y el después), un *algo* gracias al cual 2) los dos analogados de alguna manera pertenecen a un mismo género. Pero es evidente que no puede haber algo distinto a Dios y a las criaturas y que exista con anterioridad y posterioridad a los dos, y que por lo mismo, Dios y las criaturas no pertenecen a un mismo género. La única forma de abarcarlos sería bajo la noción de ser, pero —como el mismo Tomás señala al considerar la univocidad— el ser no solamente no es un género, sino que el ser de Dios está unido a su esencia y, por lo mismo, no es exactamente el mismo ser que se predica de las criaturas. Esto es lo que parece tener Tomás en mente cuando se limita a decir que «esta analogía no puede existir entre Dios y la criatura, como tampoco puede haber univocidad» (lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.). Baste esto como razón suficiente para no poder establecer esta analogía según el antes y el después.

³³ Según la edición de Oxford University Press (1924), editada por W.D. Ross y accedida a través de la Perseus Digital Library.

³⁴ Para una breve mirada a la historia del *prius et posterius* y su relación con la comprensión de la analogía en la Antigüedad y el Medioevo, cfr. *Medieval Theories of Analogy* (Ashworth 2013, secc. 3).

³⁵ Si bien el comentario a la *Metafísica* de Aristóteles se escribió entre 1269 y 1272, y por tanto, es posterior al *Comentario a las Sentencias* (1252-6), Weisheipl considera que Tomás «estaba estudiando [probablemente con Pedro de Hibernia] los *libri naturales* y con toda probabilidad también la *Metaphysica*» durante sus años de formación en Nápoles, entre 1239 y 1244 (1994, 35), es decir, incluso antes de estudiar con San Alberto Magno (con quien estudió entre 1248 y 1252), al que se señala con frecuencia como responsable de haber iniciado a Tomás en los estudios aristotélicos (Weisheipl 1994, 37).

¿Qué dice Tomás acerca de la segunda opción, i.e., la analogía por imitación? Solamente que es aquella en la que «una cosa imita a la otra, en cuanto que le es posible, sin igualarla perfectamente». Una vez más, las palabras de Tomás son tan claras como escasas: «*haec analogia est creaturae ad Deum*» (caso 42). Aunque este pasaje no brinda más elementos para una mejor comprensión de las dos analogías —y sobre todo de esta analogía por imitación que Tomás atribuye a la relación entre Creador y Creaturas—, otros casos abordan el asunto desde perspectivas nuevas, ayudando a iluminar el asunto. El caso 54 es uno de ellos, y es el que se revisará a continuación

2.1.2. Analogía y participación - caso 54 (lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3. et ad 3)

Como se ha mencionado antes al describir la estructura del *Comentario*, Santo Tomás considera que el libro II del Maestro desarrolla sus reflexiones en torno a las creaturas en tanto que son seres de los que el hombre se debe servir como medios para llegar a Dios. En ese marco, la distinción 16 se pregunta acerca de la creatura que es el hombre, específicamente sobre su ser cuerpo y espíritu y sobre su ser imagen de Dios. La única cuestión dentro de esta distinción expone varios artículos, el primero de los cuales se pregunta acerca de la posibilidad de que una creatura cualquiera pueda realmente ser imagen de Dios.

Para una mejor comprensión del asunto, se exponen a continuación no solamente el argumento 3 —donde aparece el caso 54— sino también los dos *sed contra*, el *respondeo* y la respuesta al argumento 3 que revelan la postura de Tomás con respecto al asunto que allí se discute:

<i>[lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3]</i>	
<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
Praeterea, in imagine importatur convenientia quaedam cum aliquo uno; unde dicit Hilarius, imaginem esse speciem non differentem ejus rei ad quam imaginatur. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et	En la imagen se da una conveniencia con respecto a algo uno; de ahí que diga San Hilario (<i>De Syn.</i> , 1), que la imagen es una especie que no difiere de la cosa que representa. Ahora bien, todas las cosas que convienen en algo único,

<p>simplicius se, sive sit convenientia analogiae, sive univocationis: est enim ens prius substantia et accidente, sicut animal prius homine et equo. Deo autem nihil est prius et simplicius. Ergo non potest esse ejus imago in creatura.</p>	<p>tienen algo anterior y más simple que ellas, ya se trate de conveniencia de analogía o de univocidad: pues <i>ente</i> es antes que <i>sustancia</i> y <i>accidente</i>, como <i>animal</i> es antes que <i>hombre</i> y <i>caballo</i>. Pero con respecto a Dios, nada es anterior ni más simple. Luego no puede haber imagen de Él en la criatura</p>
<p><i>[lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 s.c. 1 et 2]</i></p>	
<p>Contra est quod habetur Genesis 1, 26: faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.</p> <p>Praeterea ad perfectionem operis exigitur ut perducatur in similitudinem agentis. Sed Dei perfecta sunt opera: Deuter. 32, 4. Ergo oportet esse aliquod operum ejus in quo ipsius imago repraesentetur.</p>	<p>En contra está lo que se dice en el Génesis: «Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra» (<i>Gén.</i>, 1, 26).</p> <p>Además, para la perfección de la obra se exige que se la lleve hasta la semejanza del agente. Pero «las obras de Dios son perfectas» (<i>Deut.</i>, 32, 4). Luego conviene que haya algo en sus obras en que su imagen se represente.</p>
<p><i>[lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 co.]</i></p>	
<p>Respondeo dicendum, quod, imago proprie dicitur quod ad alterius imitationem est: nec tamen quaelibet imitatio rationem imaginis perficit; ut si hoc sit album et illud album, non ex hoc dicitur ejus imago: sed ad rationem imaginis exigitur imitatio in aliquo quod speciem exprimat et essentiam: propter quod ab Hilario dicitur species indifferens. Et inde est quod in corporalibus secundum imitationem figurae potissimum imago attenditur, quia figura est quasi certum signum ostendens unitatem et differentiam speciei. Haec autem imitatio potest esse dupliciter: aut simul quantum ad speciem et signum speciei, et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et haec est perfecta imago: aut quantum ad signum tantum, et non quantum ad veritatem speciei, sicut imago hominis est statua lapidea; et haec est imperfecta imago. Et primo modo filius est imago patris, sicut in natura communicans; secundo autem modo imago Dei est in creaturis; et ideo creatura potest esse imago Dei, licet non perfecta.</p>	<p>Imagen [<i>imago</i>] se llama propiamente lo que es a imitación de otro; aunque no cualquier imitación cumple la razón de imagen; como por el hecho de que esto sea blanco y aquello blanco, no por eso se dice que sea su imagen; sino que para la razón de imagen se exige la imitación en algo que exprese la especie y la esencia. Por eso dice San Hilario (<i>De Syn.</i>, 1) que la especie es indiferente. De ahí que en las cosas corpóreas la imagen se advierte sobre todo en la imitación de la figura, porque la figura es como un signo cierto que muestra la unidad y diferencia de la especie. Ahora bien, esta imitación puede ser de dos modos: o bien referente a la especie y al signo de la especie a la vez, y así está la imagen del hombre en su hijo, que le imita en la figura humana y en la especie, y ésta es la imagen perfecta; o bien en lo referente al signo solamente, y no en cuanto a la verdad de la especie, como la imagen del hombre está en la estatua de piedra, y ésta es la imagen imperfecta. Del primer modo el Hijo es imagen del Padre, en cuanto que tienen común naturaleza; mas del segundo modo está la imagen de dios en las criaturas; y por tanto, la criatura puede ser imagen de Dios, aunque imperfecta.</p>
<p><i>[lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad 3]</i></p>	

<p>Ad tertium dicendum, quod convenientia potest esse dupliciter: aut duorum participantium aliquod unum: et talis convenientia non potest esse creatoris et creaturae, ut objectum est aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret: et talis convenientia esse potest creaturae ad Deum: quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.</p>	<p>La conveniencia puede ser de dos modos: la de dos que participan en algo uno, y tal conveniencia no puede existir entre el Creador y la criatura, como dice la objeción: o bien en cuanto que en un ser es de modo absoluto y esencial, y en el otro participa de su semejanza en la medida de lo posible; como si se diera el caso de que existiera el calor sin materia y el fuego coincidiera con él en la medida en que participara algo del calor. Y tal conveniencia de la criatura al Creador puede ser, porque Dios se llama ente de tal modo que es su mismo ser [<i>Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse</i>]; pero la criatura no es su mismo ser, sino que se llama ente, en cuanto participa del ser [<i>dicitur ens, quasi esse participans</i>]; y con esto basta para la razón de imagen.</p>
---	--

¿Cómo puede, entonces, darse en la realidad algo común entre Dios y las criaturas, que sea el referente para una predicación analógica de los atributos divinos?

La mención de la analogía del caso 54 está dentro del tercer argumento de ese primer artículo. En principio, parecería que no es posible —*videtur quod non*— que haya una criatura que sea imagen de Dios. ¿Cómo se llega a esa idea? El argumento que aquí se expone explícitamente parece coincidir con el que antes se hallaba de manera implícita y que permitió aludir a la explicación aristotélica de lo *prius et posterius* para ver por qué, para Tomás, no es posible que Dios y hombre pertenezcan a un mismo género (secc. 2.1.1).

Para el autor del tercer argumento, cuando una cosa A es imagen de otra cosa B, siempre hay conveniencia con respecto a algo uno; y en cualquier conveniencia con respecto a algo uno —sea analógica o unívoca³⁶— ese uno es algo anterior que abarca a A y B. En ese sentido, si hay una imagen de Dios, esa imagen tendría que ser anterior *tanto a la criatura como al Creador*. Pero, al ser imposible abarcar a Dios en referencia a algo anterior a Él³⁷,

³⁶ Claramente son estas las únicas posibilidades, pues lo característico de lo equívoco es, precisamente, la ausencia de conveniencia.

³⁷ Se hará referencia al mismo argumento más adelante en este texto, al revisarse los casos 1-6.

es imposible que Dios y creatura sean realidades de un mismo género que les anteceda. Por tanto, no puede haber ninguna creatura que sea imagen de Dios.

Si bien acepta que una imagen siempre implica una relación de conveniencia, el reparo de Tomás es claro: dicha relación de conveniencia puede darse de dos maneras, sea en relación a algo uno (anterior a los dos – como señala el argumento 3) o de modo que «en un ser es de modo absoluto y esencial, y en el otro participa de su semejanza en la medida de lo posible». Ese «en la medida de lo posible» abre la posibilidad de que la imagen, a su vez, sea de dos clases: perfecta, cuando la participación en la semejanza es según especie y según el signo de la especie, o imperfecta, cuando la participación es solamente según el signo de la especie; la participación *posible* de la creatura respecto del creador solamente es concebible bajo el carácter de *imperfecta*. Tomás da la relación entre padre e hijo como ejemplo de lo primero, y la relación entre un hombre y la estatua como ejemplo de lo segundo.

A la luz de todo lo anterior, entonces, concluye Tomás, refiriéndose a la conveniencia por participación en la semejanza imperfecta: «y tal conveniencia de la criatura al Creador puede ser, porque Dios se llama ente de tal modo que es su mismo ser [*Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse*]; pero la criatura no es su mismo ser, sino que se llama ente, en cuanto participa del ser [*dicitur ens, quasi esse participans*]» (lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad. 3). Es decir: puede concluirse que entre Dios y las creaturas hay conveniencia, pero no según la conveniencia en relación a algo uno anterior, sino según la participación imperfecta de su semejanza. Ahora bien, es importante insistir en dos elementos que surgen en la argumentación y que resultan relevantes para la comprensión de la analogía en Tomás.

Un primer elemento es la correspondencia que se puede establecer entre las dos formas de conveniencia que expone aquí el caso 54 y las dos formas de analogía expuestas antes con los casos 37-42: el asunto principal allí tratado —cómo una cosa es común a más cosas— no es sino otra forma de preguntarse por cómo pueden dos cosas convenir entre ellas. Así, la primera conveniencia —en la que *duorum participantium aliquod unum*— parece

describir la analogía *prius et posterius*, mientras que el segundo caso —en la cual *alterum participat de similitudine ejus quantum potest*— describe la analogía por imitación.

Un segundo elemento: es de resaltar que la conveniencia *según el signo de la especie*, y que implica la participación imperfecta en la semejanza de la creatura respecto al Creador, tiene que ver propiamente con el *ser*: paradójicamente, y aunque el ser de Dios y el ser de cada creatura es único y suyo propio, no obstante, es en el orden del ser —y no en el de la esencia, ni en el de la especie— donde tiene lugar la participación.

Hasta ahora, recapitulando cuanto se ha inspeccionado acerca de la analogía, se ha expuesto en las últimas dos secciones del texto cómo Tomás sugiere tres formas en las que una cosa es común a más cosas: unívoca, equívoca o análogamente. También cómo esta tercera, a su vez, se puede dar de dos formas, sea porque los dos analogados convienen en un tercer elemento, anterior, y pertenecen a un género más amplio —la analogía según el antes y el después— o porque uno de los analogados participa del ser del otro y lo imita perfecta o imperfectamente —la analogía por imitación—, y cómo argumenta Tomás, de diversos modos, que esta última forma de analogía (la analogía de participación e imitación imperfecta) es la que mejor describe la relación entre Dios y las creaturas.

De todo lo anterior, han sido dos los principales aportes de este caso 54: 1) la distinción entre la imitación perfecta y la imitación imperfecta que puede haber en el seno de la analogía por imitación y 2) la fundamentación de la analogía —por imitación— entre Dios y las creaturas en el ser de uno y otro. Gilson tiene un pasaje (1981, 103–104, n. 16) en el que comenta el asunto:

¿En qué consiste esa relación de analogía [de un ser al otro]? Es una relación entre proporciones o, como también se dice, una proporcionalidad. Lo que hay de común entre la idea del ser aplicada a Dios y la idea del ser aplicada al hombre, es que así como el ser de Dios es aquello por lo cual es, así también el ser del hombre es aquello por lo cual es. Esto no quiere decir que la relación de Dios a su ser sea la misma que la del hombre a su ser: son, por el contrario, infinitamente diferentes; pero, en ambos casos, la relación existe, y el hecho de que existe en el interior de cada ser establece entre todos los seres una analogía. Esto mismo es la *analogía del ser*, y se ve por qué no es sino una analogía de proporcionalidad, pues puede establecerse entre seres que

no tienen entre sí ninguna proporción, con tal que cada uno de ellos sea consigo lo que los otros son con cada uno de ellos [...]. Es menester recordar siempre que la semejanza de la criatura a Dios no es sino la semejanza de un efecto del cual el ser no es sino análogo al de su causa, y, aunque análogo, *infinitamente* diferente.

Para Gilson, entonces, la analogía entre Dios y las creaturas es una analogía por imitación en la cual hay una semejanza imperfecta, cuyo fundamento se encuentra en la manera como Dios, siendo *su propio ser*, es el principio del que *participa* el ser de las creaturas. Rassam (1980, 327) parece compartir la misma postura cuando afirma que «en función de esta analogía de proporcionalidad se puede calificar a Dios a partir de las criaturas. Por ejemplo, decir que Dios es bueno no significa decir que Dios es diez veces o una infinidad de veces mejor que el hombre, sino que la relación de la bondad del hombre a su ser se asemeja a la relación de la bondad de Dios al ser de Dios». Este tipo de analogía establece, entonces, una relación entre relaciones metafísicas, de cara al ser: esto se puede ver también, aunque desde otro punto de vista, en un pasaje al comienzo del Prólogo —Lib. 1, q. 1, a. 2 arg. 2 [casos 1-2] et ad. 2 [casos 3-4]— que se revisará a continuación.

2.1.3. Analogía y predicación - casos 1 a 4 (lib. 1 q. 1 a. 2 arg. 2 et ad. 2)

En estos cuatro siguientes casos, Tomás pretende aclarar por qué es legítimo hablar analógicamente de la teología en cuanto ciencia divina³⁸.

Se trata del libro primero, y del artículo 2 en su única cuestión, donde se pregunta si se puede hablar de *una* sola ciencia, o si se debería hablar de varias teologías. El propósito del artículo, en su conjunto, es demostrar que es legítimo hablar de una sola ciencia teológica – la cual, gracias al recurso a la analogía, podrá tener diversidad de objetos sin dejar de ser una sola ciencia. En ese marco, la analogía se tematiza en el argumento 2 y en el

³⁸ Ciencia divina (*divina scientia* o *divina doctrina*) se puede entender como la ciencia que tiene Dios acerca de sí o como la ciencia que el hombre puede desarrollar a partir de la Revelación; en este caso se debe entender del segundo modo.

contraargumento que Tomás presenta: por ello, se exponen a continuación el argumento 2, el *sed contra* 1 y el 2, el *respondeo* y el *ad secundum argumentum*.

<i>[lib. 1 q. 1 a. 2 arg. 2]</i>	
<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
<p>Item, una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit philosophus. Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice. Ergo divina scientia non est una. Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice, participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. Ergo nullo modo reducuntur in idem genus.</p>	<p>Una ciencia requiere un solo género de sujeto, como dice el Filósofo (<i>Anal. Post.</i>, I, texto 43). Es así que Dios y la criatura, de los que se trata en la ciencia divina, no se reducen a un género, ni unívocamente, ni analogicamente. Luego la ciencia divina o sagrada no es una sola. Prueba de la menor. Todas las cosas que convienen en un solo género unívoca o analogicamente, participan de algo idéntico, o según lo anterior y lo posterior —como la sustancia y el accidente participan de la noción de ente—, o en pie de igualdad —como el caballo y el buey participan de la noción de animal—. Es así que Dios y la criatura no participan de algo idéntico, ya que este algo sería más simple y anterior a ambos. Luego de ningún modo se reducen a un mismo género.</p>
<i>[lib. 1 q. 1 a. 2 s.c. 1 et 2]:</i>	
<p>Contra, quaecumque conveniunt in ratione una possunt ad unam scientiam pertinere: unde etiam omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt. Ergo ipsa una existens potest de diversis esse.</p> <p>Praeterea, quae sunt diversarum scientiarum, distinctim et in diversis libris determinantur. Sed in sacra Scriptura permixtim in eodem libro quandoque determinatur de moribus, quandoque de creatore, quandoque de creaturis, sicut patet fere in omnibus libris. Ergo ex hoc non diversificatur scientia.</p>	<p>En contra, todas las cosas que convienen en una sola razón o concepto pueden pertenecer a una sola ciencia: por lo que todas las cosas, en cuanto convienen en la razón de ente, pertenecen a la metafísica. Es así que la ciencia divina examina las cosas a través de la razón divina que abarca todas las cosas, ya que todo es por Él y para Él; luego la ciencia divina, aunque sea una sola ciencia, puede tratar de cosas diversas.</p> <p>Además, las cosas que pertenecen a ciencias diversas se tratan en libros diversos y distintamente. Es así que en la Sagrada Escritura se trata mezcladamente y en un solo libro, unas veces de las costumbres, otras del Creador, y otras de las criaturas, como está claro en casi todos los libros. Luego por esto no se diversifica la ciencia.</p>
<i>[lib. 1 q. 1 a. 2 co.]</i>	
<p>Respondeo. Ad hoc notandum est, quod aliqua cognitio quanto altior est, tanto est magis unica et ad plura se extendit: unde intellectus Dei, qui</p>	<p>Respecto a este asunto debemos observar que, cuanto más elevado es un conocimiento, tanto más es único y se extiende a más cosas: por lo</p>

<p>est altissimus, per lumen quod est ipse Deus, omnium rerum cognitionem habet distincte. Ita et cum ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet, non tantum in communi, sicut metaphysica, quae considerat omnia in quantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium. Ratio enim entis, cum sit diversificata in diversis, non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem; ad quarum manifestationem divinum lumen in se unum manens, secundum beatum Dionysium in principio caelestis hierarchiae, efficaciam habet.</p>	<p>que el entendimiento de Dios, que es altísimo, mediante la luz que es el mismo Dios, tiene un conocimiento distinto de todas las cosas. Así también, como esta ciencia es altísima y tiene eficacia por la misma luz de la inspiración divina, permaneciendo única y no multiplicada, hace la consideración de las diversas cosas; y no solamente en común, como la metafísica, la cual considera todas las cosas en cuanto que son entes, sin descender al conocimiento propio de las cosas morales y naturales. En efecto, la razón de ente, al ser diversificada en diversas cosas, no es suficiente para un conocimiento especial de las propias realidades; mas para la manifestación de ellas, la luz divina, permaneciendo una en sí misma, tiene eficacia —como dice el beato Dionisio en <i>De caelesti hierarchiae</i>, al principio—.</p>
<p><i>[lib. 1 q. 1 a. 2 ad 2]</i></p>	
<p>Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae. Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.</p>	<p>El Creador y la creatura se reducen a una sola unidad, no por la comunidad de la univocidad, sino de la analogía. Ahora bien, esa comunidad puede ser de dos modos: o porque algunas cosas participan de algo único según lo anterior y lo posterior, como la potencia y el acto participan de la razón de ente, y lo mismo sucede con la sustancia y el accidente; o porque uno recibe del otro el ser y la razón de ser y ésta es la analogía de la criatura al Creador: en efecto, la criatura solamente tiene el ser, en cuanto que desciende del ente primero; por lo que es sólo nombrada ente en cuanto que imita al ente primero. Semejantemente sucede con la sabiduría y con todas las demás cosas que se dicen de las criaturas.</p>

Aunque la centralidad del ser y la participación imperfecta como fundamentos de la analogía entre Creador y creaturas ya se consideraron en la sección anterior (2.1.2.), aquí de nuevo surge como parte de la argumentación que el Doctor Angélico propone, aunque con nuevos matices.

Como ya se ha dicho más arriba, con respecto a otros pasajes, este texto no trata específicamente de la analogía, sino que la tematiza como parte del esclarecimiento conceptual que se necesita como requisito para poder desarrollar una argumentación que,

en este caso, es alusiva a la *ciencia divina*. El argumento 2 busca probar que la teología, al tener tanto al Creador como a la creatura como objetos de estudio, no puede ser una sola, pues Creador y creatura no pueden ser comprendidos dentro de un mismo género (unívoca o analógicamente): ello requiere, entonces, que no haya una sola teología que estudie tanto al Creador como a la creatura, sino que deban existir varias teologías. Tomás responderá al argumento, diciendo que sí hay una unidad analógica entre Creador y creatura; ello le exige, por su puesto, aclarar qué tipo de analogías hay para luego señalar cuál es adecuada para el asunto en cuestión.

La cuestión es que, si la teología versa sobre Dios y las creaturas, dos asuntos, ello impediría que la teología fuese *una* ciencia: «Es así que Dios y la creatura, de los que se trata en la ciencia divina, no se reducen a un género, ni unívocamente ni analógicamente. Luego la ciencia divina o sagrada no es una sola». No obstante, si la teología examina las cosas diversas bajo una misma razón (así como lo hace la metafísica, bajo la razón de ente), la teología podría ser *una ciencia*. Y puesto que la teología trata lo diverso *bajo la razón divina*, es decir, con la ayuda de la luz divina —que permanece siempre única— ella puede ser una.

Es interesante ver que Tomás muestra una particularidad de la teología: difiere de la metafísica porque, mientras esta última es una porque trata de todo bajo la razón de «ente», que es «común a todo», la teología tiene una *razón* (la luz divina) que le permite alcanzar todo lo diverso en cuanto diverso, y en este sentido, el ser de lo diverso.

Así, se pueden resaltar aquí las ideas más relevantes que el pasaje expone con respecto a la analogía: unas reiteran lo ya explicitado en el transcurso del trabajo, otras son novedosas.

- Tomás propone —en sintonía con los casos revisados en las secciones anteriores— que hay dos modos de analogía, una en la que los analogados participan de algo según el antes y el después y otra en la que un analogado participa del ser y la razón de ser del otro, imitándolo imperfectamente.
- Sólo el segundo modo describe la relación analógica entre Creador y creatura, donde la correspondiente acción causal genera una semejanza de proporcionalidad

- Esta analogía permite, a su vez, la analogía entre lo que se *predica* de Dios y de la creatura
- Es novedoso que 1) la *razón* de la teología es la *luz divina*; que 2) gracias a esta razón, la teología mantiene su unidad como ciencia humana de lo divino; y que 3) la teología no pierde su unidad, a pesar de tratar de lo máximamente diverso, en cuanto diverso, porque entre esto diverso cabe la unidad de analogía según imitación imperfecta.

Finalmente, es importante subrayar la importancia del último punto. Aunque de alguna manera ya se había tocado en los casos anteriores, en este pasaje el asunto queda explícito en boca de Tomás: la analogía por imitación se refiere a dos asuntos —a continuación se ponen en negrita para enfatizar—, i.e., tanto al **ser** como a la **razón de ser**, y es por eso que el autor dice, a renglón seguido, que «la criatura solamente tiene el **ser**, en cuanto que descende del ente primero [*creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit*]», para luego añadir, «por lo que es sólo **nombrada** “ente” en cuanto que imita al ente primero [*unde nec nominatur ens nisi inquantum ens primum imitatur*]». Si bien el asunto puede no quedar del todo claro —en tanto que la relación entre el ser y la razón de ser no es el elemento central dentro de la tematización de la analogía en este caso—, una aproximación más clara —a la relación entre el ser y la razón de ser— se encuentra en otro pasaje, de vuelta al libro I, en los casos 15-17. Estos son los que a continuación se revisarán.

2.1.4. Analogía, ser y concepto - casos 15 a 17 (lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1 et ad. 1.)

Como siempre, resulta indispensable aclarar el contexto en el que aparecen los casos que aquí se revisarán. Dentro del libro I del Comentario hay un punto de inflexión antes del cual Tomás ya ha estudiado a las personas divinas con respecto a lo que las distingue entre sí, y luego del cual el texto estudia cómo se da la igualdad que hay entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. La distinción 19 es la primera de dicha nueva sección; su objetivo es

revisar la igualdad de las personas divinas en su grandeza, uno de los atributos que —junto con la eternidad y la potencia, que se desarrollan en otros pasajes— se consideran no como exclusivos de una de las personas divinas, sino como propios de cada una de las tres y de la Trinidad como totalidad; de ellos —y como se ha podido advertir de modo reiterado a lo largo del análisis— dice el Lombardo que «aunque estas cosas sean enumeradas en Dios como diversas, sin embargo, son una sola e idéntica cosa [*cumque enumerentur ista quasi diversa, in Deo tamen unum et idem sunt*]» (lib. 1 d. 19 q. 1 pr.) Dentro de esta distinción, la cuestión 5 trata específicamente acerca de la verdad, pues es uno de los tres medios con los que cuenta Santo Tomás para probar la igual grandeza de las personas divinas³⁹.

En ese marco, el artículo 2 se pregunta si todas las cosas son verdaderas únicamente por la verdad increada. La tesis que defenderán los argumentos es que esto es así; por el contrario, los contraargumentos de Tomás sugerirán que sí hay una centralidad de la verdad increada, pero que no es la *única* verdad en virtud de la cual las cosas son verdaderas. Así las cosas, y como se anunció al final de la sección anterior, la discusión que aquí se da se mueve tanto en el ámbito epistemológico de la predicación y la razón de ser, como en el ámbito metafísico del ser.

Se presentan a continuación el *primum argumentum*, el *respondeo* y el *ad primum argumentum*.

<i>[lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1]</i>	
<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
Ad secundum sic proceditur. Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. Ergo videtur quod una sit veritas qua omnia dicuntur vera.	Parece que todas las cosas son verdaderas debido a una sola verdad: la verdad increada. En efecto —como se ha dicho en la solución del artículo anterior—, lo verdadero se dice analógicamente de aquellas cosas en las cuales está la verdad, como la salud se dice de todas las cosas sanas. Es así que hay numéricamente una sola salud por la que el animal es llamado sano, como sujeto de ella; y la medicina es sana, como causa de la salud; y la orina es sana, como signo de la salud. Luego una sola es la verdad

³⁹ Las tres vías por las que Tomás prueba la igual grandeza de las personas divinas son «primero, por la mutua inhesión; después, por la remoción de las cosas que pueden producir la desigualdad [...]; en tercer lugar lo prueba en razón de la simplicidad y verdad divinas» (al exponer la *divisio textus* del lib. 1 d. 19).

	por la que todas las cosas son verdaderas.
<i>[lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 co.]</i> ⁴⁰	
<p>Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, art. antec., ratio veritatis in duobus consistit: in esse rei, et in apprehensione virtutis cognoscitivae proportionata ad esse rei. Utrumque autem horum quamvis, ut dictum est, distin. 8, quaest. 1, art. 1, reducat in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem; nihilominus tamen quaelibet res participat suum esse creatum, quo formaliter est, et unusquisque intellectus participat lumen per quod recte de re iudicat, quod quidem est exemplatum a lumine increato. Habet etiam intellectus suam operationem in se, ex qua completur ratio veritatis. Unde dico, quod sicut est unum esse divinum quo omnia sunt, sicut a principio efectivo exemplari, nihilominus tamen in rebus diversis est diversum esse, quo formaliter res est; ita etiam est una veritas, scilicet divina, qua omnia vera sunt, sicut a principio efectivo exemplari; nihilominus sunt plures veritates in rebus creatis, quibus dicuntur verae formaliter.</p>	<p>Como se ha dicho en el artículo anterior, la razón de la verdad consiste en dos cosas: el ser de la realidad y la aprehensión de la facultad cognoscitiva, proporcionada al ser de la realidad. Aunque ambas —como se ha dicho en la distinción 8, cuestión 1, artículo 1—, se reducen a Dios, como causa eficiente y ejemplar, sin embargo, cualquier cosa participa su ser creado, mediante el cual es formalmente; y cada uno de los entendimientos participa la luz por la que juzga rectamente de las cosas; y esto, evidentemente, está modelado por la luz increada. También el entendimiento tiene su operación en sí mismo, con la que se completa la razón de verdad. Por lo que afirmo que, de la misma manera que hay un solo ser divino por el que existen todas las cosas, como por un principio efectivo ejemplar, y, sin embargo, en las cosas diversas hay un ser diverso, por el que la realidad existe formalmente; así también, hay una sola verdad, la divina, por la que todas las cosas son verdaderas, como por un principio efectivo ejemplar; sin embargo, hay muchas verdades en las cosas creadas, mediante las cuales se dice que las cosas son formalmente verdaderas.</p>
<i>[lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1]</i>	
<p>Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum</p>	<p>Se dice que una cosa es análoga de tres⁴¹ modos: primero, según la intención o concepto solamente, y no según el ser; y <u>esto sucede cuando un concepto se refiere a varias cosas según un antes y un después</u>; y, sin embargo, no tiene el ser más que en una sola cosa; como el concepto de salud se refiere al animal, a la orina y al régimen o dieta, pero de modo diverso, según un antes y un después; pero no según un ser diverso, puesto que el ser de la salud sólo</p>

⁴⁰ Se señala directamente el *respondeo (co.)* sin copiar un *sed contra*, pues aunque sí hay un texto que comienza diciendo *contra*, justo antes del *respondeo*, tanto el *Corpus Thomisticum* como Cruz lo señalan como un quinto argumento al que luego Tomás responderá. Así, parece que este artículo 2 no tiene *sed contra* en sentido estricto.

⁴¹ El texto de Cruz dice «Se dice que una cosa es análoga de dos modos»; sin embargo, el texto latino dice *tripliciter*, y claramente son tres modos que Tomás luego pasa a explicar, por lo que se ha preferido aquí corregir el error para mantener la fidelidad al texto original.

<p>esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. Unde logicus, qui considerat intentiones tantum, dicit, hoc nomen corpus de omnibus corporibus univoce praedicari: sed esse hujus naturae non est ejusdem rationis in corporibus corruptibilibus et incorruptibilibus. Unde quantum ad metaphysicum et naturalem, qui considerant res secundum suum esse, nec hoc nomen corpus, nec aliquid aliud dicitur univoce de corruptibilibus et incorruptibilibus, ut patet 10 <i>Metaphys.</i>, ex philosopho et Commentatore.</p> <p>Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis.</p> <p>Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.</p>	<p>está en el animal. Segundo, según el ser y no según la intención o concepto; y esto sucede, cuando varias cosas son igualadas en la intención de algo que les es común, pero eso común no tiene un ser que responda a la misma razón en todas las cosas, al igual que todos los cuerpos son igualados en la intención de corporeidad. Por lo que el lógico, que considera sólo las intenciones, dice que el nombre de cuerpo se predica de un modo unívoco de todos los cuerpos; pero el ser de esta naturaleza no responde a la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. No obstante, en lo que se refiere al metafísico y al filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas según el ser, ni el nombre de "cuerpo" ni cualquier otro nombre se dice de modo unívoco de los entes corruptibles e incorruptibles, como está claro en el Filósofo, en el libro X de la <i>Metaphysica</i> (texto 5) y en el Comentador.</p> <p>Y tercero, según el concepto y según el ser; y esto sucede cuando no se igualan ni en un concepto común, ni en el ser: como el ente se predica de la sustancia y del accidente; y en tales categorías, es necesario que la naturaleza común tenga un ser en cada una de las cosas de las que se predica, pero diferente según razón de una mayor o menor perfección.</p> <p>De modo semejante, afirmo que la verdad, la bondad y todo lo similar, se predicán analogicamente de Dios y de las criaturas. Por lo que es preciso que, según su ser, todas estas cosas se encuentren en Dios y en las criaturas según razón de una mayor o menor perfección; de lo que se sigue que son verdades diversas, no pudiendo encontrarse en una y otra parte según un único ser.</p>
---	--

2.1.4.1. *El argumentum del caso 15*

El caso 15 aparece dentro del primero de los argumentos a los que Tomás luego responderá. Dicho texto sostiene que, en cualquier relación analógica, cuanto se predica de los analogados tiene ser en una sola cosa, en referencia a la cual los analogados reciben la

predicación. Por ello, se propone que hay verdad en todas las cosas, pero sólo de manera analógica y en referencia a una única verdad (lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1):

Es así que hay numéricamente una sola salud por la que el animal es llamado sano, como sujeto de ella; y la medicina es sana, como causa de la salud; y la orina es sana, como signo de la salud. Luego una sola es la verdad por la que todas las cosas son verdaderas.

El ejemplo que aquí aparece, acerca de la salud en el animal, no es gratuito: ya Aristóteles había afirmado, al iniciar el Cap. 2 de *Metafísica* IV (Γ), que la expresión ‘algo que es’ se dice en muchos sentidos «al igual que ‘sano’ se dice en todos los casos en relación con la salud —de lo uno porque la conserva, de lo otro porque la produce, de lo otro porque es signo de salud, de lo otro porque ésta se da en ello— [...] pero en todos los casos en relación con un único principio» (Aristóteles 1994, 1003a31-1003b6). Díaz Dorronsoro señala que la versión modificada de este ejemplo la escribe Tomás no sólo al comentar ese pasaje de la *Metafísica*, sino en el *Comentario a las Sentencias* —como vemos en el caso arriba citado⁴²— y, en general, la usa pródigamente cuando hace referencia a esta denominación según analogía, aún en pasajes de otras obras (Díaz Dorronsoro 2014, 5):

La definición que el Aquinate ofrece de denominación según analogía en todas sus obras es siempre la misma que la enunciada en el *Comentario a la Metafísica*. Así, en *Los principios de la naturaleza*, afirma que «se predica analógicamente aquello que se predica de muchas cosas cuyas nociones son diversas, pero se atribuyen a algo uno y lo mismo: como sano se dice del cuerpo del animal, de la orina y de la bebida, pero no significa exactamente lo mismo en todos. Pues de la orina se predica en cuanto es signo de la salud, del cuerpo en cuanto es sujeto, y de la bebida en cuanto es causa» [*De principiis naturae*, c. 6]. Y en la *Suma Teológica* dice que en «los nombres que se dicen analógicamente no hay un solo concepto, como sucede con los nombres unívocos, ni conceptos totalmente distintos, como sucede con los equívocos; porque el nombre que se dice analógicamente de muchas cosas significa diversas proporciones a algo uno, como el nombre “sano”, dicho de la orina, expresa el signo de salud del animal, y dicho de la medicina, en cambio, expresa la causa de la misma salud» [*S.Th.*, I, q. 13, a. 5, c.].

⁴² En el *Comentario*, al revisar los 75 pasajes en los que Tomás hable de analogía, el célebre ejemplo de la salud en el animal aparece únicamente en los casos 14, 15 y 16.

En la cita anterior, Díaz resalta diversos textos paralelos en los cuales Tomás, apoyándose en este pasaje de Aristóteles, alude a la analogía. En este caso, puesto que Tomás trae a colación la alusión al ejemplo de Aristóteles como parte de uno de los *argumenta*, ello implica que las ideas que allí se presentan requieren, para el Aquinate, de una explicación que clarifique si es que una tal analogía puede —o no— establecerse entre Dios y las creaturas. Dicha explicación se encuentra en la respuesta que Tomás ofrecerá en el *ad argumentum* que se revisará a continuación.

2.1.4.2. *El ad argumentum de Tomás en los casos 16 y 17*

Los casos 16-17 aparecen en la respuesta de Tomás al argumento que se acaba de exponer (lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1). El Aquinate responde diciendo que, en realidad, una cosa puede ser análoga de tres modos: o «según la intención o concepto solamente y no según el ser [*vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse*]», o «según el ser y no según la intención o concepto [*vel secundum esse et non secundum intentionem*]», o «según el concepto y según el ser [*vel secundum intentionem et secundum esse*]».

El primero de estos tres modos, según el concepto, sucede cuando el concepto tiene el ser solamente en una sola cosa pero se *refiere* a varias otras cosas según el antes y el después. En este sentido, es analogía *según el concepto* puesto que hay un solo ser en referencia al cual se predicán las distintas aplicaciones del concepto; se habla aquí de conceptos que tienen un referente real propio y diversos referentes de modo impropio, como por extensión. El ejemplo que el texto ofrece para este caso de analogía es, de nuevo⁴³, el de la salud: se tienen múltiples referencias de la *salud* —de cara al animal, a la orina, a la dieta, etc.—, pero todas ellas con referencia preeminente al ser en una sola de las predicaciones, i.e., la salud en el animal.

La segunda opción, la analogía según el ser, es aquella en la que, aunque el concepto incluya en su intención algo común, no obstante, la razón de eso común no tiene un

⁴³ Cfr. la mención de este ejemplo en la sección anterior.

referente real propio: esa «intención de algo que les es común [...] no tiene un ser que responda a la misma razón en todas las cosas». Si antes había analogía en tanto que se predicaba de diversos modos los conceptos, pero preeminentemente de cara al ser *en uno solo de esos modos*, ahora se tienen varios seres reunidos bajo un solo concepto que en *ninguno de los modos* se refiere preeminentemente al ser; se habla aquí de conceptos que, en su referencia a lo diverso, no tienen, sin embargo, un referente real propio. Tal es el caso de la «corporeidad», un concepto que —desde una perspectiva lógica— se refiere tanto a los cuerpos celestes como a los cuerpos animales, aún cuando —desde una perspectiva ontológica— la predicación no puede estarse dando con referencia a un mismo ser; esto último debido a que, para Aristóteles y para Tomás, el ser de los primeros es incorruptible y el ser de los segundos es corruptible⁴⁴. El segundo tipo de analogía, entonces, es *según el ser*, puesto que hay un solo concepto, pero se utiliza de cara a diversos seres sin que haya uno que directamente *responda a la misma razón en todas las cosas*.

Finalmente, la tercera opción, la analogía según el ser y el concepto, no se da en un concepto con referencia preeminente al ser en una sola cosa (como en la primera analogía) ni en un concepto carente de referencia preeminente y directa al ser (como en la segunda analogía), sino en un concepto con referencia al ser de diversas cosas, según el grado de perfección o *actualidad* del acto de ser de cada una de las cosas de manera individual. El ejemplo que Tomás da es el del ente, que se predica de la sustancia y del accidente⁴⁵: es un caso en el que la analogía se da cuando hay conceptos cuyo referente es el ser de cada uno de los analogados, conceptos cuya intención apunta a los grados de perfección o *actualidad* del acto de ser en cada individuo. Según esta tercera opción de analogía, «la verdad, la bondad y todo lo similar, se predicán analógicamente de Dios y de las criaturas».

⁴⁴ Cabe hacer una aclaración con respecto a la manera como Tomás nombra estos tres tipos de analogía. Aunque se podría pensar que una «analogía según X y no según Y» significa que dicha analogía señala a X como elemento de unidad y a Y como elemento de multiplicidad, el esquema que aquí sigue el Aquinate es el contrario; hay multiplicidad en X y unidad en Y, no al revés. Así, e.g., la primera analogía (según el concepto) es una analogía en la que hay multiplicidad de [aplicaciones de] conceptos de cara al ser en uno solo de dichos casos; por lo mismo, la segunda analogía (según el ser) es una analogía en la que hay multiplicidad de seres de los que se predica un mismo concepto sin referencia preeminente a alguno de los casos.

⁴⁵ Es curioso que aquí se señale la sustancia y del accidente —de los que se predica el ente— como ejemplo del tipo de analogía adecuada para referirse a la relación entre Dios y creatura, cuando en los casos 3-4 (cfr. secc. 2.1.3.) es precisamente ese el ejemplo utilizado por Tomás para referirse a la analogía según el antes y el después, por contraste con la analogía por imitación, propia de la relación entre Dios y creatura. No obstante, es posible que, de alguna forma, se esté hablando de lo mismo pero desde perspectivas diferentes.

Ahora bien, el lector perspicaz habrá notado que cabe hacer la siguiente anotación: de los 75 casos inspeccionados, el pasaje del argumento y la respuesta correspondiente que aquí se revisan —casos 15, 16 y 17— es el único pasaje en el que Tomás habla no de dos, sino de *tres* tipos de analogía. Mientras que los primeros casos revisados muestran una visión dual de la analogía, es decir, una analogía que puede darse como analogía según el antes y el después o como analogía por imitación, este pasaje muestra una visión *triple* de la analogía, es decir, una analogía que puede darse según el concepto, según el ser o según el concepto y el ser. ¿Son distinciones según criterios distintos? ¿O puede haber acaso alguna forma de correspondencia entre las dos visiones de la analogía?

2.1.4.3. *Las múltiples interpretaciones de los casos 16 y 17*

Al revisar el caso 15 (secc. 2.1.4.1.), se puede percibir una semejanza entre la forma de analogía que este *argumentum* presenta, y la analogía ya explicada según el antes y el después⁴⁶. Viendo la forma en que el *Comentario* procede en los casos anteriores, se podría esperar que, en su *ad argumentum* al caso 15, Tomás reconociera la analogía según el antes y el después pero que también distinguiera otro tipo de analogía, la analogía por imitación, para luego si alguna de las dos —o las dos— describen la forma en la que hay verdad en todas las cosas⁴⁷.

No obstante, el *ad argumentum* propone no dos, sino tres modalidades de analogía. Una posible explicación al asunto se haya se encuentra en el *De nominum analogia*, la famosa obra escrita por Tomás de Vio Cayetano en 1498. En este texto, Cayetano se aleja de la terminología que Tomás utiliza en este pasaje del *Comentario* y se refiere a esos tres tipos de analogía pero con nombres distintos. Así, a la analogía según el concepto la llama

⁴⁶ Es decir, la analogía en la cual hay un tercer elemento del que participan los dos analogados *secundum prius et posterius* y gracias al cual los dos analogados pertenecen a un mismo género (cfr. casos 37-42, secc. 2.1.1.2.)

⁴⁷ Recuérdense que ese es el asunto que aborda el artículo 2, dentro del cual se han ubicado los casos 15-17.

analogía de atribución; a la analogía según el ser la llama *analogía de no-igualdad* y a la analogía según el concepto y el ser la llama *analogía de proporcionalidad*⁴⁸.

Según Eudaldo Forment, Cayetano propone que la analogía de no-igualdad (la que Tomás ha llamado analogía según el ser) no es, en el fondo, una auténtica forma de analogía, sino solamente analogía «en un sentido abusivo» (2006, 25). Según esta lectura de Forment, 1) la analogía de no-igualdad no es, en el fondo, una analogía auténtica, por lo cual 2) la visión dual de los casos 15-17 es, en realidad, una visión dual que 3) podría corresponder con la visión dual ya identificada en casos anteriores. Cabe preguntarse, ¿corresponde esto con lo que Tomás está diciendo acerca de la analogía en estos casos 15-17?

Hay por lo menos dos cosas que vale la pena aclarar. Lo primero es que, ciertamente, no resulta sencillo comprender la analogía según el ser y no según el concepto que aparece en el texto del *Comentario a las Sentencias*; el único ejemplo que pone Tomás para este tipo de analogía es el de los lógicos, para quienes «el nombre de cuerpo se predica de modo unívoco de todos los cuerpos». Tomás añade el siguiente comentario en cuanto termina de exponer esta segunda opción de analogía:

No obstante, en lo que se refiere al metafísico y al filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas según el ser, ni el nombre de “cuerpo” ni cualquier otro nombre se dice de modo unívoco de los entes corruptibles e incorruptibles, como está claro en el Filósofo, en el libro X de la *Metaphysica* y en el Comentador.

En realidad, no es tan claro que Tomás esté considerando esta segunda analogía como un sentido «abusivo» o impreciso de la analogía; lo que sí está haciendo el Aquinate es precisando las perspectivas según las cuales un nombre podría ser un caso de analogía de

⁴⁸ La propuesta de las tres analogías de Cayetano —la *analogía de atribución*, la *analogía de no-igualdad* y la *analogía de proporcionalidad*— son las que se señalaron desde la sección 2.1.1.2. como la interpretación tradicional de la analogía en Tomás; Cayetano las propone en *De Nominum Analogia*, c. I, n.4. (Mondin 1975, 105; Forment 2006, 25; Hochschild 2011, 81). Hochschild reconoce que Cayetano las propone *en paralelo* con las analogías que Tomás describe en estos casos 15-17 —«*Cajetan says that his own threefold distinction parallels the threefold distinction of I Sent. 19.5.2 ad. 1, and he cites DV 2.11 in support of the primacy of analogy of proportionality. So it looks as if Cajetan's theory of analogy grows out of an assimilation of I Sent. 19.5.2 ad. 1 and DV 2.11.*» (Hochschild 2001, 5)—; no obstante, su texto también presenta a diversas autores que se cuestionan sobre si el pasaje de las *Sentencias* es o no es el *fundamento* de las tres analogías de Cayetano (Hochschild 2001, 5 ss.).

este tipo y cuándo no. Si el nombre «cuerpo» se predica de dos cosas desde la perspectiva del lógico, dicha perspectiva no considera el referente real de la razón del nombre, sino que «considera sólo las intenciones», desde lo cual el nombre se está predicando unívocamente en todos los casos. Sin embargo, si se predica «cuerpo» desde la perspectiva del metafísico, dicha perspectiva sí considera el referente real y que permitiría, en este caso, entender «cuerpo» como un nombre de segunda imposición⁴⁹, cuya razón tiene referente remoto en lo real. Así, al menos desde el texto de Tomás, no parece seguirse que ello implique que, de alguna manera, la *analogía según el ser y no según el concepto* sea un caso de *abuso* a lo que se viene exponiendo.

Una segunda aclaración. A pesar de haber sido la interpretación tradicional de los casos 15-17 durante siglos⁵⁰, esta visión de Cayetano ha sido el foco de muchas discusiones entre académicos en los últimos años. En los primeros capítulos de su libro *Analogia entis*, publicado por la University of Notre Dame (2011), Steven A. Long⁵¹ hace una descripción de los retos que animan el uso tomista de la analogía, así como de su fundamentación en el *Comentario a las Sentencias* (especialmente en el pasaje correspondiente a los casos 15-17) y en el *De Veritate*. Posteriormente, Long considera las objeciones que se presentan a la postura según la cual la *analogia entis* es la analogía de proporcionalidad – postura que, como ya hemos visto, se afirma desde la interpretación de Cayetano en el siglo XV.

Si bien podría ser relevante revisar a los interlocutores⁵² de Long, en tanto que sus críticas o defensas de Cayetano los lleva a revisar la interpretación de la analogía en este pasaje del

⁴⁹ Cfr. el *Preámbulo a los casos tematizantes*, secc. 1.3.3.

⁵⁰ Mondin considera que por casi cuatrocientos años, la interpretación de Cayetano a este pasaje del *Comentario* fue la fuente principal para comprender el núcleo de la analogía en el pensamiento de Tomás; para ilustrar su punto, Mondin cita al escolástico Juan de Sto. Tomás (siglos XVI-XVII), en su *Cursus philosophiae tomisticae*, diciendo lo siguiente: «*The difficulties concerning analogy, which are mostly metaphysical, have been argued so thoroughly and subltly by Cajetan in the opusculum On the Analogy of Names that no room is left to discover anything further*» (Mondin 1975, 103, 120).

⁵¹ Doctor en Teología por la Catholic University of America (Washington), actualmente professor de teología en Ave Maria University (Naples, Florida).

⁵² Long dedica sendas secciones de su tercer capítulo a las críticas que considera más relevantes (para luego defender la postura de Cayetano en contra de dichas críticas), a saber: la de George P. Klubertanz —quien revisa la analogía en toda la obra de Tomás e incluso concluye su *St. Thomas Aquinas on Analogy* con un anexo de los pasajes que considera más pertinentes (1960, 157ss), mencionado por Mondin en su libro (1975, 106)—; la de Bernard Montagnes —quien revisa a Klubertanz y a Lyttkens, pero sobre todo a Fabro

Comentario, no obstante, la mayoría son autores que revisan la interpretación de Cayetano a la luz del resto de la obra de Tomás. En ese sentido, las teorías de dichos autores escapan del alcance del presente texto, que se limita a una revisión del *Comentario a las Sentencias*; por la misma razón, tampoco se tendrán en cuenta las críticas como la de Jennifer Ashworth, quien entra en diálogo no solamente con la analogía en otros textos del Aquinate, sino que lo entiende especialmente en diálogo con todo el desarrollo de la lógica en el siglo XIII⁵³.

Ahora bien, por otro lado, es de especial relevancia la lectura que hace Mondin, en tanto que considera que incluso al interior del *Comentario a las Sentencias* —sin poner a dialogar el texto con otras obras de Tomás—, es un error afirmar que Tomás propone que la analogía entre Dios y creaturas es la analogía de proporcionalidad. No obstante, Mondin sobrepasa también las posibilidades de discusión del presente texto, pues incluye no solamente los pasajes que mencionan explícitamente la voz *analogia*, sino también otros pasajes que, a su juicio, se refieren al mismo concepto pero a través del uso de palabras como *convenientia*, *similitudo*, *aequalitas*, *communitas*, *proportionalitas*, *proportionabilitas*, *uniformitas*, etc.⁵⁴ Así, aunque comprender adecuadamente la analogía dentro del pensamiento de Santo Tomás requiere, de alguna manera, entrar en diálogo con estas discusiones que han llevado a cabo por siglos los intérpretes del Aquinate, el autor del presente texto es consciente de las limitaciones temáticas y metodológicas a las que se debe atener.

(Montagnes 2004, 7)—; y la de Ralph McInerny —quien, según Long, no es del todo preciso al señalar errores lógicos y etimológicos en la interpretación de Cayetano (Long 2011, 74) y quien yerra al considerar la *analogia entis* como una analogía puramente lógica (Long 2011, 125)—. Ahora, como respuesta a estas críticas a Cayetano y a su visión de la analogía de proporcionalidad como la analogía central en el pensamiento de Tomás, Long se cuenta a sí mismo y a Joshua Hochschild —cuya defensa semántica de la analogía de proporcionalidad (Hochschild 2010) considera valiosa pero insuficiente por su carencia de fundamento metafísico (Long 2011, 123–124)—. Además de los autores señalados por Long, cabe incluir aquí el artículo de Francisco Canals (2006), quien considera que tanto la analogía de atribución como la analogía de proporcionalidad pueden describir, según se explican en diversas obras de Tomás, la relación entre Dios y creaturas, la primera desde la teología, la segunda desde la filosofía. ya se ha **mencionado**.

⁵³ Cfr. algunos de sus artículos: *A thirteenth-century interpretation of Aristotle on equivocation and analogy* (1991); *Analogy and equivocation in the thirteenth-century logic* (1992); *Aquinas in context*; *Metaphor and the logicians, from Aristotle to Cajetan* (2007).

⁵⁴ También el anexo del texto de Klubertanz, mencionado por Mondin, no se limita a pasajes que mencionan explícitamente la *analogia*: «our intention has been to list the texts which explicitly mention and discuss analogy (even when the name is not mentioned)» (Klubertanz 1960, 159). Una empresa de tales magnitudes ciertamente excede las pretensiones del presente texto.

En síntesis: aún cuando resulta muy tentadora la enorme sintonía que existe entre lo que aquí se ha llamado la analogía según el antes y el después y lo que Cayetano llama la analogía de atribución, así como la sintonía que también se evidencia entre lo que aquí se ha llamado la analogía por imitación y lo que Cayetano llama la analogía de proporcionalidad, no hay argumentos fuertes para pensar que la clasificación de los casos 15-17 deba necesariamente corresponder con las clasificaciones anteriores. Lo que parece suceder es, simplemente, que se está ante un pasaje que distingue tres tipos de analogías según nuevos criterios que aportan nuevas perspectivas, tanto para la analogía entre dos cosas cualesquiera como para la analogía que se da entre Dios y las creaturas.

Dos aportes centrales de los casos 15-17 que sobresalen, a la luz de todo lo anterior:

1. Aunque en el orden de la predicación hay tres formas en las que se *dice* la analogía, en el orden del ser solamente hay dos analogías —la primera y la tercera— que tengan referente inmediato en el ser; la analogía intermedia —según el ser y no según el concepto— tiene referente remoto en el ser.
2. Si hasta el momento la analogía parecía decirse solamente según el ser o según el orden de la predicación, ahora, los nombres que se predicán de Dios y las creaturas por analogía implican que tal analogía es según el ser y, a la vez, según el conocer.

2.1.5. Analogía, Creación y Encarnación - casos 62 y 63 (lib. 3 d. 1 q. 1 a.1 co.)

El caso 62 forma parte del libro III, que trata sobre el hombre y de manera especial sobre Cristo en tanto que Dios hecho hombre y actor principal en la restauración de la Creación. En la primera parte del libro —dentro de la que se inscriben los casos 62 y 63— «se trata de los misterios de nuestra reparación [*et in hoc tangitur materia tertii libri: in cujus prima parte agitur de mysteriis nostrae reparationis*]» (*Super Sent., pr*)⁵⁵, misterios que en la

⁵⁵ La segunda parte se trata «de las gracias que nos han sido conferidas mediante Cristo [*in secunda de gratiis nobis collatis per Christum*]».

distinción 1 se revisan desde la óptica de la Persona que asume la Encarnación. Sin embargo, esta perspectiva exige revisar antes si existe, siquiera, la posibilidad de que Dios se encarne: ese es, precisamente, el tema del artículo 1.

Ciertamente, la pregunta por la Encarnación que aquí se toca tiene un trasfondo teológico complicado de resolver. Las muchas preguntas que podrían surgir —y que de hecho surgen en los cinco argumentos que se dan al inicio del artículo⁵⁶— se pueden sintetizar en la siguiente pregunta concreta: ¿cómo se pueden unir la naturaleza divina y la naturaleza humana en el Hijo Encarnado? Habiendo encontrado elementos para mostrar la posibilidad de la Encarnación⁵⁷, Tomás se ve en la necesidad —como parece ser su costumbre— de ampliar la pregunta, revisando primero las distintas formas por las que dos o tres cosas cualesquiera pueden unirse entre sí, para luego poder verificar cuál de todas esas formas es la más adecuada para describir, específicamente, la unión o uniones que acontecen en la Encarnación. Se presenta, entonces, el *respondeo* del artículo en discusión.

<i>[lib. 3 d. 1 q. 1 a.1 co.]</i>	
<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
Respondeo dicendum, quod unio aliquorum duorum vel trium potest esse tripliciter. Uno modo secundum quod aliqua non uniuntur ad invicem nisi per conjunctionem eorum in aliquo uno. Quaedam vero uniuntur e converso per conjunctionem eorum ad invicem, et aliquo uno, quod ex eorum conjunctione constituitur. Quaedam vero per conjunctionem eorum ad invicem, sed non in aliquo uno, quia ex eorum conjunctione nihil resultat.	La unión de dos o tres cualesquiera puede ser de tres modos. De un primer modo, algunos no se unen entre sí, sino por la conjunción de ellos en algo uno. De un segundo modo, en cambio, se unen mediante la conjunción entre sí en algo uno que se constituye a partir de la conjunción de estos. De un tercer modo, en cambio, por la conjunción de ellos entre sí pero no siendo algo uno, porque no resulta nada de su conjunción.
Primum horum contingit quatuor modis. Quia vel illud unum in quo conjunguntur, est idem	La primera de estas maneras sucede de cuatro formas: primera, porque o bien aquél en el que

⁵⁶ Los cinco argumentos postulan la imposibilidad de la unión divina con la carne desde la infinita actualidad —y por tanto, nula capacidad de cambio— en la Divinidad (arg. 1-2), desde la infinita distancia y desproporción entre Creador y creatura (arg. 3-4) y, en el último argumento, desde las particularidades de la «infinitud de la potencia divina [*ad infinitatem divinae potentiae*]» (lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 arg. 5).

⁵⁷ El *sed contra* utiliza dos fuentes escriturísticas —Tomás trae a colación el texto de Lc 1, 37 («para Dios no hay nada imposible») y hace referencia a Gn 1, 26, que habla del hombre creado a imagen y semejanza de Dios— y señala, además, cómo la multiplicidad de personas dentro de la naturaleza divina abre la posibilidad de que haya muchas naturalezas en una sola persona (cfr. lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 s.c. 1-3).

numero, sicut duo brachia junguntur in uno pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno tronco: vel unum secundum speciem, sicut Socrates et Plato in homine: vel unum genere, sicut homo et asinus in animali: vel unum **analogia** sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens.

Quae vero junguntur ad invicem, et in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sunt sicut materia et forma: quia forma conjungitur materiae ut perfectio ejus, et ambo junguntur in natura communi: et simile est de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis proveniat aliquod totum, in quo duae partes conveniant.

Ea vero quae uniuntur ad invicem et non in aliquo uno, sunt sicut accidens et subjectum, ex quibus non efficitur unum per se, cujus subjectum et accidens partes dici possint ut probatur in 8 Metaph.

Et quia, ut dicit Hilarius 1 de Trin., comparatio terrenorum ad Deum nulla est; nec exemplum sufficiens rebus divinis ratio humana praestabit; sciendum est, quod nullus istorum modorum competit ex toto ineffabili unioni qua Deus homini unitus est; sed tamen aliqui istorum modorum quantum ad aliquid repraesentant illum modum unionis.

Sciendum est ergo, quod medius modus quo aliqua junguntur ad invicem, ut ex eis aliquod tertium resultet, omnino non potest Deo convenire: quia duo quae junguntur secundum hunc modum, se habent ad tertium ut partes: ratio autem partis, sicut et imperfecti, penitus a Deo removetur.

se unen es igual en número, como dos brazos se unen en un solo pecho, o dos ramas que no se tocan sino en un tronco. Segunda, porque se unen en uno sólo según la especie, al igual que Sócrates y Platón en el hombre. Tercera, porque se unen en uno sólo según el género, igual que el hombre y el asno en el animal. Y cuarta, porque se unen en uno sólo según **analogía** o proporción, igual que la sustancia y la cualidad en el ente: porque igual que se encuentra la sustancia respecto del ser a ella debido, así también la cualidad respecto del ser que conviene a su género.

En cambio, del segundo modo: los que se unen entre sí y en un ser que está constituido a partir de la conjunción de estos son como la materia y la forma; la forma se une a la materia para su perfección, y ambas confluyen en la naturaleza común. Y algo similar ocurre con las partes cuantitativas continuas entre sí, en la medida en que de ellas proviene un todo en el [que] convergen las dos partes.

En cambio, del tercer modo: aquellos que se unen entre sí y no en algo que sea uno, son como el accidente y el sujeto de los que no se forma un ser que sea uno por sí mismo, respecto al cual tanto el sujeto como el accidente puedan llamarse partes, tal como se demuestra en *Metaphysica* (VIII, 5 y 6).

Y dado que, como dice San Hilario en *De Trinitate* (I, 18): «no hay comparación entre los seres terrenales y Dios», y la razón humana no alcanza a dar un ejemplo adecuado para las cosas de Dios, hay que saber que ninguno de estos modos responde del todo a la ineffable union por la que Dios se unió al hombre; pero no obstante algunos de estos modos representan en parte aquel modo de union.

Por tanto, hay que saber que el modo intermedio por el que algunos se unen entre sí, de forma que resulta un tercero de ellos, no puede en absoluto convenir a Dios: porque dos seres que se unen según este modo son para el tercero como partes; y la índole de parte —al igual que la de imperfección—, está completamente alejada de Dios.

<p>Primum vero modum et tertium quantum ad aliquid possibile est Deo convenire. In incarnatione enim ex parte assumentis duo possunt considerari; scilicet persona et natura. Si autem consideremus personam assumentem, sic conjungitur humanae naturae assumptae tertio modo conjunctionis: quia persona divina fit persona hujus naturae humanae: sed ex his duobus non resultat aliquod tertium, sicut etiam in Socrate ex persona ejus et natura non fit aliquod tertium, sed persona ejus in humana natura subsistit. Si autem consideremus naturam assumentis, sic conjunctio ejus ad naturam humanam est secundum primum modum conjunctionis, in quantum duae naturae in una persona conveniunt, quae in naturalibus proprietatibus nihilominus distinctae sunt.</p> <p>Et ideo incarnatio insertioni comparatur: sicut enim in insertione in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura. In uno autem genere vel specie Deum et creaturam convenire impossibile est; sed per analogiam possibile est. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturae esse coeperunt: et ideo de hoc non est ad praesens quaestio.</p>	<p>En cambio, el primer modo y el tercero es posible que convengan algo con Dios. En efecto, en la Encarnación se pueden considerar dos elementos de la parte que asume: a saber, la persona y la naturaleza. Pues si consideramos <i>la persona que asume</i>, se une a la naturaleza humana sumida según el tercer modo de unión, porque la persona divina se hace persona de esa naturaleza humana; ero de estos dos no resulta un tercero, así como también en Sócrates a partir de su persona y su naturaleza no resulta un tercero, sino que su persona subsiste en la naturaleza humana. Por otra parte, si consideramos <i>la naturaleza del que asume</i>, entonces su unión a la naturaleza humana es según el primer modo de unión, en la medida en que dos naturalezas —que no obstante son distintas en sus propiedades naturales— confluyen en una sola persona.</p> <p>Y por ello la Encarnación es comparable a un injerto: pues igual que en un injerto, en el mismo tronco en el que había por naturaleza una sola rama, se obtiene otra rama por el injerto; así, en la misma persona en la que por naturaleza había una naturaleza divina, hay una naturaleza humana gracias a la unión. Es imposible, por tanto, reunir a Dios y a la criatura en un solo género o especie; pero es posible por analogía. Pero esto ha sido desde el momento en que las criaturas comenzaron a existir: y de esto no trata la presente cuestión.</p>
---	--

Así pues, en el *respondeo* (lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.), el Aquinate explica que cualquier tipo de unión entre dos o tres puede darse de tres modos diversos —modos a los que en adelante, para mayor claridad, se hará referencia como I, II y III—. El primer modo (I) se da cuando A y B se unen en un tercero, C; el segundo modo (II) se da cuando A y B se unen no en un tercero (C), sino que la unión misma constituye un todo mayor; así, A y B resultan siendo *partes* de C. Finalmente, el tercer modo (III) se da cuando A y B se unen entre sí *directamente*, es decir, sin un tercero (C) que sirva como término medio y sin que la unión misma constituya un todo mayor.

Ahora bien, el primero modo (I), a su vez, se puede dar de cuatro formas distintas —formas a las que, a su vez, se hará referencia como i, ii, iii y iv—: o porque se unen según algo igual en número (como se unen dos brazos en un cuerpo, o dos ramas en un tronco), o según la misma especie (como Sócrates y Platón en la especie *hombre*), o según el mismo género (como el hombre y el asno en el género *animal*), o según analogía o proporción, «igual que la sustancia y la cualidad en el ente: porque igual que se encuentra la sustancia respecto del ser a ella debido, así también la cualidad respecto del ser que conviene a su género».

En síntesis, los modos de unión entre dos o tres cuales quiera se da:

- I. Por la conjunción en algo uno distinto a las partes en relación
 - i. Ese algo uno es según el número
 - ii. Ese algo uno es según la especie
 - iii. Ese algo uno es según el género
 - iv. Ese algo uno es según la analogía o proporción
- II. Por la conjunción en algo uno que se constituye a partir de la conjunción
- III. Por la conjunción de ellos entre sí pero no constituyendo algo uno, porque no resulta nada de su conjunción

A pesar de la constelación de posibilidades que se abre, el Doctor Angélico considera que ninguno de estos modos responde del todo a la Encarnación. Sin embargo, sí reconoce cómo algunos de ellos en parte la representan: «ninguno de estos modos responde del todo a la inefable unión por la que Dios se unió al hombre; pero no obstante algunos de estos modos representan en parte aquel modo de unión». ¿Cuáles son las variaciones que sí logran representar, de alguna manera, el tipo de unión que se da en la Encarnación? Y, en caso de identificar dichas variaciones, ¿de qué manera la representan cada una?

Tomás considera primero la opción II y afirma con claridad que no conviene en absoluto a Dios, pues es una unión en la que A y B son *partes* de C, en quien se unen, y «la índole de parte —al igual que la de imperfección— está completamente alejada de Dios».

Acto seguido, para ilustrar cómo es que I y III sí resultan de alguna manera adecuados para ilustrar la Encarnación, el *Comentario* aclara que es posible considerar dos elementos de la parte que asume —i.e., el Hijo que asume la humanidad—: la persona divina y la naturaleza divina. En otras palabras: la Encarnación es el proceso por el cual el Hijo —compuesto por la persona divina y la naturaleza divina— asume la naturaleza humana. Es esta distinción entre persona divina y naturaleza divina, ambas en el seno del Hijo, lo que permitirá ilustrar cómo se dan I y III en la Encarnación, momento en el que el Hijo asume la naturaleza humana.

Así, si se considera la unión entre la *persona* divina y la naturaleza humana, la opción III resulta conveniente, pues de la unión aquí referida no resulta un tercero: «de estos dos no resulta un tercero, así como también en Sócrates a partir de su persona y su naturaleza no resulta un tercero, sino que su persona subsiste en la naturaleza humana». Por otro lado, si se considera la unión entre la *naturaleza* divina y la naturaleza humana, la opción I resulta conveniente, «en la medida en que dos naturalezas —que no obstante son distintas en sus propiedades naturales— confluyen en una sola persona». Aquí si se tiene la unión entre A (naturaleza humana) y B (naturaleza divina) en un tercero, C (la persona divina).

Así las cosas, puesto que quien asume la naturaleza humana —el Hijo— es persona divina y naturaleza divina, la unión que se da en la Encarnación puede ser comprendida como una unión III si se considera la unión entre persona divina y naturaleza humana, pero también puede ser comprendida como una unión I (tipo iv) si se considera la unión entre naturaleza divina y naturaleza humana.

La extensa y compleja explicación de este *respondeo* parece excesiva, máxime cuando la mención a la analogía llega, literalmente, al final de toda la argumentación; sin embargo, resulta importante considerarlo para comprender con precisión el lugar que el Aquinate asigna a la analogía. Tomás sí reconoce que hay una unión analógica —una unión tipo I(iv)— entre Dios y la criatura, en concreto, en la manera como las dos naturalezas se unen en la persona divina. En otras palabras: la Encarnación se puede describir desde I(iv) y

desde III; la opción I(i) no es utilizada y la opción II, desde el comienzo, es desechada para aplicarse a Dios.

En ese sentido, el pasaje ofrece algunas conclusiones que se pueden sacar específicamente acerca de la analogía:

- La analogía es una de las cuatro formas por las que dos o tres pueden convenir en un tercero⁵⁸.
- Dicha conveniencia analógica
 - no se da en la relación (i), que parece más adecuada para describir la relación entre iguales en número (como la unión de dos brazos a un cuerpo, o de dos ramas a un tronco).
 - no se da en las relaciones (ii) y (iii), que parecen más adecuadas para describir la relación de cara a un género o una especie respectivamente (como la unión de Sócrates y Platón con la especie *hombre*, o del hombre y el asno con el género *animal*).
 - sí se da en una relación⁵⁹ (iv)
- Dicha conveniencia analógica describe la unión entre Dios y el hombre:
 - En tanto que el hombre es creatura de Dios (y este tipo de vínculo se ha desarrollado ya en otros pasajes)
 - Adicionalmente, describe también el tipo de unión que, en la Encarnación, se da entre la naturaleza divina y la naturaleza humana en un tercero, la persona divina.

⁵⁸ Esto de cara al tercero en quien se da la conjunción; de cara a *cómo* se da dicha conjunción, la tríada de lo unívoco, lo equívoco y lo analógico ya se ha explicado al abordar antes los casos 37-42 (lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co).

⁵⁹ Por ello se puede describir esta analogía de proporcionalidad como una «analogía de doble proporción [...] porque] es la proporción de dos proporciones» (Söhngen 1992, 1006).

2.2. Síntesis de los casos tematizantes

Luego de un breve diálogo con la filosofía medieval y de ubicar en ese contexto el libro de las *Sentencias* y el *Comentario*, se revisaron los 75 casos de analogía dentro del *Comentario*, distinguiendo 15 casos tematizantes que de diversas formas esclarecen la manera como el Aquinate comprende la analogía y da razón de la misma.

Cada uno de los casos se puede ubicar con base en una perspectiva particular desde la que el autor aborda la analogía, o bien porque la ubica como parte de un conjunto más amplio de relaciones posibles o bien porque analiza las diversas maneras como se pueden dar las relaciones analógicas.

Mientras que los primeros tres grupos de casos tematizantes exponen una visión dual de la analogía, enfocada más desde una perspectiva gnoseológica, los casos 15-17 exponen una visión trilateral que enriquece el tratamiento de la analogía desde una perspectiva más lógico-formal que aclara cuáles son los órdenes desde los que se puede dar; por esto, es claro que las dos perspectivas no se puede equiparar sin más, como si todos los casos presentaran la analogía desde los mismos puntos de vista y cuyos criterios tuvieran, por tanto, que concordar de manera necesaria.

Con respecto a la analogía que mejor describe la relación entre Dios y creaturas, los textos revisados sugieren que el *Comentario a las Sentencias* propone la analogía como un modo de considerar la relación en tanto que uno (la creatura) imita al otro (a Dios) de manera imperfecta; el ser de la creatura, ser que recibe de manera participada, imita imperfectamente (solamente según el signo de la especie) al *ipsum esse subsistens* que es Dios. Esta es una analogía que se dice tanto según el ser como según el concepto, es decir, predicando nombres que se dicen tanto de Dios como de las creaturas y teniendo como referente «un ser en cada una de las cosas de las que se predica, pero diferente según razón de una mayor o menor perfección» (lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad. 1).

A partir de lo que se ha observado en este capítulo, las luces que dichos casos aportan acerca de la analogía se pueden resumir de la siguiente forma:

No. de caso:	Luces acerca de la analogía:
37-42	<p><u>SOBRE LA ANALOGÍA EN GENERAL</u></p> <p><u>(entre dos cosas cualesquiera, en el orden del ser):</u></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Junto con la univocidad y la equivocidad, la analogía es una de las tres formas por las que una cosa (A) es común a más cosas cualquiera (B y C). Mientras que la univocidad es una relación según el orden de la naturaleza o esencia, la analogía puede ser una relación bien según el orden de la naturaleza (cuando se da entre las creaturas) o según el orden del ser (cuando se da entre Dios y las creaturas). <p><u>(entre dos cosas cualesquiera, en el orden de la predicación):</u></p> <ol style="list-style-type: none"> 2. Una predicación analógica, a su vez, puede darse de dos modos: <ol style="list-style-type: none"> a. Por analogía según el antes y el después: A es común a B y a C porque A es anterior y posterior (a la vez) a B y C b. Por analogía de imitación: A se da tanto en B como en C, pero de <i>modos semejantes</i>; A se da de manera <i>similar</i> en B y en C, en tanto que B imita imperfectamente a C. <p><u>SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE DIOS Y CREATURAS</u></p> <p><u>(en el orden de la predicación):</u></p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Entre Dios y las creaturas se da una predicación analógica que se basa en la analogía según la cual el ser de la creatura imita <i>de cierta forma</i> el ser de Dios.
54	<p><u>SOBRE LA ANALOGÍA EN GENERAL</u></p> <p><u>(entre dos cosas cualesquiera, en el orden del ser):</u></p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Si B es imagen de C, hay conveniencia o analogía entre las dos cosas de dos formas: <ol style="list-style-type: none"> a. Conveniencia en un tercero: tanto B como C participan de A de modos diversos, analógicos b. Conveniencia en el ser: el ser de B es absoluto y esencial, mientras que el ser de C participa de su semejanza, imitándolo. Dicha analogía por participación o imitación puede ser por <ol style="list-style-type: none"> i. imitación perfecta: según especie y según el signo de la especie ii. imitación imperfecta: solamente según el signo de la especie

	<p><u>SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE DIOS Y CREATURAS</u> (en el orden del ser):</p> <ol style="list-style-type: none"> 2. La conveniencia o analogía entre Dios y las creaturas es por conveniencia en el ser y por imitación imperfecta, pues <ol style="list-style-type: none"> a. Dios es su propio ser b. La creatura tiene su ser solamente por participación c. Dicha participación y semejanza es imperfecta
1-4	<p><u>SOBRE LA ANALOGÍA EN GENERAL</u> (entre dos cosas cualesquiera, en el orden del ser):</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Tanto en la relación analógica como en la unívoca, cabe que A y B tengan un género común <ol style="list-style-type: none"> a. o según lo anterior y lo posterior b. o en pie de igualdad 2. Hay dos modos de analogía: <ol style="list-style-type: none"> a. Los analogados participan de algo según el antes y el después y pertenecen a un género b. Un analogado participa del ser y la razón de ser del otro. <p><u>SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE DIOS Y CREATURAS</u> (en el orden del ser y en el orden de la predicación):</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Dios y creatura no se reducen a la comunidad en un mismo género (ni unívoca y analógicamente) 4. El segundo modo de analogía describe la relación analógica entre Creador y creatura, donde la relación de causalidad genera semejanza entre dos relaciones: Dios es quien da a la creatura su ser y su razón de ser 5. Esta analogía permite, a su vez, la analogía entre lo que se predica de Dios y de la creatura
15-17	<p><u>SOBRE LA ANALOGÍA EN GENERAL</u> (así como la analogía puede darse en el orden del ser, también puede darse en el orden de la verdad. En ese sentido, se dice entre dos cosas cualesquiera, en el orden del ser y en el orden de la predicación):</p> <ol style="list-style-type: none"> 3. Una cosa puede ser análoga de tres modos⁶⁰: <ol style="list-style-type: none"> a. Según el concepto y no según el ser: <ol style="list-style-type: none"> i. Sucede cuando un concepto <ol style="list-style-type: none"> 1. Nombra y significa a varias cosas según un antes y un después 2. Tiene referente propio en el ser de una sola cosa real

⁶⁰ Para la triple analogía en Cayetano y su relación con los casos 15-17, cfr. secc. 2.1.4.3, nota 48.

	<p><i>b. Según el ser y no según el concepto</i></p> <ol style="list-style-type: none"> i. Sucede cuando un concepto <ol style="list-style-type: none"> 1. Nombra y significa a algo uno 2. Eso uno no tiene referente propio en ningún ser (por ello, e.g., el lógico mira lo común del concepto, mientras que el metafísico mira lo diverso del ser al que el mismo concepto apunta) <p><i>c. Según el ser y según el concepto</i></p> <ol style="list-style-type: none"> i. Sucede cuando un concepto <ol style="list-style-type: none"> 1. Nombra y significa varias cosas 2. Tiene referente propio en el ser de cada una de las cosas de las que se predica de manera diversa según razón de una perfección mayor o menor 4. Aunque en el orden de la predicación hay tres formas en las que se <i>dice</i> la analogía, en el orden del ser solamente hay dos analogías —la primera y la tercera— que tengan referente inmediato en el ser; la analogía intermedia —según el ser y no según el concepto— tiene referente remoto en el ser. <p><u>SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE DIOS Y CREATURAS</u> (en el orden del ser y en el orden de la predicación):</p> <ol style="list-style-type: none"> 5. Para el caso concreto de la relación Creador-creatura, los nombres que se predicán por analogía (de imitación imperfecta) implican que tal analogía es según el ser y según el concepto
62-63	<p><u>SOBRE LA ANALOGÍA EN GENERAL</u> (entre dos cosas cualesquiera, en el orden del ser):</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. Los modos de unión entre dos o tres cualesquiera se da: <ol style="list-style-type: none"> I. Por la conjunción en algo uno <ol style="list-style-type: none"> i. Ese algo uno es algo igual en número ii. Ese algo uno es la especie iii. Ese algo uno es el género iv. Ese algo uno es la analogía o proporción II. Por la conjunción en algo uno que se constituye a partir de la conjunción III. Por la conjunción de ellos entre sí pero no siendo algo uno, porque no resulta nada de su conjunción 2. La analogía, entonces, es una de las cuatro formas por las que dos o tres cosas pueden convenir en algo uno (en cuanto que eso uno no es parte de ellas, sino distinto a ellas)

SOBRE LA ANALOGÍA ENTRE DIOS Y CREATURAS

(en el orden del ser):

3. La unión según analogía o proporción es (entre otros tipos de unión que no viene al caso considerar aquí) la unión según la cual la Encarnación se da (como explica el caso considerado, la *naturaleza divina* y la *naturaleza humana* se unen en un tercero, la *persona divina*, según unidad de analogía).

3. LA ANALOGÍA, LA FE Y LA RAZÓN EN EL *COMENTARIO A LAS SENTENCIAS*

3.1. Dios y mundo en los casos tematizantes

El capítulo anterior cerró con una síntesis de las luces que el análisis de los casos tematizantes brindan para comprender la analogía dentro del *Comentario a las Sentencias*. Es importante notar que, como se evidencia en el cuadro al final de la sección pasada, en todos los casos revisados, Tomás no solamente permite una descripción formal-estructural de la analogía en general, sino que también aplica dicha estructura para abordar las discusiones que hace. En otras palabras: lo que cada uno de los casos explicita acerca de la analogía no es solamente una exposición teórica, o una comprensión abstracta, sino además, muchas veces, la aplicación de dicha teoría a un problema concreto. Aunque se manifiesta de diversos modos y desde distintos puntos de vista, el núcleo común a todos los casos revisados es, primariamente, la relación entre Dios y el mundo, y secundariamente, la relación entre cosas del mundo - y, desde ambas perspectivas, el modo como la inteligencia humana puede acceder a dichas relaciones. Incluso, ahondando un poco más, se puede mostrar que en todos los casos temáticos, el recurso a la analogía surge en escenarios en los que se percibe un esfuerzo de parte de Tomás por discernir la manera en la que se relacionan el plano de lo divino con el plano de las creaturas, reconociendo las diferencias que existen entre uno y otro, ciertamente, pero a la vez, reconociendo los vínculos que existen entre los dos.

Así, los casos 37-42 hablan de la relación entre el Creador y las creaturas y la describen no como una relación ni unívoca ni equívoca, sino analógica según la analogía por imitación; en la misma línea, el caso 54 describe la misma relación entre Dios y creatura con una analogía de imitación imperfecta, según el signo de la especie, acentuando la comprensión del primero como *quod est ipsum suum esse* y del segundo como *ese participans* (lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 ad. 3). El caso 4 también habla de la misma relación, explicando que la relación

es analógica no en cuanto que Dios y la creatura se reduzcan a la comunidad en un mismo género, sino en cuanto que uno recibe del otro el ser y la razón de ser.

Asimismo, los casos 15-17 describen cómo, puesto que una cosa puede ser análoga de tres modos, uno de estos modos revela la específica relación entre Creador y creatura: es la analogía según el concepto y el ser (llamada por Cayetano, analogía de proporcionalidad). Finalmente, los casos 62-63 amplían el marco y no solamente refuerzan la antes mencionada analogía de proporcionalidad entre Creador y creatura, sino que ilustran las diversas uniones que se dan en la Encarnación y muestran cómo, cuando se ponen en relación la naturaleza divina y la naturaleza humana respecto de la persona divina, esta relación implica un modo de unión que solo puede ser analógico.

Así, queda claro cómo, en todos los casos se tematiza la analogía como un modo de relación real entre Dios y la creatura. Asimismo, queda claro también que algunos casos, el Aquinate permite reconocer tanto las diferencias como las similitudes entre la analogía respecto de cualesquiera seres, y la analogía respecto de Dios y las creaturas, e igualmente, la analogía que corresponde al del ser y la que corresponde al plano de la predicación y del concepto.

Pues bien, en estas consideraciones que el Aquinate permite acerca de la analogía y la relación Creador-creatura, se advierte claramente cómo su modo de proceder es, él mismo, analógico: no se queda en las diferencias, pero tampoco se limita a resaltar lo común, como haría quien optara por un pensamiento univocista, sino que se lanza a la ardua tarea de articular, respecto de la analogía misma, lo uno y lo otro.

Como dice Gilson, la analogía «ejerce dos funciones, unitriz una, separatriz la otra. El análogo está siempre a un tiempo unido a su principio por el hecho de que es un análogo suyo, y separado por el hecho de que no es sino un análogo» (Gilson 1981, 103). En la misma línea, dice Mondin: «*of analogy in general St. Thomas says that it is a kind of unity and more accurately, a principle of unification [... whose specific nature] implies an element of identity and an element of diversity*» (Mondin 1975, 109). Ambas referencias

ilustran cómo esta presencia simultánea de unidad y diferencias es fundamental para ver ñla forma en que el Santo salva relaciones de similitud, evitando caer en las posturas univocistas o equivocistas y cómo se decide, en últimas, por la analogía como la via más adecuada para describir la relación entre Dios y el mundo. Uno de los casos en los que este esfuerzo de síntesis sobresale de manera más enérgica es en el pasaje en que aparece el caso no. 7 (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co); aunque ya se ha revisado la primera parte del *respondeo* (cfr. secc. 1.3.3), es el caso 7 propiamente el que se revisará en la siguiente sección del texto.

3.2. La relación Dios-mundo - una segunda mirada al caso 7 (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co)

3.2.1. Oposición entre Dios y mundo

Ya antes, como se mencionó al final de la sección pasada, se ha abordado la parte del *respondeo* que antecede al caso 7; vale la pena volver sobre el camino recorrido, tanto para recordar lo que ya se ha explicado como para comprender dicho camino en tanto que contextualiza el caso 7 que se revisará.

Según Tomás, el libro I de las *Sentencias* tiene el objetivo de manifestar a Dios como fin último del que el hombre anhela gozar⁶¹; para llevar a cabo dicho objetivo, las primeras dos distinciones que propone se dedican a indagar (1) las divisiones de la teología y (2) el misterio de Dios Uno y Trino. La cuestión única de la distinción 2 se desarrolla a partir de cinco artículos; aquí interesan sobre todo los primeros tres, que responden a las siguientes preguntas: ¿Dios es sólo uno? ¿Hay en Dios muchos atributos? ¿Dónde están la pluralidad de razones por las que se diferencian los atributos, solamente en el entendimiento, o también en Dios?⁶²

⁶¹ Cfr. Secc. 1.3.1.

⁶² Los últimos dos artículos (4 y 5) responden a estas preguntas: ¿hay en Dios varias personas? ¿Las personas divinas se diferencian realmente o solamente se diferencian conceptualmente?

En la sección 1.3.3. de este trabajo, se revisó la primera parte del *respondeo* de este artículo 3, en el que Tomás se plantea cuatro interrogantes⁶³ cuyas respuestas esclarecen la comprensión de lo que es una *ratio*, una razón, pues resulta un elemento fundamental para poder responder la pregunta del artículo. Habiendo revisado las respuestas de Tomás a los primeros dos interrogantes, aquí —en el punto al que ha llegado la discusión— vale la pena revisar cómo es que pasa a responder el tercer interrogante.

No solamente interesará la respuesta que el Aquinate de a ese tercer interrogante, sino sobre todo el *camino* por el que llega a dicha respuesta, pues es un camino en el que el autor manifiesta una voluntad de resaltar, como se ha dicho antes, tanto las diferencias como las similitudes que hay entre Dios y las creaturas, así como las que hay entre las posturas que dan preferencia a las explicaciones que parten de uno u otro punto. Se presenta a continuación el *respondeo*, incluyendo solamente el comienzo (donde se plantean los cuatro interrogantes) y luego la respuesta al tercer interrogante:

<i>[lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co]</i>	
<i>Texto original</i>	<i>Texto castellano</i>
Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, art. praeced., in corp., sapientia et bonitas et omnia hujusmodi sunt omnino unum re in Deo, sed differunt ratione: et haec ratio non est tantum ex parte ipsius ratiocinantis, sed ex proprietate ipsius rei.	Como se ha dicho antes, en el cuerpo del artículo precedente, la sabiduría, la bondad y todos los atributos de este género, son completamente una sola cosa realmente en Dios, pero se diferencian conceptualmente; y esta distinción conceptual no sólo es por parte del sujeto que razona, sino también por lo que es propio de la cosa misma.
Ad cujus rei evidentiam, ut diligenter explicetur, quia ex hoc pendet totus intellectus eorum quae in 1 libro dicuntur, quatuor oportet videre. Primo quid sit ratio secundum quam dicimus attributa ratione differre. Secundo quomodo dicatur aliqua ratio in aliqua re esse vel non esse. Tertio utrum istae rationes diversae attributorum sint in Deo vel non. Quarto utrum pluralitas istarum rationum sit	Es necesario presentar previamente cuatro interrogantes, para evidenciar esta cuestión, de modo que quede explicada escrupulosamente, puesto que de ello depende toda la comprensión de las cosas que se dicen en el primer libro. Primero, ¿cuál es la razón por la que decimos que los atributos se diferencian conceptualmente? Segundo, ¿cómo se dice que una razón se encuentra o no en una cosa?

⁶³ «Primero, ¿cuál es la razón por la que decimos que los atributos se diferencian conceptualmente? Segundo, ¿cómo se dice que una razón se encuentra o no en una cosa? Tercero, ¿estas diversas razones de los atributos están o no están en Dios? Cuarto, ¿la pluralidad de estas razones existen sólo por parte de nuestro entendimiento, o, de algún modo, son por parte de la cosa?» (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co).

tantum ex parte intellectus nostri vel aliquo modo ex parte rei.

[...]

Quantum ad tertium, scilicet utrum rationes attributorum in Deo sint, sciendum est, quod circa hoc videtur esse duplex opinio. Quidam enim dicunt, ut Avicenna et Rabbi Moyses, quod res illa quae Deus est, est quoddam esse subsistens, nec aliquid aliud nisi esse, in Deo est: unde dicunt, quod est esse sine essentia. Omnia autem alia quae Deo attribuuntur, verificantur de Deo dupliciter, secundum eos: vel per modum negationis, vel per modum causalitatis. Per modum negationis dupliciter: vel ad removendum privationem seu defectum oppositum, ut dicimus Deum sapientem, ut removeatur defectus qui est in carentibus sapientia; vel secundum quod aliquid ex negatione consequitur, sicut est de hoc nomine unus, qui ex hoc ipso quod non est divisus, est unus. Similiter ex hoc ipso quod est immaterialis, est intelligens. Unde, secundum eos, omnia ista nomina potius sunt inventa ad removendum, quam ad ponendum aliquid in Deo. Item per modum causalitatis dupliciter: vel in quantum producit ista in creaturis, ut dicatur Deus bonus, quia bonitatem creaturis influit et sic de aliis; vel in quantum ad modum creaturae se habet, ut dicatur Deus volens vel pius, in quantum se habet ad modum volentis vel pii in modo producendi effectum, sicut dicitur iratus, quia ad modum irati se habet. Et secundum hanc opinionem sequitur quod omnia nomina quae dicuntur de Deo et creaturis, dicantur aequivoce, et quod nulla similitudo sit creaturae ad creatorem ex hoc quod creatura est bona vel sapiens vel hujusmodi aliquid; et hoc expresse dicit Rabbi Moyses. Secundum hoc, illud quod concipitur de nominibus attributorum, non refertur ad Deum, ut sit similitudo alicujus quod in eo est. Unde sequitur quod rationes istorum nominum non sunt in Deo, quasi fundamentum proximum habeant in ipso, sed remotum; sicut nos dicimus de relationibus quae ex tempore de Deo dicuntur; hujusmodi enim relationes in Deo secundum

Tercero, ¿estas diversas razones de los atributos están o no están en Dios? Cuarto, ¿la pluralidad de estas razones existe sólo por parte de nuestro entendimiento, o, de algún modo, son por parte de la cosa?

[...]

En cuanto al tercer interrogante, a saber, si las *razones* de los atributos están en Dios, hay que tener presente que en torno a esta pregunta hay dos opiniones. En efecto, unos, como Avicenna (*De intelig.*, 1) y Rabbi Moyses (I, 57 y 58), dicen que la realidad que llamamos Dios es un cierto ser subsistente y que nada hay en Dios, si no es ser: de ahí que afirmen que es ser sin esencia. Todas las demás cosas que son atribuidas a Dios, se verifican de Él de dos modos: o a modo de negación, o a modo de causalidad. A modo de *negación* sucede de dos maneras: o para alejar la privación o el defecto opuesto, como decimos que Dios es sabio, para alejar de Él el defecto que hay en los que carecen de sabiduría; o, en cuanto que una cosa se sigue de una negación, como ocurre con el nombre de «uno»: pues por el hecho de no estar dividido es uno. Y, de modo semejante, por el hecho de que es inmaterial, es inteligente. Por lo tanto, según estos autores, todos estos nombres están forjados más bien para apartar algo de Dios, que para poner algo en Él. Así mismo, a modo de *causalidad* sucede también de dos modos. O en cuanto produce estas cosas en las criaturas, de modo que se diga que Dios es bueno, porque infunde la bondad en las criaturas, y así de lo demás; o en cuanto se comporta a la manera de la criatura, de modo que se diga que Dios es benévolo y piadoso, porque se comporta a la manera de la criatura benévola o piadosa en el modo de producir el efecto; como se dice que Dios está airado, porque se comporta a la manera de una criatura airada. Y según esta opinión, se sigue que todos los nombres que se predicán de Dios y de las criaturas se predicán equívocamente; también se sigue que no hay semejanza alguna en la criatura respecto al Creador, por el hecho de que la criatura sea buena o sabia o algo parecido. Rabbi Moisés hace esta afirmación expresamente. Según esta opinión, lo que se concibe por los nombres de los atributos no es

rem non sunt, sed sequuntur modum intelligendi, sicut dictum est de intentionibus. Et sic, secundum hanc opinionem, rationes horum attributorum sunt tantum in intellectu, et non in re, quae Deus est; et intellectus eas adinvenit ex consideratione creaturarum vel per negationem vel per causalitatem, ut dictum est.

Alii vero dicunt, ut Dionysius et Anselmus, quod in Deo praeeminenter existit quidquid perfectionis in creaturis est. Et haec eminentia attenditur quantum ad tria: scilicet quantum ad universalitatem, quia in Deo sunt omnes perfectiones adunatae, quae non congregantur in aliqua una creatura. Item quantum ad plenitudinem, quia est ibi sapientia sine omni defectu, et similiter de aliis attributis: quod non est in creaturis. Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per **analogiam** simulantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est, quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. Unde huiusmodi rationes non sunt tantum in intellectu, quia habent proximum fundamentum in re quae Deus est. Et ex hoc contingit quod quidquid sequitur ad sapientiam, in quantum huiusmodi, recte et proprie convenit Deo.

Hae autem opiniones, quamvis in superficie diversae videantur, tamen non sunt contrariae, si quis dictorum rationes ex causis assumit

referido a Dios, de modo que sea una semejanza de algo que hay en Él. Por lo tanto se sigue que las *razones* de estos nombres no están en Dios, como si tuvieran en Él un fundamento próximo, sinmo remoto; como afirmamos de las relaciones que se dien temporalmente de Dios, pues estas relaciones, en Dios, no son según la realidad, sino que siguen al modo de entender, como se ha dicho de las intenciones. Y, así, según esta opinión, las *razones* de los atributos están sólo en el entendimiento y no en la realidad que es Dios; y el entendimiento las descubre partiendo de la consideración de las criaturas, bien sea mediante la negación, bien sea mediante la causalidad —como se ha dicho—.

Otros autores, como Dionisio (*De div. Nom.*, 12) y San Anselmo (*Monol.* 3), afirman que en Dios existe preeminentemente toda perfección que hay en las criaturas. Esta eminencia es considerada en cuanto a tres aspectos. Primero, en cuanto a la *universalidad*: porque, en Dios, todas las perfecciones están aunadas, las cuales no se encuentran reunidas en una sola criatura. Segundo, en cuanto a la *plenitud*: porque en Él está la sabiduría sin ningún defecto, lo mismo que los demás atributos, lo cual no se verifica en las criaturas. Tercero, en cuanto a la *unidad*: en efecto, en las criaturas son diversas, en Dios son una sola cosa. Y dado que en esa única realidad Dios tiene todas las cosas, por ello, conforme a esa única realidad causa todas las cosas, conoce todas las cosas, y todas las cosas se asemejan por **analogía**. Por consiguiente, según esta opinión, las concepciones que nuestro entendimiento engendra de los nombres de los atributos, son verdaderamente semejanzas de la realidad que es Dios, aunque dichas concepciones sean deficientes y no plenas, como sucede con las otras cosas que se asemejan a Dios. Por lo tanto, estas *razones* no están sólo en el entendimiento, a que tienen el fundamento próximo en la realidad que es Dios. Por esto sucede que todo lo que sigue a la sabiduría, en cuanto tal, conviene recta y propiamente a Dios.

Estas opiniones, aunque parecen diversas en apariencia, sin embargo, no son contrarias, si uno asume las *razones* de las cosas expuestas

<p>dicendi. Quia primi consideraverunt ipsas res creatas, quibus imponuntur nomina attributorum, sicut quod hoc nomen sapientia imponitur cuidam qualitati, et hoc nomen essentia cuidam rei quae non subsistit: et haec longe a Deo sunt: et ideo dixerunt, quod Deus est esse sine essentia, et quod non est in eo sapientia secundum se. Alii vero consideraverunt modos perfectionis, ex quibus dicta nomina sumuntur: et, quia Deus secundum unum simplex esse omnibus modis perfectus est, qui importantur per hujusmodi nomina, ideo dixerunt, quod ista nomina positive Deo conveniunt. Sic ergo patet quod quaelibet harum opinionum non negat hoc quod alia dicit: quia nec primi dicunt aliquem modum perfectionis Deo deesse, nec secundi qualitatem, aut res non subsistentes in Deo ponunt. Sic ergo patet tertium, scilicet quod rationes attributorum sunt vere in Deo, quia ratio nominis magis se tenet ex parte ejus a quo imponitur nomen, quam ex parte ejus cui imponitur.</p>	<p>partiendo de las causas de nuestros modos de hablar. Porque los primeros consideraron las mismas realidades <i>creadas</i>, a las que se imponen los nombres de los atributos, al igual que el nombre de «sabiduría» es impuesto a una cualidad; y el nombre de «esencia» es impuesto a una realidad que no es subsistente; y estas cosas están lejos de Dios; por eso afirmaron que Dios es ser sin esencia y que no hay sabiduría en Él, en cuanto sabiduría. En cambio, los otros consideraron los modos de la perfección, conforme a los cuales se toman los nombres dados; y, puesto que Dios, por su único y simple ser, es perfecto de todos los modos que están implicados en estos nombres, por eso dijeron que estos nombres convienen a Dios positivamente. Por consiguiente, así queda claro que cualquiera de estas dos opiniones no niega lo que la otra afirma, ya que, ni los primeros dicen que le falta a Dios algún modo de perfección, ni los segundos ponen en Dios una cualidad o una realidad no subsistente. Y así queda aclarado el tercer interrogante, a saber, que las <i>razones</i> de los atributos están verdaderamente en Dios; puesto que la <i>razón</i> del nombre está más por parte de quien impone el nombre que por parte de la cosa a la que se le impone.</p>
--	--

La pregunta que aquí se está haciendo Santo Tomás es «[si es que] estas diversas razones de los atributos están o no están en Dios». Fiel a su estilo, Santo Tomás señala desde el principio la necesidad de distinguir lo que está en juego para luego abordar el asunto de manera adecuada – y ello implica señalar las maneras en las que se hasta ahora se ha opinado al respecto, en especial dos posturas. En ambas posturas subyace una cierta comprensión de Dios y de su relación con el mundo; dicha relación determina, de alguna manera, la comprensión de los atributos —y de la razón de los atributos— que unos y otros tengan.

La primera postura la encuentra Tomás en el pensamiento de Avicena y Rabbi Moyses. Estos pensadores «dicen que la realidad que llamamos Dios es un cierto ser subsistente y

que nada hay en Dios si no es ser». Sin embargo, reconocen también que Dios es *causa*⁶⁴: Dios es el único ser que es causa de todo cuanto existe, tanto de sí mismo —por eso Avicena lo llama el *existente necesario*— como de todas las demás realidades —que son todas contingentes—⁶⁵. Ahora bien, a pesar de ser causa del ser de todo cuanto existe, no hay semejanza alguna entre Dios y criaturas, lo cual implica que «todos los nombres que se predicán de Dios y de las criaturas se predicán equívocamente». En otras palabras: puesto que, para estos autores, en Dios no hay sino ser, y puesto que no hay semejanza alguna entre Él y los seres que ha creado, cualquier nombre que se le atribuya a Dios se le estará atribuyendo como se le atribuyen cualidades a las criaturas, sino equívocamente. ¿Cómo, entonces, se puede decir *algo* acerca de Dios, más allá de que *necesariamente exista*? La radical desemejanza entre Dios y criaturas exige, entonces, que los atributos divinos solamente tengan un fundamento próximo en el entendimiento que los concibe y una vía de verificación que sería «de segunda imposición», con fundamento remoto en Dios: se parte de las criaturas —*ex consideratione creaturarum*— para luego avanzar por negación o por causalidad —*vel per modum negationis, vel per modum causalitatis*— hacia nombres que signifiquen algo, aunque sea equívocamente. Los atributos resultan, entonces, nombres de segunda imposición⁶⁶, cuyas razones tienen fundamento inmediato en la comprensión que tenemos de Dios (en este caso, es una comprensión de lo que Dios no-es, por contraste con las criaturas), y fundamento en Dios solamente de manera remota (pues de Dios, propiamente, solamente se puede decir que es ser). Así, aunque de las realidades mundanas sí podemos predicar atributos con propiedad, de Dios solamente se podrá 1) decir que es ser

⁶⁴ Al comenzar a explicar la postura de Avicenna y Rabbi Moyses, el Aquinate solamente indica que, para ellos, Dios es el ser subsistente; sin embargo, puesto que más adelante señala que la vía de *causalidad* permite comprender —aunque de manera indirecta— que la frase «Dios es bueno» quiere decir o que «Dios infunde la bondad en las criaturas» o que «se comporta a la manera de la criatura», es lícito hablar del Dios de estos autores no solamente como ser subsistente, sino también como causa de las criaturas.

⁶⁵ Para revisar la comprensión que Avicena tiene sobre Dios, especialmente su famosa prueba de Dios como *wājib al-wujūd*, el *existente necesario*, cfr. *From the necessary existent to God* (Adamson 2013). En la p. 171 del texto, Adamson sugiere otras lecturas (Marmura 1980; Davidson 1987, 28–310; Mayer 2001) para comprender, además, algunas discusiones acerca de la metodología filosófica seguida por Avicena para demostrar al *existente necesario* y sus atributos.

⁶⁶ Ya antes se ha señalado como, para Tomás, la *ratio* de un nombre puede tener fundamento inmediato en la realidad (nombres de primera imposición), pero también puede tener fundamento remoto (nombres de segunda imposición) o incluso no tener fundamento alguno, ni inmediato ni remoto, en lo real (cfr. Sección 1.3.3 del texto).

y causa del ser de las cosas, y 2) predicar de Él atributos únicamente de manera impropia, como nombres de segunda imposición.

Por otro lado está la postura contraria, atribuída a Dionisio⁶⁷ y San Anselmo, según la cual Dios es aquel en quien «existe preeminentemente toda perfección que se pueda encontrar en las creaturas». Desde esta comprensión de Dios, los nombres divinos son reflejo de la universalidad, la plenitud y la unidad que hay, *realmente*, en Dios. Por eso, para estos autores, «las concepciones que nuestro entendimiento engendra de los nombres de los atributos, son verdaderamente semejanzas de la realidad que es Dios, aunque dichas concepciones sean deficientes y no plenas, como sucede con las otras cosas que se asemejan a Dios». Es decir: puesto que en Dios existen preeminentemente todas las perfecciones que hay en las creaturas, no habrá equivocidad, sino que —muy por el contrario—, habrá semejanza real con Dios. Parecería, entonces, que para Dionisio y Anselmo, los atributos serán nombres de primera imposición, cuyas razones se fundamentan de manera inmediata en la realidad que es Dios y en la semejanza entre Dios y las creaturas.

Ahora, ¿son realmente posturas antagónicas las que se están considerando aquí? ¿O están de alguna forma articuladas entre ellas?

3.2.2. Articulación de Dios y mundo

Si bien el pasaje es de una complejidad considerable, lo que aquí interesa es sobre todo ver cómo «estas opiniones, aunque parecen diversas en apariencia, sin embargo, no son contrarias, si uno asume las *razones* de las cosas expuestas partiendo de las causas de nuestros modos de hablar». Es decir; a pesar de que las dos posturas parecen antagónicas entre sí —como el mismo Tomás reconoce—, el autor también descubre, no obstante, que

⁶⁷ Tomás está haciendo referencia a un autor que, confundiendo con frecuencia con Dionisio el Areopagita (el ateniense convertido que se menciona en Hechos 17, 34), fue uno de los autores más leídos en la Edad Media. Algunos escritos (Lamarre 2005; Eco 1997; Pieper 1979, 55–59) mencionan estudios por los que posteriormente se supo que el autor de *Los nombres divinos* en realidad era un filósofo de los siglos VII-VIII d.C., por lo cual se le llamó desde entonces el *Pseudo* Dionisio Areopagita.

pueden ser complementarias. Para ello, Tomás distingue dos causas del modo de hablar, en concreto, del modo o la perspectiva desde la que cada postura inicia la comprensión del atributo, para resolver la contradicción aparente. Mientras que Avicena y Rabbi Moyses consideran los atributos a partir de las mismas realidades creadas —*consideraverunt ipsas res creatas*—, entendiéndolos preeminentemente como negación de cualidades de las creaturas, Dionisio y San Anselmo consideran los atributos a partir de la perfección —*alii vero consideraverunt modos perfectionis*— que se dan preeminentemente en Dios. Los dos grupos de autores hablan de nombres que se predicán tanto de las creaturas como de Dios; sin embargo, dependiendo de la manera como unos y otros comprendan la relación real entre Dios y las creaturas, encontrarán el fundamento de los nombres y de sus razones a partir de una consideración primera de las creaturas o a partir de una consideración primera en Dios. Así, mientras que el primer grupo infieren los atributos mediante una doble negación de aspectos que descubren en las creaturas —y las consideran, por lo mismo, indignos de predicarse de Dios de la misma manera en que se predicán de dichas creaturas—, el segundo grupo los describe como las perfecciones que deben necesariamente existir de modo eminente en Dios y sólo de modo gradual en las creaturas. Así, «ni los primeros dicen que le falta a Dios algún modo de perfección, ni los segundos ponen en Dios una cualidad o una realidad no subsistente»; ambos están en lo cierto. Puesto que uno y otro no hacen sino referirse a distintos modos —desde distintos caminos— a una misma realidad, se resuelve la aparente contradicción⁶⁸.

⁶⁸ De nuevo, se tiene un caso del famoso *distinguir para unir* (Maritain 1995); la clave está, entonces, en *cómo se entiende* el atributo, y según eso, se hallará que su razón radica o en Dios o en el conocimiento que tenemos de Dios (a partir de las creaturas). Esta es la clave para comprender lo que Tomás dice más adelante, hacia el final del mismo artículo: «las *razones* conocidas tienen doble solidez: la solidez de su *ser*, y esta solidez la tienen del entendimiento como los demás accidentes la tienen de sus sujetos; y la solidez de su *verdad*, y tienen esta solidez de la verdad a la que se conforman» (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 ad. 5). Esta doble fundamentación de las razones de los atributos permite que los nombres divinos radiquen su *ser* en el conocimiento que tenemos de Dios —incluso si es un conocimiento indirecto a partir de las creaturas; hay aquí una especie de apología de la teología negativa—, pero que a la vez, radiquen su *verdad* en Dios como referente.

3.3. Dos movimientos en el Medioevo

Las dos posturas que Tomás describe aquí son adecuadas no solamente para describir el pensamiento de Avicena⁶⁹ y Rabbi Moyses, o el de Dionisio y San Anselmo: muchos estudiosos consideran que una y otra postura, en el fondo, refleja la opción por dar primacía al orden del mundo —como lo hacen Avicena y Rabbi Moyses al tratar los atributos de Dios— o al necesario orden en Dios —como lo hacen Dionisio y San Anselmo con respecto al mismo asunto—, y que ambas describen los dos grandes movimientos intelectuales que cruzaron toda la Edad Media. Para mayor claridad, se hablará aquí de una *tendencia A* que da la primacía al orden en Dios, por un lado, y por otro, de una *tendencia B* que le da la primacía al orden en el mundo.

En *El espíritu de la filosofía medieval*, por ejemplo, Étienne Gilson habla acerca del platonismo romántico (A) de la Alta Edad Media y la tendencia al aristotelismo científico (B) de los bajomedievales. Ilustrando el asunto, Gilson comenta cómo «lo que entonces [en la Baja Edad Media] se produjo es en primer lugar que las cosas, en vez de no ser sino símbolos, llegaron a ser seres concretos, que, además de su naturaleza propia, estaban dotados de significaciones simbólicas; y luego de eso, la analogía del mundo con Dios, en vez de expresarse sólo sobre el plano de las imágenes y del sentimiento, se formuló en leyes precisas y en nociones metafísicas definidas» (Gilson 1981, 108). Para Gilson, si antes se consideraban a las creaturas principalmente en tanto que símbolos de Dios, luego se consideraron más en tanto que realidades dignas de ser consideradas en sí mismas; una y otra postura ilustran las posturas A y B respectivamente.

En esa línea, y como exponentes de lo que se acaba de comentar, el mismo texto de Gilson señala más adelante dos perspectivas distintas desde las que se explicaba los trascendentales en el Medioevo. Para aquellos con (A) una influencia neoplatónica más fuerte —e.g. Felipe Canciller, Berthold de Moosburg (sucesor del Maestro Eckhart) y muy especialmente San Buenaventura—, partidarios de lo que Jan Aertsen llama la «primacía

⁶⁹ Al menos, en cuanto se refiere a sus atributos (cfr. la sección 3.2.1, nota 65).

platónico-dionisiaca» (Aertsen 2000, 347)⁷⁰, el acento estaba puesto en el *Bien*, pues este tiene su origen en Dios y, desde Dios, se participa a todas las creaturas. Por otro lado, para quienes se apoyaban más en las ideas aristotélicas (B), el *Ser* era el punto nuclear en virtud del cual los otros trascendentales se podían explicar; esta postura, aunque reconoce que el ser de las cosas tiende al Ser, reconoce también —y esto es lo que aquí se quiere resaltar— que *hay ser* en las cosas⁷¹.

Quizá lo anterior quede más claro con el aporte de Abelardo Lobato (1994, 343–344), quien menciona, a su vez, la existencia de dos posturas, también haciendo referencia a Platón y Aristóteles, para hablar del principio del que parte el conocimiento:

[Para Platón,] en el mundo de lo sensible, no hay verdad, [...por lo que] la única verdad es la intuición de las Ideas. Para el idealismo, desde Platón, el ser concreto es un producto teórico deducido en último término de Lo Uno (Platón, Plotino) del Yo (Kant, Fichte) o del Todo o Espíritu absoluto (Hegel). [...] Para santo Tomás, que en ello es plenamente aristotélico, el ser concreto no se «deduce». El conocimiento humano no puede deducir, de una Idea o Ser supremo el ser concreto, contingente y limitado. Esto es así, porque el conocimiento humano es un proceso abstractivo —no deductivo— en donde los sentidos y la experiencia de la materia sensible son absolutamente necesarios para conocer cualquier cosa, incluso la existencia de Dios (y aun su esencia).

Si las ideas de Gilson ilustran las dos posturas desde una perspectiva más metafísica, el pasaje de Lobato ilustra las posturas A y B desde una perspectiva más epistemológica.

Estas dos posturas tienen también su presencia en las *Sentencias*. Según Joseph de Ghellinck—considerado por algunos como uno de los pioneros de la investigación moderna de Pedro Lombardo (Rosemann 2004, 4)—, en el mismo *Magister Sententiarum* hay un

⁷⁰ Aquí, lo *dionisiaco* hace referencia no a la tendencia que, según Nietzsche, hace contrapeso a la tendencia *apolínea* (Nietzsche 1999), sino al Pseudo Dionisio antes mencionado (cfr. secc. 3.2.2, nota 67).

⁷¹ Aún teniendo en cuenta todo lo anterior, es importante recordar que ambas están presentes en la Europa Medieval y encuentran representantes y partidarios en diversos campos. De hecho el mismo Gilson, buscando evitar falsas oposiciones al interior del Medioevo, aclara poco después —en el mismo texto antes mencionado— que «no existe en realidad sino una visión medieval del mundo, aun cuando se exprese ora en obras de arte [como en la Alta Edad Media], ora en conceptos filosóficos definidos [como en la Baja Edad Media]» (Gilson 1981, 108).

esfuerzo por hacer síntesis entre las dos posturas que aquí se han descrito. Hablando de las *Sentencias*, dice lo siguiente (Ghellinck 1911, pár. 5):

This work may be looked upon as the result of the two tendencies of the period: the one indulging, sometimes too much, in speculation, the other recurring to authority. It must be confessed that Peter Lombard tried to steer a middle course between these opposing tendencies. [...] He opposed the excesses of the dialecticians and at the same time found a via media to calm the fears of those who advocated a complete separation of reason and dogma.

La cita de Ghellinck agrega otro matiz a las dos posturas, aunque desde un ámbito más teológico; mientras que la una (A) acentúa la importancia de la autoridad que preserva el dogma, la otra (B) abre la posibilidad a la especulación racional y la dialéctica.

Aunque cada uno de los autores ha venido ilustrando las dos posturas desde perspectivas más específicas, también hay autores que las presentan de manera más global y general. Pieper, por ejemplo, considera que una y otra postura se pueden caracterizar como tendencias más orientales —la postura A más idealista-platónica-espiritualista— o más occidentales —la postura B más científica-aristotélica-materialista—(Pieper 1979, 53). Otros hablan de el gradual paso de las aproximaciones místicas a las aproximaciones científicas a la naturaleza (Guerrero 2002; Giralt 2011). Aunque desde una perspectiva diversa, otra interpretación interesante se encuentra en *Feuerbach y el final de la filosofía alemana*, escrita por Friedrich Engels en 1886. En dicho texto, Engels hace un recorrido de la historia de la filosofía, y menciona a unos filósofos (A) que le dan la primacía al espíritu y al idealismo y de otros (B) que defienden una postura más en pro de la naturaleza y el materialismo (Engels 2006, 19–20):

El problema de la relación entre el pensar y el ser, problema que, por lo demás, tuvo también gran importancia en la escolástica de la Edad Media; el problema de saber qué es lo primario, si el espíritu o la naturaleza, este problema revestía, frente a la Iglesia, la forma agudizada siguiente: ¿el mundo fue creado por Dios, o existe desde toda una eternidad? Los filósofos se dividían en dos grandes campos, según la contestación que diesen a esta pregunta. Los que afirmaban el carácter primario del espíritu frente a la naturaleza, y por tanto admitían, en última instancia, una creación del mundo bajo una u otra forma formaban en el campo del idealismo. Los otros, los que reputaban la naturaleza como lo primario, figuran en las diversas escuelas del

materialismo.

El texto de Engels pretende ofrecer categorías para la comprensión de su interpretación de la historia de la filosofía, y en ese contexto es que considera a los pensadores medievales para ver en ellos un caso más de la dialéctica entre las dos clases de filósofos – dos clases que no son sino otro escenario en el que, de alguna manera, se da prioridad filosófica al ámbito de lo divino o al ámbito de lo mundano⁷².

Otro autor que vale la pena considerar es Josef Ratzinger, cuyo texto también ilustra dos puntual de las perspectivas de A y B. La novedad de sus ejemplos radica en la aparición de una postura en la que A y B no se contraponen, sino que confluyen; el escenario de la contraposición entre A y B es la Antigüedad pre-cristiana, y el escenario de confluencia es la patrística y su diálogo con el pensamiento griego. En su libro *Introducción al Cristianismo*, el futuro Benedicto XVI subraya el hecho de que, en la Antigüedad, la orientación filosófica (hacia el ser, y por tanto, más afín a la postura B que se viene describiendo) y la religiosa (hacia los dioses, y por tanto, más afín a la postura A) eran dos vías separadas: el ser absoluto no coincidía necesariamente con los dioses que se veneraban. Por contraste, lo revolucionario de la actitud cristiana fue, precisamente, la coincidencia entre la orientación filosófica y la religiosa: el cristiano considera, aún hoy, que el Dios al que adora, el Dios que se le revela y al que puede conocer teológicamente⁷³, es también el Ser absoluto al que puede conocer filosóficamente. En el mismo texto se lee (Ratzinger 1982, 114):

La fe cristiana optó [...] por el Dios de los filósofos en contra de los dioses de las religiones, es decir, por la verdad del ser mismo en contra del mito de la costumbre. En este hecho se apoya la acusación formulada en contra de la primitiva Iglesia que

⁷² Cabe aclarar que, en el contexto de estas dos posturas A y B, Umberto Eco considera que es precisamente gracias a Santo Tomás que se da un cambio fuerte en la valoración filosófica medieval de las creaturas: es con el Aquinate que «la naturaleza [pierde] sus características parlantes y surreales. Ya no es una selva de símbolos, el cosmos de la Alta Edad Media ha cedido el lugar a un universo natural» (Eco 1997), p. 124.

⁷³ La teología es, en sentido estricto, una rama de la filosofía; sin embargo, luego de que el cristianismo surgiera con un discurso racional acerca de Dios, aunque con principios diversos, se vio la necesidad de distinguir esa nueva teología cristiana, a la que se llamó teología sobrenatural, y la teología filosófica, a la que se llamó teología natural (Pérez de la Borda 2013, 5–8). A menos de que se indique lo contrario, cuando se hable aquí de teología se estará haciendo referencia —como es el caso en este pasaje de Ratzinger— a la teología sobrenatural.

calificaba a sus miembros de ateístas; tal acusación nace de que la primitiva Iglesia rechazó todo el mundo de la antigua *religio*, de que no aceptaba nada de ella, sino que todo lo consideraba como pura costumbre vacía erguida en contra de la verdad⁷⁴.

Pareciera que desde este punto de vista, entonces, una clave que posibilitó el diálogo entre la filosofía y la teología cristiana fue el hecho de que uno y otro saber se refirieran, aunque según modalidades diversas, al *mismo* Dios como su objeto. En el mismo texto, Ratzinger recuerda que los Padres de la Iglesia tenían una fuerte convicción en la convergencia entre las verdades filosóficas y las verdades de fe: dicha convicción los llevó a interpretar el pasaje de la Zarza Ardiente, específicamente la descripción que Dios hace de sí mismo como «Yo soy el-que-soy» (Ex 3, 14), como un pasaje que, estando inmerso en la revelación religiosa, se vio revestido luego de fuertes connotaciones filosóficas:

Preguntémonos, primero, qué significa explicar a Dios con la idea de ser. Para los padres de la Iglesia, con ascendencia de filósofos griegos, era una inesperada y audaz confirmación de su pasado intelectual, ya que la filosofía griega había considerado como descubrimiento propio el ver detrás de cada una de las cosas relacionadas con el hombre la idea del ser, que al mismo tiempo expresaba adecuadamente la idea de lo divino. Este texto central de la Biblia parece decir exactamente lo mismo. ¿No podía dar esto la impresión de una estupenda confirmación de la unidad de la fe y del pensar?

Para ilustrar lo anterior, cabe sugerir aquí una de las muchas formas de síntesis patristica⁷⁵ que se dieron entre cristianismo y filosofía: narrando su conversión al cristianismo, el

⁷⁴ De acuerdo a Ratzinger, es por eso que se puede vincular el politeísmo pagano tanto con un monoteísmo como con un ateísmo no religioso, sino metafísico: «El politeísmo [...] está íntimamente vinculado tanto con el monoteísmo como con el ateísmo, ya que la multitud de potencias están sometidas a un poder que puede concebirse de una o de otra manera. Por esto es fácil explicarse cómo en la antigüedad el politeísmo se conjugó con un ateísmo metafísico, y cómo estuvo también vinculado con un monoteísmo filosófico» (Ratzinger 1982, 82–83). Y como nota a pie de página para dicho fragmento, añade: «Los filósofos antiguos eran o bien ateístas filosóficos (Epicuro, Lucrecio, etc.) o bien monoteístas filosóficos (Platón, Aristóteles, Plotino), pero tanto unos como otros eran politeístas desde el punto de vista religioso. He aquí un dato que nunca se ha estudiado suficientemente desde un ángulo histórico-filosófico. Aquí se ve lo revolucionaria que es la actitud cristiana para la que la orientación filosófica y la religiosa coinciden» (1982, 82, n. 6). Para otras visiones de los antiguos en torno a la relación entre filosofía, religión e incluso la poesía, revisar los artículos de Leshner (1999) y Most (1999) en el *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, así como el de Morgan (1992) en el *Cambridge Companion to Plato*.

⁷⁵ En otro texto (2005, 33, n. 22), Ratzinger hace referencia a la patristica como el escenario en el que se constituye la síntesis del mundo griego y el mundo bíblico. Dicha síntesis tuvo sus dificultades, sobre todo por la dificultad de los filósofos para aceptar la actividad de Dios en la creación y la revelación: «Pues los

filósofo San Justino escribe en el siglo II el texto Πρὸς τὸν Τρύφωνα Ἰουδαῖον Διάλογος (*Diálogo con el judío Trifón*), en el que se pregunta por la naturaleza de las almas, su destino último y la relación de Dios y la filosofía con todo ello. En este contexto, la narración se centra en la comparación de la visión del Dios cristiano frente a las formas previas de pensamiento. Según el autor, el hombre está inserto en el mundo y está hecho para buscar y encontrar a Dios, que le permite encontrarlo a través de quienes tienen la autoridad de la Revelación; a estos los describe como unos «hombres más antiguos que todos estos tenidos por filósofos, hombres bienaventurados, justos y amigos de Dios, los cuales hablaron inspirados del espíritu divino, y divinamente inspirados [...] anunciaron la verdad a los hombres» (Fernández 1979, I:13, no. 17(7)). La comparación se hace no entre la religión cristiana y las antiguas religiones, sino entre los autores inspirados y los autores de la filosofía griega⁷⁶.

En el caso de Tomás, un autor plenamente consciente de las interpretaciones de los Padres de la Iglesia y beneficiario de esa heredada asociación entre los antiguos cristianos y la ilustración griega (Ratzinger 2005, 26–27), la certeza de la coincidencia de referencias entre uno y otro saber le viene en parte por dicha herencia patristica, pero sobre todo por el realismo que subyace a su pensamiento; pues así como cree, por fe, que Dios *realmente* se muestra a través de Jesucristo y su revelación, con igual realismo considera que la filosofía le permite estudiar a Dios en tanto que *ipsum esse subsistens* (Copleston 1978, II:303).

En el *Comentario a las Sentencias*, el Aquinate comienza, el Proemio⁷⁷ del libro desarrollando un asunto que permite ejemplificar lo que se ha dicho antes. En dicho texto,

principales enunciados bíblicos acerca de Dios son la creación y la revelación (la encarnación), y ambos presuponen la actividad de Dios hacia el exterior y la relación hacia el exterior; pero ambas cosas son imposibles desde el punto de vista de la metafísica griega. Se vislumbra que la síntesis patristica se halló en el fondo ante los mismos problemas que hoy día nos impone con nuevo apremio el encuentro con la historia de la religión».

⁷⁶ Precisamente hablando de ese encuentro entre el cristianismo y el pensamiento filosófico, la encíclica *Fides et Ratio* menciona a San Justino e incluso cita el mismo *Diálogo con Trifón*: «Un pionero del encuentro positivo con el pensamiento filosófico, aunque bajo el signo de un cauto discernimiento, fue san Justino, quien, conservando después de la conversión una gran estima por la filosofía griega, afirmaba con fuerza y claridad que en el cristianismo había encontrado “la única filosofía segura y provechosa”» (Juan Pablo II (San) 1999, n. 38).

⁷⁷ La cuestión única del *Proemium* —dirigido a «evidenciar la sagrada doctrina» (*Super Sent. q. 1 pr.*)— tiene cinco artículos, el primero de los cuales se pregunta si resulta necesario o no que haya una ciencia sobre

Tomás hace referencia a la sabiduría que viene de Dios «como avenida de agua inmensa» (*Super Sent, pr.*) para luego aclarar, en un *respondeo*, que esa sabiduría que viene de Dios no es sino uno de los dos caminos por los que se puede alcanzar la felicidad de contemplar al mismo Dios, pues también «a esta felicidad se ordena toda la ciencia filosófica que procede partiendo de las razones de las criaturas» (*Super Sent. q.1 a.1 co*). El pasaje es el siguiente:

Para aclarar este tema, hay que tener presente que todos los que han opinado rectamente pusieron, como fin de la vida humana, la contemplación de Dios. Ahora bien, la contemplación de Dios sucede de dos modos. Uno a través de las criaturas, imperfecto por la razón ya dicha; el Filósofo (*Eth.*, X, 9) puso en esta contemplación la felicidad contemplativa que, sin embargo, es la felicidad de nuestra vida itinerante; a esta felicidad se ordena toda la ciencia filosófica que procede partiendo de las razones de las criaturas. Hay otra contemplación de Dios, con la cual es visto inmediatamente en su esencia; esta contemplación perfecta sucederá en la patria celestial; y es posible al hombre supuesta la fe. Por lo tanto, es preciso que los medios sean proporcionados al fin, de modo que el hombre, en el estado de vida itinerante, sea conducido a la contemplación mediante un conocimiento no tomado de las criaturas, sino inspirado de modo inmediato en la luz divina: ésta es la ciencia teológica [*Ad hujus evidentiam sciendum est, quod omnes qui recte senserunt posuerunt finem humanae vitae Dei contemplationem. Contemplatio autem Dei est dupliciter. Una per creaturas, quae imperfecta est, ratione jam dicta, in qua contemplatione philosophus, felicitatem contemplativam posuit, quae tamen est felicitas viae; et ad hanc ordinatur tota cognitio philosophica, quae ex rationibus creaturarum procedit. Est alia Dei contemplatio, qua videtur immediate per suam essentiam; et haec perfecta est, quae erit in patria et est homini possibilis secundum fidei suppositionem. Unde oportet ut ea quae sunt ad finem proportionentur fini, quatenus homo manuducatur ad illam contemplationem in statu viae per cognitionem non a creaturis sumptam, sed immediate ex divino lumine inspiratam; et haec est doctrina theologiae*].

En este *respondeo*, Tomás identifica a la teología y a la filosofía como dos movimientos legítimos para acceder al conocimiento de Dios. Ambos movimientos, no obstante, se distinguen por sus puntos de partida, y en ese sentido, corresponden a las posturas intelectuales que se vienen describiendo como tendencias presentes en todo el Medioevo; mientras el movimiento teológico tiene su punto de partida en el conocimiento que le llega

natural, i.e., distinta a las naturales. Los tres *argumenta* que se presentan niegan la posibilidad o la necesidad de doctrinas distintas a las disciplinas físicas, sea porque la filosofía basta, pues se ocupa de todo lo existente y de todo cuanto puede ser conocido por el entendimiento natural (ar. 1 y 3), o porque (ar. 2) toda perfección posible queda cubierta por las ciencias demostrativas y las ciencias morales

por la inspiración sobrenatural de la luz divina (A), el segundo movimiento parte de la sola contemplación natural de las creaturas (B).

3.4. Excursus: la función dinámica de la ἀναλογία

Antes de continuar, vale la pena recapitular algunos puntos fundamentales. En el capítulo anterior, se revisaron los casos del *Comentario* que tematizan la analogía tanto en el orden del ser como en el orden de la predicación, sacando no solamente características significativas de la analogía en general —la que se da entre dos cosas cualesquiera— sino también de la analogía que hay entre Creador y creatura⁷⁸. En este siguiente capítulo, sobre todo a la luz del caso ⁷⁹, se ha discutido sobre el modo de concebir la relación Creador-creatura y sobre cómo ambos, Creador y creatura, son el foco de dos tendencias a lo largo de todo el Medioevo, A y B respectivamente, que también están presentes en la manera como Tomás presenta la filosofía y la teología en el Proemio del *Comentario*. Ahora, esta relación y este diálogo entre A y B también se pueden caracterizar mejor como dos movimientos, uno *katalógico* y el otro *analógico*, que se revisarán en la siguiente sección. La explicación de los dos movimientos se encuentra en la historia y la etimología de la palabra griega ἀναλογία.

3.4.1. Historia y etimología de la palabra ἀναλογία⁸⁰

La palabra griega ἀναλογία tiene sus orígenes en el término ἀνάλογος, adjetivo del cual se derivó luego el verbo ἀναλογέω (Crane with Tufts University 2015). Finalmente, siguiendo un mecanismo frecuente en el griego, según el cual se substantivaban verbos agregando la

⁷⁸ Cfr., para una síntesis de todos los casos tematizantes, la secc. 2.2.

⁷⁹ Secc. 3.2.

⁸⁰ Entre 2013 y 2014, una serie de reuniones informales con la Dra. María Elvira Martínez y el Prof. William A. Rodríguez se llevaron a cabo en la Universidad de La Sabana para reflexionar acerca del concepto de analogía. El autor quisiera expresar sus agradecimientos de manera muy especial a ambos docentes, pues esta sección del texto debe mucho a los diálogos filosóficos y las reflexiones filológicas que con ellos se desarrollaron en esas reuniones.

partícula -ία para producir conceptos abstractos femeninos⁸¹ (Smyth and Messing 1956, § 840 b, 1–2), las diversas derivaciones de λόγος formaron abstracciones de este tipo – una de ellas, la palabra ἀναλογία. Los dos componentes etimológicos de ἀναλογία, el prefijo ἀνά- y el sustantivo λόγος también pueden aportar luces para lo que aquí se propone.

3.4.1.1. Prefijo ἀνά-

Una manera sencilla de entender la función que cumplía ἀνά- dentro del pensamiento griego es hacer una comparación entre dos verbos comunes: ἀναβαίνω y καταβαίνω. El verbo βαίνω, por sí solo, significa *avanzar, caminar, irse*; sin embargo, al agregársele las partículas ἀνά- o κατά-, el movimiento que se está describiendo gana **direccionalidad**. Así, ἀναβαίνω significa «andar para arriba», o sea, *subir*, y καταβαίνω significa «andar hacia abajo», es decir, *bajar*. En ambas palabras permanece el verbo βαίνω, y por tanto, ambas hablan de un movimiento, ambos hablan de un cambio, de algo que permanece en medio de la multiplicidad⁸².

Sin embargo, es interesante ver que, además de la direccionalidad que las partículas mencionadas imprimían al movimiento de los verbos a los que se unían, también señalaban una **perspectiva** que se acentuaba más que otra. Y es que un movimiento, aunque se puede analizar desde la direccionalidad que se le imprime, también se puede ver como asumiendo uno de dos puntos de vista; uno desde el que se ve todo en conjunto, como totalidad, resaltando sobre todo el resultado final al que se llega, y que sería la perspectiva subrayada por ἀνά-. Por contraste, desde el segundo punto de vista, ese mismo movimiento se puede ver como *proceso*, acentuando cada uno de los componentes-partes que lo definen: esa es la perspectiva que imprime la partícula κατά-. Ambas serían la cara y la contra-cara de una misma realidad, como el reverso y el anverso de una moneda: lo que aporta una partícula u otra sería simplemente el acento de una u otra perspectiva de la misma realidad.

⁸¹ Gracias a procesos análogos a este, tenemos en español abstracciones femeninas como alegría, justicia, perseverancia, etc.

⁸² La direccionalidad que –ανά y –κατά otorgan, se puede verificar en otras parejas de verbos que, señalando un movimiento, ganan la direccionalidad ya mencionada. Algunos ejemplos: ἀναπέμπω (enviar hacia arriba) y καταπέμπω (enviar hacia abajo); ἀνάγω (dirigir hacia arriba) y κατάγω (dirigir hacia abajo), entre otros (Crane with Tufts University 2015).

3.4.1.2. *La partícula -λογία*

¿Qué función cumple la segunda partícula? Tanto la partícula *-λογία* como el verbo *λέγω* y el sustantivo *λόγος*, son todos casos de términos que se derivan de la raíz indoeuropea *leg- que significa tanto dividir como unir. La palabra denota (1) el proceso por el cual un sujeto *escoge* algunos elementos particulares, sacándolos de una serie o un conjunto original, para (2) *elesvarlos*, como selección, a otro nivel (Watkins 2000, 47). Así como hay (1) una faceta de división, de discernimiento, de crítica, la misma acción, el mismo movimiento, se puede ver de cara a (2) un proceso de unificación; el movimiento (2) es un movimiento en el que se escoge, de entre un grupo A y de entre un grupo B, para unir las dos selecciones en un nuevo grupo C. Ambas facetas, tanto la división como unión, subyacen como estructura de las múltiples significaciones de la raíz *leg-, significaciones cuyo sentido, quizá a la luz de lo anterior, se pueda comprender más claramente: dividir, unir, dar cuenta de, dar razón de, emitir un discurso, escoger palabras, etc.

3.4.2. *Αναλογία y καταλογία*

Si existía para los griegos la contraposición entre verbos como *ἀναβαίνω* y *καταβαίνω*, ¿no habrá también la posibilidad de que existiera, para ellos, una contraposición entre *ἀναλογία* y *καταλογία*? Aunque no se encuentran registros de la palabra *καταλογία*, sí existen muchas palabras similares para denotar acciones afines —*καταλογέω*, *κατηλογέω*, *καταλέγω*, *καταλογίζομαι*—, el lugar o el sujeto de dichas acciones —*καταλογεῖον*, *καταλογεύς*— o el resultado de dichas acciones —*καταλογή*, *κατάλογος*— (Crane with Tufts University 2015). Sin embargo, al margen de la existencia o no de la *καταλογία* para los griegos⁸³, se propone aquí el concepto de «*katalogía*» y de lo «*katalógico*» para hacer referencia tanto a la *dirección* descendente de un movimiento como a la *perspectiva* desde la que la razón parte de lo uno buscando y acentuando lo múltiple. Por contraposición, la *ἀναλογία* hace

⁸³ Otros autores hablan de la *katalogía* para describir una contraposición —histórica o hipotética— a la analogía, de manera que, como aquí se propone, la primera describa movimientos que —metafórica o literalmente— parten de lo alto hacia lo bajo, mientras que la segunda describa los movimientos de abajo hacia arriba (Sayés 2005, 345).

referencia tanto a la *dirección* ascendente de un movimiento como a la *perspectiva* desde la que la razón parte de lo múltiple buscando y acentuando lo uno.

Así, ambas nociones se refieren a la estructura señalada por $\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$, que incluye tanto a lo uno como a lo múltiple, pero acentuando las dos *direccionalidades* —la primera descendente y la segunda ascendente—, y las dos *perspectivas* —la primera acentuando los pasos por los que se llega al resultado, la segunda acentuando el resultado del proceso como un todo— aquí descritas.

3.4.3. *Conclusión del excursus*

El objetivo de todo este *excursus* etimológico no es sino caracterizar el dinamismo estructural de las posturas A y B antes descritas. Así, lo katalógico y lo señalan una preferencia por uno u otro movimiento de la mente humana, uno más inclinado a la deducción descendente y otro más inclinado hacia la inducción ascendente. Una pequeña síntesis del perfil de las dos posturas, A y B, que se vienen tratando en este capítulo, es la siguiente:

Postura A	Postura B
Primacía general de las explicaciones sobrenaturales, mágicas, ideales o espirituales	Primacía general de las explicaciones naturales y materiales
Tendencia filosófica al idealismo, al platonismo y el neo-platonismo	Tendencia filosófica al cientificismo y al aristotelismo
Acento de los trascendentales puesto en el Bien	Acento de los trascendentales puesto en el Ser
Postura cultural más oriental	Postura cultural más occidental
Describe un movimiento KATALÓGICO de la mente	Describe un movimiento ANALÓGICO de la mente

De cara al presente trabajo, la relevancia de lo anterior resulta manifiesta porque abre un nuevo matiz respecto a la denominación del modo como la mente concibe las relaciones de lo diverso con lo uno, cuando lo diverso es la relación Creador-creatura y cuando lo que se predica es un atributo divino. Pero además, las posturas A y B (y la direccionalidad katalógica o analógica del movimiento de la mente cuando compara lo diverso en relación

con lo uno) pueden caracterizar también los dos movimientos del intelecto humano cuando hace teología y cuando hace filosofía.

3.5. Síntesis sobre la analogía, la fe y la razón

El capítulo 2 había cerrado con una síntesis de la analogía en los casos tematizantes del *Comentario*. Este capítulo abrió señalando no solamente cómo puede haber o predicarse la analogía entre dos cualesquiera, sino que describe cómo se da y se predica, con verdad, de Dios y las creaturas.

Como luego se vio en el caso 7, es posible enfocarse en Dios o en las creaturas en tanto que ambos representan posibles puntos de partida para dos movimientos del entendimiento, A y B. Dichos movimientos se hallan presentes en el pensamiento Medieval, y quedaron caracterizados, A y B, como lo «katalógico» y lo «analógico»; ambos conceptos, derivados de alguna manera a partir del análisis histórico y etimológico de la voz griega *ἀναλογία*, permitieron caracterizar más propiamente a los movimientos, develando en cada uno una direccionalidad y una perspectiva particulares: en el movimiento katalógico (A), el entendimiento tiene una direccionalidad descendente que parte de lo uno hacia lo múltiple, pero también una perspectiva que acentúa la visión de cada uno de los múltiples individuos, resaltando sobre todo las etapas del proceso que se lleva a cabo; en el movimiento analógico (B), el entendimiento tiene una direccionalidad ascendente que parte de lo múltiple hacia lo uno, pero también una perspectiva que acentúa la visión de conjunto, como totalidad, resaltando sobre todo el resultado final al que se llega.

En retrospectiva, es claro que el movimiento analógico y el movimiento katalógico se pueden verificar, respectivamente, en el conocimiento filosófico y en el conocimiento teológico. La filosofía, que parte de un conocimiento alcanzado sin ayuda de la luz divina, es un conocimiento más propiamente analógico, en tanto que tiene acceso preminentemente a lo individual y que luego, por el trabajo de la razón, alcanza la unidad; por contraste, la teología, que parte de un conocimiento obtenido gracias a la Revelación, es

un conocimiento más propiamente katalógico, en tanto que tiene acceso preeminentemente al conocimiento de lo uno y que luego, por el trabajo de la razón, alcanza el conocimiento de lo múltiple e individual.

Muestra de esta comprensión de los dos saberes se ve, por ejemplo, en la caracterización que hace Tomás en los casos 1-4 revisados antes⁸⁴. En el segundo *sed contra* de dichos casos, Tomás describe cómo filosofía y teología se aproximan al ser de formas distintas: mientras que «todas las cosas, en cuanto convienen en la razón de ente, pertenecen a la metafísica [...], la ciencia divina examina las cosas a través de la razón divina que abarca todas las cosas, ya que todo es por Él y para Él [*omnia, inquantum conveniunt in ratione entis, pertinent ad metaphysicam. Sed divina scientia determinat de rebus per rationem divinam quae omnia complectitur: omnia enim et ab ipso et ad ipsum sunt.*]» (lib. 1 q. 1 a. 2 sc. 1). El asunto queda aún más claro en el *respondeo*: mientras que la teología puede adecuadamente ser considerada una ciencia en tanto que «tiene eficacia por la misma luz de la inspiración divina, permaneciendo única y multiplicada [haciendo] consideración de las diversas cosas [*ista scientia sit altissima et per ipsum lumen inspirationis divinae efficaciam habens, ipsa unica manens, non multiplicata, diversarum rerum considerationem habet*]», la metafísica es ciencia en tanto que «considera todas las cosas en cuanto que son entes, sin descender al conocimiento propio de las cosas morales y naturales [*metaphysica, quae considerat omnia inquantum sunt entia, non descendens ad propriam cognitionem moralium, vel naturalium.*]». Por eso es legítimo decir que, al menos en este texto, la filosofía enfatiza una perspectiva analógica y unitaria, que «no es suficiente para un conocimiento especial de las propias realidades [*non est sufficiens ad specialem rerum cognitionem*]», mientras que la teología acentúa una perspectiva katalógica y de multiplicidad, pues «tiene un conocimiento distinto de todas las cosas [*omnium rerum cognitionem habet distincte*]» (lib. 1 q. 1 a. 2 co) de manera individual.

⁸⁴ Cfr. secc. 2.1.3.

CONCLUSIONES

Al enfrentarse a la complejidad y el rigor conceptual de autores del talante de Santo Tomás de Aquino, cabe admirarse y exclamar, como lo hace Spinoza al final de su *Ética demostrada según el orden geométrico*, que «todo lo excelso es tan difícil como raro» (Spinoza 2000). No es fácil encontrar gigantes como el Aquinate; y sin embargo sí son muchos los que, al encontrarse con él, se esfuerzan al máximo para dar razón de dichos edificios del pensamiento. Tristemente, pasa con mucha frecuencia que esos esfuerzos yerran y surgen incontables puntos de discusión, aún con intelectuales de mucho recorrido; y si eso es así con los grandes, sin duda pasa con mucha mayor frecuencia en los escritos de quienes —como es el caso del autor de este texto— se encuentran solamente al inicio de su búsqueda por la verdad. La dificultad, no obstante, no es una excusa válida, como lo quisiera quien busca, pusilánime, pretextos para evitar la tarea; antes bien, se erige como un reto apasionante para quien, reconociéndose en una situación análoga a la del infante que recién aprende a caminar, se da cuenta de que todos los grandes corredores tuvieron alguna vez que cometer la locura de ese primer paso, aún a riesgo de caer. Y, como sucede usualmente en filosofía, el primer paso aquí es, y ha sido desde el comienzo, una pregunta: ¿sirve la analogía como puente entre fe y razón en el *Comentario* de Santo Tomás?

Lo primero que se evidencia en el *Comentario*, específicamente en aquellos pasajes que tematizan explícitamente la analogía —aunque de manera indirecta— es que la analogía es, ante todo, una forma de caracterizar relaciones en las que, de diversos modos, convergen lo uno y lo múltiple. La descripción formal-estructural de la analogía en general, en tanto que puede ser aplicada a dos cosas cualesquiera, revela que la analogía tiene una dimensión unitriz, por la que la analogía se opone al equivocismo y resalta los vínculos existentes entre los dos analogados, y que también tiene una dimensión separatriz, por la que la analogía se opone al univocismo y se resaltan las diferencias que hay entre los dos analogados⁸⁵.

⁸⁵ Cfr. la referencia a Gilson (1981, 103) y a Mondin (1975, 109) en la secc. 3.1, p. 72.

Las luces que el análisis de los casos tematizantes brindan permiten, a su vez, comprender esa analogía en general —en tanto que puede relacionar lo uno y lo diverso—, desde la perspectiva del ser o de la prediación o de ambos. En la primera, un concepto nombra varias cosas según un antes y un después y tiene referente propio en el ser de una sola cosa real; en la segunda, un concepto nombra y significa algo uno, y eso uno no tiene referente propio en ningún ser (al menos de manera inmediata); finalmente, la tercera analogía se da cuando un concepto nombra y significa varias cosas y tiene referente propio en el ser de cada una de las cosas de las que se predica, de manera diversa, según razón de una perfección mayor o menor.

En cuanto a lo primero —desde la perspectiva del ser—, la analogía se puede referir a dos cosas cualesquiera, por un lado, y por otro, a Dios y a la creatura. Ello puede darse principalmente de dos formas: o como analogía entre dos que convergen en un tercero, o entre dos que convergen en tanto que uno participa del ser del otro y lo imita; esta imitación puede ser, a su vez, de manera perfecta (según especie y según el signo de la especie) o de manera imperfecta (según el signo de la especie). Ciñéndose a la terminología del mismo *Comentario*, la primera forma de analogía es llamada aquí la *analogía según el antes y el después*, haciendo eco a la famosa expresión de Aristóteles en la *Metafísica*⁸⁶, y la segunda es llamada *analogía por imitación*. Mientras que en la primera, al convenir los dos analogados en un tercero, ambos pertenecen a un género, en la segunda forma, un analogado participa del ser y la razón de ser del otro.

No obstante, la analogía aparece en los casos tematizantes no solamente como una doctrina general sin más, sino que aparece una y otra vez en pasajes en los que Tomás se está preguntando acerca de diversas perspectivas y modalidades por las cuales hay analogía entre Dios y el mundo, y de manera especial, acerca del tipo de convergencia que hay en los atributos que se predicán tanto del Creador como de las creaturas. En ese sentido, los casos tematizantes sugieren que dicha analogía se da no como una analogía según el antes y el después sino como una analogía de imitación. En tanto que el ser de la creatura es un ser que se recibe de manera participada del *ipsum esse subsistens* que es Dios, la creatura imita

⁸⁶ Cfr. secc. 2.1.2, esp. p. 37.

al Creador de manera imperfecta (solamente según el signo de la especie). Esta analogía se dice tanto según el ser como según el concepto, es decir, es un tipo de analogía en la que el referente primario no es solamente el ser de uno de los analogados, pero tampoco ninguno de ellos; aquí, el referente propio de la analogía el ser de cada una de las cosas que se predica, «pero diferente según razón de una mayor o menor perfección» (lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad. 1). Este es el fundamento de la analogía entre Dios y las creaturas y, por tanto, de la analogía que permite predicar nombres de Dios y de las creaturas. En otras palabras; la analogía está no solamente como base de la relación entre Dios y las creaturas, sino que es esa misma analogía la que legitima que un mismo nombre pueda predicarse, aunque de diverso modo, de Dios y de las creaturas y que en ambos casos tenga una legítima pretensión de verdad.

Una mirada al caso 7 (lib. 1 d.2 q.1 a.3 co) muestra cómo la analogía permite comprender los atributos —que se predicán tanto de Dios como de las creaturas— de dos maneras. Mientras que una primera postura comprende los atributos propiamente como perfecciones que están realmente en Dios, una segunda postura comprende los atributos propiamente como cualidades de las creaturas. Tomás descubre que ambas posturas no son antagónicas, como podría parecer, sino que ambas tienen verdad, aunque de modo diverso. En el fondo, la primera postura —marcando una postura A— comprenden los atributos desde la perspectiva que les brinda el conocimiento que parte de Dios, mientras que los segundos lo hacen desde la perspectiva —postura B— que les brinda el conocimiento que parte de las creaturas.

La revisión de algunos autores permitió evidenciar que ambas posturas, A y B, están presentes en el Medioevo de diversos modos, sea desde una perspectiva específicamente metafísica (Gilson 1981; Aertsen 2000), desde una perspectiva epistemológica (Lobato, Segura, and Forment 1994), desde una perspectiva teológica (Ghellinck 1911) o desde perspectivas más panorámicas del Medioevo en general (Pieper 1979; Guerrero 2002; Giralt 2011; Engels 2006). Otra perspectiva se encuentra en el diálogo entre la patrística y la filosofía griega (Ratzinger 1982; Fernández 1979) y en la convicción de los Padres de que el Dios revelado, el Dios al que se accede gracias a la fe, es el mismo Dios que subsiste

como fundamento metafísico de cuanto existe y al que se puede acceder gracias al conocimiento filosófico. Dicha convicción se mantuvo en todo el Medioevo, y está presente también en el *Proemium* del *Comentario*, donde Tomás identifica a la teología y a la filosofía como dos movimientos que permiten conocer a Dios. Sin embargo, aún cuando convergen en Dios como su objeto, filosofía y teología difieren en tanto que parten de puntos diversos, y en ese sentido, se pueden describir también a partir de las dos posturas que se vienen señalando; mientras que la teología parte del conocimiento que le llega revelado por Dios (A), la filosofía parte de la sola contemplación de las creaturas (B).

Uno y otro movimiento, el que da primacía a Dios (A) y el que da primacía a las creaturas (B) como fuente, se pueden caracterizar como movimientos katalógicos y analógicos⁸⁷; el primero como un movimiento katalógico y el segundo como un movimiento analógico. Los dos conceptos son útiles por cuanto permiten resaltar las direccionalidades y las perspectivas que priman en uno y otro movimiento del entendimiento: el conocimiento katalógico desciende de lo uno hacia lo múltiple desde una perspectiva que acentúa la visión de cada múltiple de manera individual, y resulta por ello, adecuado para caracterizar el movimiento de la teología a partir de la fe; el conocimiento analógico asciende de lo múltiple a lo uno desde una perspectiva que acentúa la visión de conjunto, de unidad, y por ello resulta adecuado para caracterizar el movimiento de la filosofía a partir de la razón.

Ahora, habiendo hecho el recorrido que hasta aquí se ha descrito, es importante recapitular y centrar la mirada en la pregunta central de este trabajo: ¿es la analogía un puente entre fe y razón? El *Proemium*⁸⁸ comprende la fe y la razón como los puntos de partida de dos formas de conocimiento; el conocimiento teológico y el conocimiento filosófico. Las dos formas de conocimiento, a su vez, han sido descritas desde la función dinámica de la analogía⁸⁹, desde la cual se resalta la direccionalidad y la perspectiva de los dos movimientos del entendimiento: el conocimiento teológico (que parte de la fe) es eminentemente katalógico, mientras que el conocimiento filosófico (que parte de la sola razón) es eminentemente analógico. Desde la función dinámica de la analogía, ambos

⁸⁷ Ambos conceptos, katalogía y analogía, derivados de una revisión etimológica de ἀναλογία (cfr. secc. 3.4)

⁸⁸ Cfr. secc. 3.3.

⁸⁹ Cfr. secc. 3.4.2.

movimientos se distinguen por su direccionalidad y perspectiva; sin embargo, desde la función estructural de la analogía, ambos ven tanto lo uno como lo múltiple sin anularlo – son capaces de unir y separar a la vez. Esto último no sucedería desde una perspectiva univocista, que elimina lo múltiple, o desde una perspectiva equivocista, que elimina lo uno.

La presencia de las dos funciones de la analogía en todo ello es lo que permite, finalmente, reconocer que la analogía sí es puente entre fe y razón, pues solamente el entendimiento analógico es capaz de 1) considerar lo uno y lo múltiple sin que uno u otro se anule, para también 2) moverse de lo uno a lo múltiple o de lo múltiple a lo uno. En otras palabras; aunque el entendimiento humano es capaz del λόγος y de considerar, por ello, tanto lo uno como lo múltiple⁹⁰, no es capaz de moverse de lo uno a lo múltiple (como lo exige la teología) ni de moverse de lo múltiple a lo uno (como lo exige la filosofía) si es que se cierra a la analogía y se limita a posturas univocistas o equivocistas. Solamente cuando se abre a la posibilidad de la analogía, el entendimiento se hace capaz de ver no la exclusión sino la simultaneidad y la co-existencia entre lo uno ni lo múltiple; y esta condición es fundamental para que pueda darse 1) el movimiento katalógico de la teología desde la fe, 2) el movimiento analógico de la filosofía desde la sola razón y 3) la coexistencia, en un mismo entendimiento, del conocimiento a partir de la fe y el conocimiento a partir de la razón. Ejemplo claro de un tal entendimiento analógico, que se abre a la simultaneidad de lo uno y lo múltiple y que permite, por ello, tanto el conocimiento teológico como el conocimiento filosófico, se encuentra en la forma como el Aquinate, en el caso 7, resuelve la aparente contradicción entre las dos formas —una más propiamente filosófica y otra más propiamente teológica— de comprender los nombres divinos.

* * *

Reflexionar acerca de la analogía en el *Comentario a las Sentencias* exige el diálogo con un sinúmero de autores y la inspección de múltiples escenarios filosóficos y teológicos. Algunas preguntas que quedan abiertas para seguir profundizando acerca del lugar de la

⁹⁰ Cfr. secc. 3.4.1.2.

analogía dentro del pensamiento de Santo Tomás, o acerca de otros asuntos de alguna manera vinculados, se presentan a continuación. Estas, como tantas otras preguntas, no son más que retos aguardando a pensadores que se lancen a dar el primer paso:

Primero. Como ya se mencionó, en su libro *St. Thomas Aquinas' Philosophy in the Commentary to the Sentences*, Battista Mondin propone comprender la analogía no solamente a partir de sus 75 menciones explícitas⁹¹, sino también en diálogo con lo que podríamos llamar *tematizaciones no explícitas*, es decir, con pasajes en los que se tematiza la analogía pero utilizando nombres distintos (Mondin 1975, 106–108). ¿Qué criterios se pueden utilizar para determinar si esos otros pasajes están, efectivamente, tematizando la analogía? Y, una vez seleccionados, ¿se mantendría lo que hasta aquí se ha hallado acerca de la analogía?

Segundo. La creación *ex nihilo* que describe la creación del mundo por parte del Creador, así como la relación de dependencia ontológica que allí se gesta, es el fundamento del vínculo entre el *esse ipse subsistens* y el *esse participans* (lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co), y por tanto, de la analogía de proporcionalidad entre ambos. Sin embargo, según algunos, la comprensión de la *creatio ex nihilo* no ha sido siempre la más feliz (Carroll 2003). ¿Cuál es la auténtica idea de *creatio ex nihilo* en el pensamiento de Tomás? Y, según se responda a lo anterior, ¿es una idea alcanzable por vía filosófica- así como por vía teológica? E incluso, dependiendo de lo que allí se diga, ¿cómo afectaría todo ello a cuanto se ha propuesto aquí acerca de los movimientos analógicos y katalógicos del entendimiento?

Tercero. En la sección 2.1.4.3, se mencionaron varios autores que han puesto en diálogo la analogía del *Comentario a las Sentencias* con la que aparece en otras obras; así, e.g., los trabajos de Jennifer Ashworth acerca de la relación entre la analogía de Tomás y las discusiones de los lógicos del siglo XIII (2007; 1992; 1991). También está el diálogo que abre la obra ya mencionada de Mondin, un diálogo entre la analogía del *Comentario* con la analogía de la que habla Santo Tomás en textos

⁹¹ Cfr. Anexo 3.

tardíos. Especialmente de cara al resto de la obra de Tomás: ¿qué mostraría una comparación entre lo que aquí se ha revisado y lo que en esos otros textos se evidencia? ¿Cambiaron por completo las ideas de Tomás acerca de la analogía? ¿Cambiaron parcialmente? ¿Se mantuvieron? Y en todos los casos, ¿qué podría explicarlo?

Cuarto. Se ha dicho aquí que el *Comentario a las Sentencias* propone ideas acerca de la analogía entre Dios y creatura y que, para hacerlo, antes propone una serie de ideas acerca de la analogía en general. Algunos autores consideran que la analogía, y más específicamente el *razonamiento analógico*, es el fundamento para la formación de conceptos y, por tanto, para todo proceso cognitivo (Hofstadter and Sander 2013). ¿Podría la analogía del *Comentario* aportar en algo a dichas posturas? ¿Cómo podrían dialogar dichas posturas con las perspectivas metafísicas y predicativas de la analogía que Tomás sugiere en el *Comentario*?

Quinto. Según varios pensadores, una característica fundamental del cristianismo es su capacidad para resolver paradojas por vía de síntesis (Ratzinger 1982; de Lubac 1987, 13; Chesterton 2012, 76). Esto implica, de alguna forma, que el cristianismo tiene una capacidad muy particular para entablar diálogos entre posturas muy diversas, así como para servir de facilitador entre dichas posturas. ¿Cómo podría la analogía —sea la analogía en general o la analogía entre Dios y creaturas— aportar en escenarios de este tipo? ¿En el diálogo ecuménico⁹²? ¿En el diálogo con otras religiones? ¿En el diálogo con posturas secularistas o con el ateísmo militante?

* * *

Uno de los signos de nuestro tiempo es la frecuentísima contraposición de lo que, en el fondo, no son más que falsas antinomias; quizá muchos de los conflictos contemporáneos se podrían resolver si se plantearan formas novedosas en las que lo uno y lo múltiple

⁹² Cabe aclarar que una de las grandes discusiones entre el catolicismo y el protestantismo radica, entre otras cosas, en sus diversas maneras de comprender la analogía entre Dios y creatura (Söhngen 1992, 996 ss.).

podieran confluír y coexistir, enriqueciendo matices y evitando los dos extremos viciosos que se dan por sobre-simplificaciones de cara a la unidad homogénea o a la equivocidad radical. En ese sentido, es urgente abrir nuevos modos de comprensión que puedan distinguir y unir a la vez y que consideren el enorme potencial que tiene la síntesis analógica como camino de reconciliación (Figari 2002; 1985).

A la luz de todo cuanto se ha revisado, si además de esclarecer la analogía en el pensamiento de Tomás, lo que aquí se ha propuesto puede contribuir, aunque de manera tímida e incipiente, con el planteamiento de estructuras, razonamientos y recursos que sirvan en pro de la reconciliación, este texto habrá servido su propósito.

ANEXOS

Anexo 1: las 301 apariciones de *analog** en la obra de Santo Tomás

Resultado de los 301 casos⁹³ hallados en la obra de Santo Tomás, ordenados de la misma forma en que aparecen en los resultados de la búsqueda en el *Index Thomisticus*.

Casos	Nombre del texto	Total de casos (apariciones de <i>analog*</i>)
1-75	Scriptum Super Sententiis	75 casos
76-83	Contra Gentiles	8 casos
84-111	Summa Theologiae	28 casos
112-141	De Veritate	29 casos
142-150	De Potentia	9 casos
151-153	Quaestiones de anima	3 casos
154	De Spiritualibus Creaturis	1 caso
155-157	De Malo	3 casos
158-167	De Principiis Naturae	10 casos
168	De Substantiis Separatis	1 caso
169	Compendium theologiae	1 caso
170	De 30 articulis	1 caso
171	Sentencia De Anima	1 caso
172-179	In Physic.	8 casos
180	Super Meteora	1 caso
181-204	Sententia Metaphysicae	24 casos
205-207	Expositio Peryermeneias	3 casos
208-221	Expositio Posteriorum Analyticorum	14 casos
222-232	Sententia Ethic.	11 casos
233-238	In De Caelo	6 casos
239-241	Tabula Ethic.	3 casos
242-245	Super De Trinitate	4 casos
246	Super De Causis	1 caso
247-248	Catena	2 casos
249	Super Io.	1 caso
250-254	Priora Super De Trinitate	5 casos
255	Primae redactiones Summae contra Gentiles	1 caso
256-257	De immortalitate animae	2 casos
258	De falaciis	1 caso
259	Thomas de Sutton (?) De instantibus	1 caso
260-261	Thomas de Sutton (?) Natura accidentis	2 casos
262-266	Thomas de Sutton (?) Natura generis	5 casos

⁹³ También se muestran aquí los casos 259-301 que, a pesar de atribuirse a otros autores, son incluidos en los resultados de la búsqueda en el *Index*.

267-269	Thomas de Sutton (?) De principio individuatonis	3 casos
270-283	Ignotus auctor, Summa totius Logicae Aristotelis	14 casos
284	Nicolaus de Crotone, De Fide Trinitatis	1 caso
285-287	Helvicus Theutonicus, De dilectione Dei et proximi	3 casos
288-289	Petrus de Alvernia, In De Caelo et mundo Continuatio	2 casos
290-291	Petrus de Alvernia, In Politic. Continuatio	2 casos
292	Cajetanus, In Perihermeneias continuatio	1 caso
293-294	Ignotus auctor, Super Meteora continuatio	2 casos
295-297	Ignotus auctor, In De generatione gontinuatio	3 casos
298-299	Petrus Johannis Olivi, In Gen.	2 casos
300	Nicolaus de Gorran, In VII epistolas canonicas	1 caso
301	Hugo de S. Caro (?), Super Apocalypsium "Vidit Jacob"	1 caso

Anexo 2: convenciones para los pasajes dentro del *Comentario a las Sentencias*

Se ofrecen a continuación las convenciones que utiliza el *Index Thomisticus* —y que se usan también en el presente texto— para ubicar pasajes dentro del *Comentario a las Sentencias*:

Nombre de la Sección (castellano)	Nombre de la Sección (latín - nominativo)	Convenciones del <i>Index</i>
libro	<i>liber</i>	Lib.
distinción	<i>distinctio</i>	d.
cuestión	<i>quaestio</i>	q.
artículo	<i>articulus</i>	a.
sub-cuestión	<i>quaestiuncula</i>	qc.
argumentos (llamados <i>objecciones</i> en la edición de Cruz)	<i>argumentum (Sg)</i> <i>argumenta (Pl)</i>	arg.
en contra	<i>sed contra</i>	sc.
solución	<i>respondeo</i>	co.
contra-argumentos (llamados <i>respuestas</i> en la edición de Cruz)	<i>ad argumentum (Sg)</i> <i>ad argumenta (Pl)</i>	ad.
exposición	<i>expositio</i>	expos.

Así, por ejemplo, la cita «lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad. 3⁹⁴» hace referencia a un pasaje dentro del libro I, dentro de la distinción 29, cuestión 1, artículo 2, sub-cuestión 1, específicamente en el contra-argumento (respuesta) al argumento (objeción) no. 3.

⁹⁴ La cita completa sería «*In I Sent.* d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad. 3» o «*Super Sent.* I d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad. 3». Sin embargo, puesto que todas las citas de este texto se refieren al *Comentario* —excepto donde se señale lo contrario—, se citarán los pasajes como en el ejemplo de arriba.

Anexo 3: los 75 casos de *analog** en el *Comentario a las Sentencias*

Resultado de los 75 casos hallados en el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo (Scriptum Super Sententiis)* de Santo Tomás, ordenados de la misma manera en que aparecen en los resultados de la búsqueda del *Index Thomisticus*. La versión latina de este anexo es del *Index Thomisticus (Corpus Thomisticum 2005)* y la versión castellana es de la traducción de Cruz para Eunsa (2002-2013).

Caso No.	Lugar en <i>Super Sent.</i>	Cita latina (original)	Cita castellana (traducción)
1	Lib. 1 q. 1 a. 2 arg. 2.	Item, una scientia est unius generis subjecti, sicut dicit philosophus. Sed Deus et creatura, de quibus in divina doctrina tractatur, non reducuntur in unum genus, neque univoce neque analogice . Ergo divina scientia non est una. [...]4	Una ciencia requiere un solo género de sujeto. Dios y las creaturas no se reducen a un género (ni unívoco ni analógico). Por tanto, la teol no es una sola.
2		[...]3 Probatio mediae. Quaecumque conveniunt in uno genere univoce vel analogice , participant aliquid idem, vel secundum prius et posterius, sicut substantia et accidens rationem entis, vel aequaliter, sicut equus et bos rationem animalis. Sed Deus et creatura non participant aliquid idem, quia illud esset simplicius et prius utroque. [...]1	Prueba de la menor. Todas las cosas que convienen en un solo género univoca o analógicamente , participan de algo idéntico, o según lo anterior y lo posterior —como la sustancia y el accidente participan de la noción de ente— o en pie de igualdad —como el caballo y el buey participan de la noción de animal—. Es así que Dios y la criatura no participan de algo idéntico, ya que este algo sería más simple y anterior a ambos. Luego de ningún modo se reducen a un mismo género.
3	Super Sent., lib. 1 q. 1 a. 2 ad 2.	Ad secundum dicendum, quod creator et creatura reducuntur in unum, non communitate univocationis sed analogiae . Talis autem communitas potest esse dupliciter. [...]1	Creador y creatura se reducen a una sola unidad, no por la comunidad de la univocidad, sino de la analogía
4		[...]1 Talis autem communitas potest esse dupliciter. Aut ex eo quod aliqua participant aliquid unum secundum prius et posterius, sicut potentia et actus rationem entis, et similiter substantia et accidens; aut ex eo quod unum esse et rationem ab altero recipit, et talis est analogia creaturae ad creatorem: creatura enim non habet esse nisi secundum quod a primo ente descendit: unde nec	Esa comunidad puede ser de dos modos: o porque algunas cosas participan de algo único según lo anterior y lo posterior, como la potencia y el acto participan de la razón de ente, y lo mismo sucede con la sustancia y el accidente; o porque uno recibe del otro el ser y la razón de ser y ésta es la analogía de la criatura al Creador: en efecto, la criatura solamente tiene el ser, en cuanto que desciende del ente primero; por lo que es sólo nombrada ente en cuanto que imita al ente

		nominatur ens nisi in quantum ens primum imitatur; et similiter est de sapientia et de omnibus aliis quae de creatura dicuntur.	primero. Semejantemente sucede con la sabiduría y con todas las demás cosas que se dicen de las criaturas.
5	Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 2 co.	[...]-3 Sic ergo dicendum est, quod in Deo est sapientia, bonitas, et huiusmodi, quorum quodlibet est ipsa divina essentia, et ita omnia sunt unum re. Et quia unumquodque eorum est in Deo secundum sui verissimam rationem, et ratio sapientiae non est ratio bonitatis, in quantum huiusmodi, relinquitur quod sunt diversa ratione, non tantum ex parte ipsius ratiocinantis sed ex proprietate ipsius rei: et inde est quod ipse non est causa rerum omnino aequivoca, cum secundum formam suam producat effectus similes, non univoce, sed analogice ; sicut a sua sapientia derivatur omnis sapientia, et ita de aliis attributis, secundum doctrinam Dionysii. Unde ipse est exemplaris forma rerum, non tantum quantum ad ea quae sunt in sapientia sua, scilicet secundum rationes ideales, sed etiam quantum ad ea quae sunt in natura sua, scilicet attributa. [...]-2	Hay que decir que en Dios está la sabiduría, la bondad y semejantes; y cualquiera de ellas es la misma esencia divina, y así, todas son realmente una sola cosa. Y dado que cada una de ellas está en Dios según su razón de ser más verdadera, aisendo así que la razón de sabiduría no es la razón de bondad, en cuanto tales, queda que son por diversa razón, no solo por parte de quien iensa esto, sino también por lo que es propio de la cosa misma; de ahí sucede que Él no es causa de las cosas totalmente equívocas, puesto que, por su forma, produce efectos semejantes, no de modo unívoco, sino análogo : como toda sabiduría deriva de su sabiduría, y así de los demás atributos, según la doctrina de Dionisio (<i>De div. nom.</i> , 7). Por lo tanto, Él es la forma ejemplar de las cosas, no sólo resect a las que están en su sabiduría, a saber, por las razones ideales ejemplares, sino también respecto a las cosas que se encuentran en su naturaleza, a saber, los atributos.
6	Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 s.c. 3.	[...]-1 Sed ea quae praedicantur de pluribus secundum rationes omnino diversas, aequivoco praedicantur. Ergo aliquo modo ratio sapientiae, secundum quod de Deo dicitur et de creaturis, est una, non quidem per univocationem, sed per analogiam : et similiter est de aliis. Sed ratio sapientiae, secundum quod de creaturis dicitur non est eadem ratio cum ratione bonitatis et potentiae. [...]-1	Así mismo, la sabiduría no se predica de modo equivoco de Dios y de la creatura; de otro modo, la sabiduría creada no conduciría al conocimiento de la sabiduría increada; [...] Es así que las cosas que se predicán de muchos sujetos por razones completamente diversas, se predicán equívocamente. Luego, de algún modo, la razón de sabiduría, en cuanto se predica de Dios y de las criaturas, es una, pero no por univocidad, sino por analogía ; y lo mismo puede decirse de los demás atributos. Ahora bien, la razón de sabiduría en cuanto se dice de las criaturas, no se identifica con las razones de bondad y de potencia.
7	Super Sent., lib. 1 d. 2 q. 1 a. 3 co.	[...]-35 Item quantum ad unitatem; quae enim in creaturis diversa sunt, in Deo sunt unum. Et quia in illo uno habet omnia, ideo secundum illud unum causat omnia, cognoscit omnia et omnia sibi per analogiam simulantur. Secundum ergo hanc opinionem, conceptiones quas intellectus noster ex nominibus attributorum concipit, sunt vere similitudines rei, quae Deus est,	Tercero, en cuanto a la <i>unidad</i> ; en efecto, en las criaturas son diversas, en Dios son una sola cosa. Y dado que en esa única realidad Dios tiene todas las cosas, por ello, conforme a esa única realidad causa todas las cosas, conoce todas las cosas, y todas las cosas se le asemejan por analogía . Por consiguiente, según esta opinión, las concepciones que nuestro entendimiento engendra de los nombres de los atributos, son verdaderamente semejanzas de la realidad que es Dios, aunque

		quamvis deficientes et non plenae, sicut est de aliis rebus quae Deo simulantur. [...] -25	dichas concepciones sean deficientes y no plenas, como sucede con las otras cosas que se asemejan a Dios.
8	Super Sent., lib. 1 d. 3 q. 1 a. 3 co.	Respondeo dicendum, quod, cum creatura exemplariter procedat a Deo sicut a causa quodammodo simili secundum analogiam , eo scilicet quod quaelibet creatura eum imitatur secundum possibilitatem naturae suae, ex creaturis potest in Deum deveniri tribus illis modis quibus dictum est, scilicet per causalitatem, remotionem, eminentiam. Ad hoc autem quod aliquis ex creaturis in Deum deveniat, duo requiruntur: scilicet quod ipsum Deum possit aliquo modo capere, et ideo brutis non convenit talis processus cognitionis; secundo requiritur quod cognitio divina in eis incipiat a creaturis et terminetur ad creatorem; et ideo Angelis non convenit Deum cognoscere per creaturas, neque beatis hominibus, qui a creatoris cognitione procedunt in creaturas. [...] -1	Como la criatura procede ejemplarmente de Dios como de una causa que en cierto modo es semejante según la analogía —en cuanto que cualquier criatura lo imita conforme a la posibilidad de su naturaleza—, partiendo de las criaturas es posible que el hombre llegue a Dios mediante aquellos tres modos ya expuestos; por vía de causalidad, de remoción y de eminencia. Ahora bien, para que uno, partiendo de las criaturas, llegue a Dios, se requieren dos cosas: primero, que pueda captar, de algún modo, al mismo Dios y, por eso, este proceso de conocimiento no es apropiado a los brutos; segundo, se requiere que el conocimiento de Dios tenga su comienzo en las criaturas y tenga su término en el Creador; por eso, no es apropiado a los ángeles el conocer a Dios mediante las criaturas, ni a los bienaventurados, quienes tienen el proceso inverso al nuestro: proceden del conocimiento de Dios hasta llegar a las criaturas. Este proceso de las criaturas a Dios es el apropiado a los hombres, según nuestro estado itinerante, ya sean buenos o malos.
9	Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 1 a. 2 co.	[...] -7 Non aequivoce, cum effectus et causa aliquo modo conveniant in nomine et ratione secundum prius et posterius; sicut Deus sua sapientia facit nos sapientes, ita tamen quod sapientia nostra semper deficit a ratione sapientiae suae, sicut accidens a ratione entis, secundum quod est in substantia. Unde est tertius modus causae agentis analogice . Unde patet quod divinum esse producit esse creaturae in similitudine sui imperfecta: et ideo esse divinum dicitur esse omnium rerum, a quo omne esse creatum effective et exemplariter manat.	Dios no obra de ninguno de estos modos. No de modo unívoco, porque nada conviene con Él mismo de un modo unívoco. No de modo equívoco, porque el efecto y la causa, en un cierto modo, convienen en el nombre y en la razón, según un antes y un después; como Dios nos hace sabios con su sabiduría, pero de manera que nuestra sabiduría siempre está alejada de la razón de ser de su sabiduría, como el accidente respecto a la razón de ente, en cuanto que está en la sustancia. Por consiguiente, hay un tercer modo de causa agente: el modo análogo . Por lo cual, está claro que el ser divino produce el ser de la criatura en una semejanza imperfecta de sí; y, en este sentido, se dice que el ser divino es el ser de todas las cosas; de Él emana de manera eficiente y ejemplar todo ser creado.
10	Super Sent., lib. 1 d. 8 q. 4 a. 2 ad 1.	[...] -1 Unde illa est divisio entis creati. Si tamen non fieret in hoc vis, largo modo potest dici substantia, quae tamen intelligitur supra omnem substantiam creatam, quantum ad id quod est perfectionis in substantia, ut non esse in alio et hujusmodi, et tunc	Dios absolutamente no es accidente, y, a pesar de todo, no puede decirse con toda propiedad que es sustancia; no sólo porque el nombre de sustancia viene de <i>substare</i> [estar debajo], sino también, porque la sustancia designa la esencia que es distinta del ser que tiene.

		est idem in praedicatione et in subjecto, sicut in omnibus quae de Deo praedicantur; et ideo non sequitur quod omne quod est substantia, sit Deus; quia nihil aliud ab ipso recipit praedicationem substantiae sic acceptae, secundum quod dicitur de ipso; et ita propter diversum modum praedicandi non dicitur substantia de Deo et creaturis univoce, sed analogice . Et haec potest esse alia ratio quare Deus non est in aliquo genere, quia scilicet nihil de ipso et de aliis univoce praedicatur.	Por lo que ella es una división del ente creado; sin embargo, si no se hiciera valer la fuerza de esa razón, en un sentido lato podríamos llamar a Dios sustancia; pero entonces se entiende por encima de toda sustancia creada, es decir, en cuanto a lo que hay de perfección en la sustancia: como, por ejemplo, no estar en otro y cosas semejantes: y entonces se identifica en el predicado y en el sujeto, como sucede en todas las cosas que se predicán de Dios; por lo tanto, no se sigue que todo lo que es sustancia es Dios; porque ninguna otra cosa, fuera de Él, recibe la predicación de la sustancia entendida de ese modo, según que se dice de Él; y, de esta manera, debido al diverso modo de predicar, la sustancia de Dios y de las criaturas no se predica unívocamente, sino analogicamente . Y ésta puede ser otra razón por la que Dios no están en género alguno, a saber, porque nada se predica unívocamente de Él y de las demás cosas.
11	Super Sent., lib. 1 d. 14 q. 1 a. 2 ad 6.	Ad sextum dicendum, quod processio temporalis et aeterna, consideratae secundum respectum procedentis ad principium, a quo est, sunt omnino idem, nedum ejusdem rationis; et ex hac parte non numerantur. Sed consideratae secundum respectum ad id in quod est processio per modum dictum, non sunt ejusdem rationis, scilicet per univocationem, sed analogice ; quia unum est ratio alterius; et ita possunt connumerari: sicut etiam dicimus Deum et hominem duas res.	6. La procesión temporal y la eterna, consideradas según la relación del procedente al principio del que deriva, se identifican totalmente y, aún más, tienen la misma razón de ser; así consideradas, no son numéricamente distintas. Sin embargo, consideradas según la relación que establecen respecto de aquello a lo que va dirigida la procesión, del modo dicho, no tienen la misma razón de ser, esto es no son univocas, sino análogas , porque una es la razón de ser de la otra; y, así, pueden ser connumeradas: como también decimos que Dios y el hombre son dos cosas.
12	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 arg. 3.	Praeterea, in omnibus participationibus divinae bonitatis est communitas in nomine et in ratione cujusdam analogiae inter perfectionem participatam a creatura et principium communicationis in Deo, sicut se habet bonitas creaturae cum bonitate increata. Sed secundum Dionysium, sicut Deus dicitur sapiens in quantum implet alios sapientia, ita per hoc dicitur aeternus quod est causa aevi et temporis. [...]1	En todas las participaciones de la bondad divina hay comunidad, tanto en razón del nombre, como en razón de cierta analogía entre la perfección participada por la criatura y el principio de comunicación en Dios: al igual que se comporta la bondad de la criatura con la bondad increada. Ahora bien, según Dionisio (<i>De div. nom.</i> , 7, 10), de la misma manera que se dice que Dios es sabio, en cuanto que llena a los demás de sabiduría, así también se dice que es eterno, porque es causa del evo y del tiempo. Luego parece que el evo y el tiempo deben llamarse eternidad.
13	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 2 a. 1 ad 3.	[...]1 Perfectioni autem participatae duplex nomen imponitur. Vel secundum rationem communem perfectionis illius; et tunc nomen est commune et ipsi principio communicanti et omnibus participantibus, secundum analogiam , sicut bonitas, entitas et	La bondad divina es participada en las diversas realidades según modos diversos. Ahora bien, a una perfección participada se le impone un doble nombre. O bien según la razón común de aquella perfección; y, entonces, el nombre es común tanto al mismo principio comunicante, como a todos los que

		hujusmodi. Vel secundum proprium modum quo recipitur vel est in aliqua creatura, ut patet quod cognitio participatur a Deo in omnibus cognoscentibus et hoc nomen sensus imponitur ad significandum cognitionem secundum aliquem modum determinatum habendi ipsam, et propter hoc non est commune omnibus. [...]1	participan conforme a una analogía , como bondad, entidad y semejantes. O bien según el modo propio por el que es recibida o se halla en una criatura, como está claro que el conocimiento se participa de Dios en todos los cognoscentes, y el nombre "sentido" se impone para significar el conocimiento según un modo determinado de tenerlo y, debido a esto, no es común a todos. De modo semejante, la eternidad designa la duración según el modo en el que está en su principio; y por eso a las demás duraciones participadas no se les aplica el nombre de eternidad
14	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 1 co.	[...]8 Unde dico, quod ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est in cognitione intellectus. Sed tamen ratio veritatis per prius invenitur in intellectu quam in re: sicut etiam calidum et frigidum et aliae causae sanitatis sunt causa sanitatis quae est in animali, et tamen animal per prius dicitur sanum et signa sanitatis et causa sanitatis dicuntur sana secundum analogiam ad sanum quod de animali dicitur. Unde dico, quod verum per prius dicitur de veritate intellectus, et de enuntiatione dicitur in quantum est signum illius veritatis; de re autem dicitur, in quantum est causa. [...]14	Por lo tanto, afirmo que el mismo ser de la cosa es la causa de la verdad, en cuanto que está en el conocimiento de la inteligencia. Sin embargo, la razón de verdad se encuentra en el entendimiento antes que en la cosa: como también lo caliente y lo frío otras causas de la salud son la causa de la salud que hay en el animal; y, sin embargo, se dice antes que el animal es sano, y se dice también que los signos y señales de la salud y la causa de la salud son sanos de acuerdo con la analogía a lo sano que hay en el animal. Por lo que afirmo que lo verdadero se dice antes de la verdad del entendimiento, y se dice de la enunciación en cuanto que es signo de esa verdad; en cambio, se dice lo verdadero de la cosa, en cuanto que es su causa.
15	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 arg. 1.	[...]1 Videtur quod omnia sint vera una veritate quae est veritas increata. Sicut enim dictum est in solutione praecedentis articuli, verum dicitur analogice de illis in quibus est veritas, sicut sanitas de omnibus sanis. Sed una est sanitas numero a qua denominatur animal sanum, sicut subjectum ejus, et medicina sana sicut causa ejus, et urina sana sicut signum ejus. [...]1	Parece que todas las cosas son verdaderas debido a una sola verdad: la verdad increada. En efecto —como se ha dicho en la solución del artículo anterior—, lo verdadero se dice analogicamente de aquellas cosas en las cuales está la verdad, como la salud se dice de todas las cosas sanas. Es así que hay numéricamente una sola salud por la que el animal es llamado sano, como sujeto de ella; y la medicina es sana, como causa de la salud; y la orina es sana, como signo de salud. Luego una sola es la verdad por la que todas las cosas son verdaderas.
16	Super Sent., lib. 1 d. 19 q. 5 a. 2 ad 1.	Ad primum igitur dicendum, quod aliquid dicitur secundum analogiam tripliciter: vel secundum intentionem tantum, et non secundum esse; et hoc est quando una intentio refertur ad plura per prius et posterius, quae tamen non habet esse nisi in uno; sicut intentio sanitatis refertur ad animal, urinam et dietam diversimode, secundum prius et	Se dice que una cosa es análoga de [tres] modos: primero, según la intención o concepto solamente, y no según el ser; y esto sucede cuando un concepto se refiere a varias cosas según un antes y un después; y, sin embargo, no tiene el ser más que en una sola cosa; como el concepto de salud se refiere al animal, a la orina y al régimen o dieta, pero de modo diverso, según un antes y un después; pero no según un ser diverso, puesto que el ser de la

		<p>posterius; non tamen secundum diversum esse, quia esse sanitatis non est nisi in animali. Vel secundum esse et non secundum intentionem; et hoc contingit quando plura parificantur in intentione alicujus communis, sed illud commune non habet esse unius rationis in omnibus, sicut omnia corpora parificantur in intentione corporeitatis. [...] -5</p>	<p>salud sólo está en el animal. Segundo, según el ser y no según la intención o concepto; y esto sucede, cuando varias cosas son igualadas en la intención de algo que les es común, pero eso común no tiene un ser que responda a la misma razón en todas las cosas, al igual que todos los cuerpos son igualados en la intención de corporeidad.</p> <p>Por lo que el lógico, que considera sólo las intenciones, dice que el nombre de cuerpo se predica de un modo unívoco de todos los cuerpos; pero el ser de esta naturaleza no responde a la misma razón en los cuerpos corruptibles y en los incorruptibles. No obstante, en lo que se refiere al metafísico y al filósofo de la naturaleza, que consideran las cosas según el ser, ni el nombre de "cuerpo" ni cualquier otro nombre se dice de modo unívoco de los entes corruptibles e incorruptibles, como está claro en el Filósofo, en el libro X de la <i>Metaphysica</i> (texto 5) y en el Comentador.</p>
17		<p>[...] -4 Vel secundum intentionem et secundum esse; et hoc est quando neque parificatur in intentione communi, neque in esse; sicut ens dicitur de substantia et accidente; et de talibus oportet quod natura communis habeat aliquod esse in unoquoque eorum de quibus dicitur, sed differens secundum rationem majoris vel minoris perfectionis. Et similiter dico, quod veritas et bonitas et omnia hujusmodi dicuntur analogice de Deo et creaturis. Unde oportet quod secundum suum esse omnia haec in Deo sint, et in creaturis secundum rationem majoris perfectionis et minoris; ex quo sequitur, cum non possint esse secundum unum esse utrobique, quod sint diversae veritates.</p>	<p>[Y tercero], según el concepto y según el ser; y esto sucede cuando no se igualan ni en un concepto común, ni en el ser: como el ente se predica de la sustancia y del accidente; y en tales categorías, es necesario que la naturaleza común tenga un ser en cada una de las cosas de las que se predica, pero diferente según razón de una mayor o menor perfección. De modo semejante, afirmo que la verdad, la bondad y todo lo similar, se predicán analogicamente de Dios y de las criaturas. Por lo que es preciso que, según su ser, todas estas cosas se encuentren en Dios y en las criaturas según razón de una mayor o menor perfección; de lo que se sigue que son verdades diversas, no pudiendo encontrarse en una y otra parte según un único ser.</p>
18	<p>Super Sent., lib. 1 d. 21 q. 1 a. 1 qc. 2 co.</p>	<p>[...] -5 Vel ipsa persona subsistens distincta paternitate; et sic est vera, et hoc modo probatur et improbatur. Tamen sciendum, quod paternitas non est ejusdem rationis secundum univocationem in Deo et in creaturis, quamvis sit eadem ratio secundum analogiam, quae quidem aliquid habet de identitate rationis, et aliquid de diversitate. Unde etiam si praedicatum sumatur formaliter. [...] -1</p>	<p>O bien, puede entenderse la propia persona subsistente, distinta de la paternidad: y entonces es verdadera, y de este modo se aprueba o se desaprueba. Sin embargo, se debe tener en cuenta que la paternidad no es tomada en sentido unívoco de Dios y en las criaturas, aunque haya una razón idéntica según la analogía; ésta, sin duda, en parte es idéntica y en parte diversa. Por lo tanto, aunque el predicado sea tomado formalmente, sin embargo, de algún modo, puede ser verdadera esta proposición: "Dios solo es</p>

			Padre"; y éste es el mismo modo de hablar con el que Lucas (<i>Lc.</i> , 18, 19) dice: "Nadie es bueno, a no ser Dios solo"
19	Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 2 ad 3.	Ad tertium dicendum, quod sapientia creata magis differt a sapientia increata quantum ad esse, quod consistit in modo habendi; quam floritio prati a risu hominis: sed quantum ad rationem a qua imponitur nomen, magis conveniunt; quia illa ratio est una secundum analogiam , per prius in Deo, per posterius in creaturis existens; et secundum talem rationem significatam in nomine, magis attenditur veritas et proprietates locutionis, quam quantum ad modum significandi, qui datur ex consequenti intelligi per nomen.	La sabiduría creada se diferencia de la sabiduría increada más que la floración de prado respecto a la sonrisa del hombre, en cuanto al ser que consiste en el modo de tener. Pero, en cuanto a la razón por la que se impone el nombre, están más de acuerdo la sabiduría creada y la increada, porque aquella razón es la misma según la analogía , existiendo primariamente en Dios y secundariamente en las criaturas. Y según tal razón significada en el nombre, hay que considerar mejor la verdad y la propiedad de la locución que el modo de significar, el cual es dado para que verdad y propiedad sean consecuentemente conocidas a través del nombre.
20 21 22	Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 2.	Ad secundum dicendum, quod aliter dividitur aequivocum, analogum et univocum. Aequivocum enim dividitur secundum res significatas; univocum vero dividitur secundum differentias; sed analogum dividitur secundum diversos modos. Unde cum ens praedicetur analogice de decem generibus, dividitur in ea secundum diversos modos. Unde unicuique generi debetur proprius modus praedicandi. [...]4	La división de lo análogo , equívoco y unívoco es de modo diverso. En efecto, lo equívoco se divide según las cosas significadas; el unívoco según las diferencias; sin embargo, lo análogo se divide según los modos diversos. De ahí que, como el ente se predica análogamente de los diez géneros, se divide en ellos según diversos modos. Por consiguiente, a cada género se le debe el propio modo de predicación. Ahora bien, dado que en Dios sólo se salvan dos géneros en cuanto a la razón común de género, a saber, la sustancia y la relación; por ello, hay dos modos de predicar respecto a Dios. Por otro lado, todo género se divide unívocamente en las especies contenidas en el género y, por ello, a las especies no se les debe un modo propio de predicación. Por esto precisamente, aunque algunas cosas contenidas en el predicamento de la cualidad se prediquen de Dios según la razón de especie, sin embargo, no presentan un nuevo modo de predicación, aunque ofrezcan una nueva razón de significación. Por otro lado, aunque en Dios sólo haya dos modos de predicación, sin embargo, hay varias o muchas razones de significación, según las cuales pueden multiplicarse los nombres divinos.
23	Super Sent., lib. 1 d. 22 q. 1 a. 3 ad 4.	[...]-1 Quod sic patet. Omnia enim hujusmodi dicuntur de Deo et creaturis non aequivoce, sed secundum unam rationem analogice . Unde cum in creatura ratio sapientiae non sit ratio bonitatis, oportet quod etiam hoc in Deo sit verum. [...]1	Los nombres de los atributos difieren según la razón inteligible: pero no sólo según la inteligibilidad que está en el que razona, sino según la que está en la realidad misma, en la propiedad y la verdad de esa realidad. Y esto es evidente así: todos estos nombres se dicen de Dios y de las criaturas no

			<p>equivocamente, sino análogamente según una sola razón. Por lo tanto, como en la criatura la razón de sabiduría no es la razón de bondad, es necesario que esto sea también verdad en Dios.</p> <p>Pero la diferencia estriba en esto: en Dios se identifican realmente las dos razones, em cambio, en las criaturas se diferencian realmente, y no sólo se diferencian según la razón; cómo es posible que esto sea así se ha explicado antes, en la repuesat a la tercera objeción del artículo precedente</p>
24	Super Sent., lib. 1 d. 24 q. 1 a. 1 ad 4.	Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus et creatura non conveniant in aliquo uno secundum aliquem modum convenientiae, tamen est considerare communitatem analogiae inter Deum et creaturam, secundum quod creaturae imitantur ipsum prout possunt. Unde aliquo modo potest connumerari aliis rebus, ut dicatur, quod Deus et Angelus sunt duae res, non tamen simpliciter et proprie, sicut creaturae ad invicem connumerantur, quae univoce in aliquo uno conveniunt. [...] -1	Aunque Dios y la criatura no convengan en algún "uno" según un modo de conveniencia; sin embargo, hay que considerar la comunidad de analogía entre Dios y la criatura, en cuanto que las criaturas lo imitan en la medida que pueden. Por lo tanto, de algún modo es posible que Dios sea contado untamente con las demás realidades, hasta el punto que se diga que Dios y ángel son dos realidades, pero no lo son absoluta y propiamente, como las criaturas se enumeran unas con otras recíprocamente, las cuales convienen unívocamente en algo uno. De esto no se sigue que Dios sea parte de algo, o que Dios y el ángel sean algo mayor que Dios; pero sí que son realidades diversas.
25 26 27	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 arg. 3.	Item, si non dicitur univoce, aut dicitur aequivoce aut analogice . Sed non aequivoce, quia omnia quae in definitione ponuntur, non aequivoce dicuntur de Deo et creaturis, ut ex dictis patet, art. praeced. nec etiam analogice , quia nihil analogice dictum de Deo et creaturis, per prius est in creatura quam in Deo; sicut hoc nomen persona, quod a creaturis translatum est ad divina. Ergo persona univoce dicitur de Deo et creaturis.	3. Si [el nombre de persona] no es unívoco, entonces es equivoco o análogo . No es equivoco, porque todas las cosas que se ponen en una definición no se predicán equivocadamente de Dios ni de las criaturas — como es evidente por lo dicho en el artículo anterior—; tampoco se predicán análogamente , porque nada dicho analógicamente de Dios y de las criaturas está en las criaturas antes que en Dios, como el nombre de "persona" que ha sido transferido de las criaturas a Dios.
28 29	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 co.	Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam ; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.	Luego la persona se predica unívocamente de Dios y de las criaturas.
28 29	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 co.	Respondeo dicendum, quod persona dicitur de Deo et creaturis, non univoce nec aequivoce, sed secundum analogiam ; et quantum ad rem significatam per prius est in Deo quam in creaturis, sed quantum ad modum significandi est e converso, sicut est etiam de omnibus aliis nominibus quae de Deo et creaturis analogice dicuntur.	La persona se predica de Dios y de las criaturas no unívocamente, ni equivocadamente, sino analógicamente . Respecto a la realidad significada está en Dios antes que en las criaturas; pero, en cuanto al modo de significar, sucede lo contrario; como ocurre también de los demás nombres que se predicán analógicamente de Dios y de las criaturas
30	Super Sent.,	Ad secundum dicendum, quod, secundum philosophum, quorumdam	2. Según el Filósofo (<i>Metaphys.</i> , III, texto 4), nada prohíbe que las nociones de algunas

	lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 2.	rationes nihil prohibet non univocas esse: unde sicut nomen personae non univoce dicitur de Deo et creaturis, sed analogice , ita etiam et definitio.	cosas no sean unívocas; por lo tanto, de la misma manera que el nombre de persona no se predica de modo unívoco, sino análogo respecto a Dios y a las criaturas, así también su definición.
31	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 3.	Ad tertium dicendum, quod hoc nomen persona quantum ad rem significatam, prius et verius est in Deo quam in creaturis, unde est in illis analogice ; sed quantum ad modum significandi et impositionem nominis familiarius convenit creaturis.	3. Este nombre "persona", en cuanto a la realidad significada, es en Dios antes y con más verdad que en las criaturas, de ahí que, en ellas, está analógicamente ; pero, en cuanto al modo de significar y a la imposición del nombre, conviene más habitual y comúnmente a las criaturas
32	Super Sent., lib. 1 d. 25 q. 1 a. 2 ad 5.	Ad quintum dicendum, quod ratio personae importat distinctionem in communi; unde abstrahitur a quolibet modo distinctionis; et ideo potest esse una ratio analogice in his quae diversimode distinguuntur.	5. La razón de persona conlleva distinción en general; por ende, abstrae de cualquier modo de distinción; de ahí que pueda ser una noción analógica en las cosas que se distinguen de modo diverso.
33	Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 co.	Respondeo dicendum, quod idem iudicium est de principio et de origine super quam fundatur ratio principii. Potest autem origo considerari dupliciter: aut secundum communem rationem originis, quae est aliquid ab aliquo esse; et sic una ratio est communis ad originem personarum et originem creaturarum, non quidem communitate univocationis, sed analogiae : et similiter etiam nomen principii. Potest etiam considerari secundum determinatum modum originis; et sic sunt diversae speciales rationes originis et principii; sed hoc non facit aequivocationem: quia sic etiam, secundum philosophum, animalis ratio secundum unumquodque est alia.	El juicio sobre el principio y sobre el origen en el que se funda la razón de principio se identifican. Ahora bien, el origen puede considerarse de dos modos: por el primer modo, según la razón común de origen, que es el ue una cosa derive de otra y, de este modo, una sola razón es común al origen de las personas y al origen de las criaturas, pero no por lo común de la univocidad, sino por lo común de la analogía . Y de modo similar sucede con el nombre de principio. Pero, por el segundo modo, el origen también puede ser considerado según un determinado modo de origen: y así, hay diversas razones especiales de origen y de principio. Esto no produce equivocidad; ya que, según el Filósofo (<i>De an.</i> , I, texto 8), la razón de animal es distinta según cada uno de ellos.
34	Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 1.	Ad primum dicendum, quod principium est commune communitate analogiae , et non univocationis.	1. El principio es común con comunidad de analogía , pero no de univocidad
35	Super Sent., lib. 1 d. 29 q. 1 a. 2 qc. 1 ad 3.	Ad tertium dicendum, quod quamvis aeterno et temporali nihil sit univocum; est tamen aliquid commune secundum analogiam , ut saepe dictum est.	3. Aunque nada hay unívoco entre lo eterno y lo temporal, sin embargo, hay analógicamente algo común, como se ha dicho antes
36	Super Sent.,	Ad secundum dicendum, quod in aequivocis quae per fortunam sunt et	2. En los equívocos que suceden por fortuna o azar, como "perro", no se considera semejanza

	lib. 1 d. 31 q. 2 a. 1 ad 2.	casum, ut canis, non attenditur similitudo aliqua; sed in aequivocis quae dicuntur per respectum ad unum principium attenditur aliqua similitudo analogiae vel proportionis; et talis est multiplicitas hujus nominis principium: unde etiam philosophus docet reducere omnia hujusmodi ad unum primum principium.	alguna; sin embargo, en los equívocos que se dicen en relación a un único principio se considera una semejanza de analogía o proporción; tal es la multiplicidad del nombre "principio". Por eso, también el Filósofo (<i>Metaphys.</i> , V, texto 1) enseña a reducir todas las cosas de este tipo a un único y primer principio.
37	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.	Respondeo dicendum, quod tribus modis contingit aliquid aliquibus commune esse; vel univoce, vel aequivoce, vel analogice . Univoce quidem non potest aliquid de Deo et creatura dici. [...]9	Una cosa es común a más cosas de tres maneras: unívocamente, equívocamente o análogamente . Sin duda, nada puede decirse que sea unívoco en Dios y en las criaturas. La razón es ésta: porque al considerarse en una realidad dos componentes, a saber, su naturaleza o esencia y su ser, necesariamente en todos los unívocos hay comunidad según la razón de la naturaleza y no según el ser, puesto que un solo ser no está nada más que en una sola cosa; por lo tanto el hábito de la humanidad no se da en dos hombres según el mismo ser. En consecuencia, siempre que la forma significada por el nombre sea el mismo ser, no puede convenirle unívocamente, puesto que tampoco el ente se predica de modo unívoco. Luego, dado que la naturaleza o forma de todas las cosas que se predicán de Dios es el mismo ser [<i>ipsum esse</i>], porque su ser es su naturaleza —por lo cual algunos filósofos afirman que es un ente que no está en una esencia, y es cognoscente no mediante la ciencia, y así de todo lo demás, para que se comprenda que la esencia no es algo distinto del ser—, por todo ello, nada puede predicarse unívocamente de Dios y de las criaturas.
38	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.	[...]6 Cum igitur per scientiam nostram deveniatur in cognitionem divinae scientiae, non potest esse quod sit omnino aequivocum. Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia. [...]2	De ahí que algunos afirmen que todo lo que se dice de Dios y de la criatura, se dice con pura equivocidad. Pero tampoco esa afirmación puede ser verdadera, ya que en las cosas que son puramente equívocas por el azar y la fortuna, por una no se conoce la otra, como cuando el mismo nombre conviene a dos hombres. Así pues, dado que con nuestra ciencia se llega al conocimiento de la ciencia divina, no puede ocurrir que sea un término totalmente equívoco.
39	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.	[...]7 Et ideo dicendum, quod scientia analogice dicitur de Deo et creatura, et similiter omnia hujusmodi. Sed duplex est analogia . Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. [...]1	Luego se debe decir que la ciencia se predica análogamente de Dios y de la criatura, y de modo semejante todas las cosas de la misma índole. Pero hay una doble analogía : una, según la conveniencia en algo único que les
40	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.	[...]8 Sed duplex est analogia. Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.	
41	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.	[...]9 Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.	

42	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 co.	[...]9 Quaedam secundum convenientiam in aliquo uno, quod eis per prius et posterius convenit; et haec analogia non potest esse inter Deum et creaturam, sicut nec univocatio. Alia analogia est, secundum quod unum imitatur aliud quantum potest, nec perfecte ipsum assequitur; et haec analogia est creaturae ad Deum.	conviene [a los análogos] según un antes [<i>per prius</i>] y un después [<i>per posterius</i>]; y esta analogía no puede existir entre Dios y la criatura, como tampoco puede haber univocidad. Hay otra analogía , según que en una cosa imita a la otra, en cuanto que le es posible, sin igualarla perfectamente; esta analogía es propia de la criatura respecto a Dios.
43	Super Sent., lib. 1 d. 35 q. 1 a. 4 ad 2.	Ad secundum dicendum, quod scientia Dei non est mensura coaequata scientiae nostrae, sed excedens; et ideo non sequitur quod sit ejusdem rationis secundum univocationem cum scientia nostra, sed secundum analogiam .	2. La ciencia de Dios no es una medida adecuada a nuestra ciencia, sino que la sobrepasa. Luego no se sigue que sea de la misma razón que nuestra ciencia según la univocidad, sino según la analogía
44	Super Sent., lib. 1 d. 36 q. 1 a. 1 co.	[...]14 Hoc confirmat per id quod habetur per Isa. 55: sicut exaltati sunt caeli a terra, sic exaltatae sunt viae meae a viis vestris. Sed istud, quamvis sit verum, tamen oportet aliquid plus dicere: videlicet, quod quamvis scientia Dei sit alterius modi a scientia nostra, tamen per scientiam nostram aliquantulum devenimus in scientiam Dei; et sic scientia nostra non est penitus univoca scientiae Dei, sed potius analogica , ut in praecedenti distinctione, qu. 1, art. 4, dictum est. Et ideo oportet dicere secundum quid scientia nostra imitatur scientiam Dei, et in quo deficit et quare; et ita rationes dissolvere. [...]4	Maimónides consolida estas afirmaciones suyas con lo que está escrito en <i>Isaías</i> , 55: "Cuanto son los cielos más altos que la tierra, tanto están mis caminos por encima de los vuestros". Ahora bien, aunque esto es verdad, no obstante, hay que decir alguna cosa más: que, aunque la ciencia de Dios sea de modo distinto de la nuestra, sin embargo, mediante nuestra ciencia llegamos de alguna manera a la ciencia de Dios. En este sentido, nuestra ciencia no es totalmente equívoca respecto a la ciencia de Dios, sino más bien analógica — como se ha dicho en la distinción precedente, cuestión 1, artículo 4—. Por lo tanto, hay que decir que nuestra ciencia imita la ciencia de Dios de modo relativo; como también hay que decir en qué es deficiente nuestra ciencia y por qué lo es; y, de esta forma, hay que resolver dificultades.
45	Super Sent., lib. 1 d. 44 q. 1 a. 1 ad 2.	Ad secundum dicendum, quod quamvis accipere a patre sit commune filio cum omni creatura communitate analogiae ; tamen habere per naturam est sibi proprium, sicut ipsemet dicit; et ideo aequalitas paterna debetur sibi per naturam. Unde si non aequalem genuisset, cum potuisset, Deus pater invidus esset: quia subtraxisset dignitatem filio, quam deberet et posset habere. [...]2	2. Aunque recibir del Padre es común al Hijo juntamente con cada una de las criaturas por una comunidad de analogía , sin embargo, el recibir le es propio por naturaleza, como el mismo Basilio dice: y así, la igualdad paterna se le debe por naturaleza. Por lo tanto, si no lo hubiera engendrado igual, habiéndolo podido, Dios padre sería envidioso, ya que hubiera sustraído una dignidad a l hijo, que deberá y podría tenerla.
46	Super Sent., lib. 2 d. 1 q. 1 a. 1 co.	[...]6 Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturae non sunt hoc ipsum esse quod habent: alias esse esset de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi esse non intelligendo	En efecto en todas las cosas se da la naturaleza misma de la entidad [<i>natura entitatis</i>], en algunas cosas más noble y en otras menos, de manera tal que la naturaleza de las cosas no es el mismo ser que tienen, pues de otra manera, el "ser" sería una parte esencial del concepto de cualquier esencia [<i>quidditas</i>], lo cual es falso, porque la esencia de cualquier cosa se puede entender sin que necesariamente exista.

		<p>de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cuius natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur; et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus secundum analogiam; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se; et haec est via Avicennae.</p> <p>Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei: oportet enim causam moventem caelum esse virtutem non in materia, ut in 8 Physic. probatur. [...]6</p>	<p>Luego es necesario que obtengan el mismo ser de otro, y es necesario llegar a algo cuya naturaleza sea su mismo ser [<i>ipsum suum esse</i>], pues de otro modo se iría hasta el infinito. Y éste es el que da el ser a todas las cosas y no puede ser más que uno, porque la naturaleza misma de la entidad [<i>natura entitatis</i>] tiene la misma razón en todas las cosas, según la analogía, pues la unidad de lo causado requiere la unidad en la causa por sí, y éste es el camino que sigue Avicena (<i>Metaphys.</i>, VIII, casi todo).</p> <p>La tercera vía parte de la inmaterialidad del mismo Dios. En efecto, es necesario que la causa que mueve el cielo sea una fuerza inmaterial, como lo prueba Aristóteles (<i>Phys.</i>, VIII, del texto 78 hasta el final).</p>
47	Super Sent., lib. 2 d. 3 q. 1 a. 1 ad 2.	<p>Ad secundum dicendum, quod aliqua sunt unius generis logice loquendo, quae naturaliter non sunt unius generis, sicut illa quae communicant in intentione generis quam logicus inspicit, et habent diversum modum essendi: unde in 10 Metaph. dicitur, quod de corruptibilibus et incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis: et ideo non oportet Angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus, analogice tamen, ut in 12 Metaph. dicitur.</p>	<p>2. Algunas cosas son, en el plano lógico, de un mismo género, y sin embargo, no son de un género único en el plano de la naturaleza, como son aquellas cosas que tienen algo en común en a intención del género que estudia el lógico, y tienen un distinto modo de existir. Por eso Aristóteles dice (<i>Metaphys.</i>, X), que acerca de los entes corruptibles y de los incorruptibles nada común se afirma excepto la comunidad del nombre; y por eso no conviene que los ángeles participen de los mismos principios que los cuerpos, sino sólo en la intención lógica, así como en todo se encuentra la potencia y el acto, pero sólo analogicamente (<i>Metaphys.</i>, XII, texto 26).</p>
48	Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 3.	<p>Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam, non est quaerenda differentia per aliquos actus nisi in illis quae in una potentia conveniunt: species enim quae conveniunt in una potentia generis, distinguuntur specificis differentiis; sed ipsae differentiae quae non conveniunt in genere, sic quod genus sit pars essentiae earum, seipsis distinguuntur:</p> <p>similiter etiam genera generalissima non dividuntur aliquibus differentiis, sed seipsis: similiter etiam composita quae conveniunt in materia distinguuntur per formas diversas; sed diversae materiae seipsis distinguuntur secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur.</p>	<p>3. Según Avicena (<i>Suffic.</i>, II, 83), no ha de buscarse una diferencia en orden a algún acto, sino en aquellos seres que convienen en una única potencia. Por lo tanto, las especies que convienen en la misma potencia del género se distinguen por las diferencias específicas. En cambio, las diferencias específicas que no convienen en cuanto al género —considerando que el género resulta parte de su esencia— se distinguen por sí mismas.</p> <p>De modo semejante, tampoco los géneros generalísimos se dividen en virtud de algunas diferencias; sino más bien por sí mismos. Y de modo similar: también los compuestos que convienen en la materia se distinguen a través de sus formas diversas; mientras que las diversas materias se distinguen por sí mismas, conforme a la analogía respecto a los diversos actos, en orden a los cuales tienen una razón diversa de potencia.</p>
49	Super	Ad quintum dicendum, quod sicut in	5. Como dice Aristóteles en el libro <i>De</i>

	<p>Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 1 ad 5.</p>	<p>1 de Gen. dicitur, materia est immediate subjectum generationis et corruptionis; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem motus praesupponit: et ideo in illis tantum est unitas materiae primae quae in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa quae conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento et diminutione et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quae etiam alterationis terminus est.</p> <p>Sed loci mutatio, ut in 8 Phys. probatur, est maxime perfecta, quia nihil variat de eo quod est intraneum rei; unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo, et in omnibus proprietatibus intraneis rei; et talis motus convenit corpori caelesti; et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in Lib. de substantia orbis; unde remanet communitas materiae secundum analogiam tantum.</p>	<p><i>generatione et corruptione</i> (I, 3 después de la mitad), la materia es inmediatamente sujeto de la generación y de la corrupción. En cuanto a los otros movimientos que comportan sucesión en orden a un antes y un después, el movimiento presupone una perfección tanto mayor cuanto mejor es aquello con relación a lo cual se produce el cambio. Por lo tanto, se da unidad de materia prima sólo en aquellas realidades que convienen en la generación y en la corrupción; y también en aquellas que convienen en los tres movimientos: el aumento, la disminución y la alteración, en cuanto que el aumento y la disminución no se producen sin generación y corrupción, que también es término de alteración.</p> <p>Por otro lado, el cambio de lugar —como demuestra Aristóteles en el libro VIII de la <i>Physica</i>—, es máximamente perfecto, porque no produce cambios intrínsecos en la realidad a la que afecta. Por consiguiente, el sujeto de tal movimiento es el ente completo en su ser primero y en todas las propiedades internas de la cosa. Y tal movimiento conviene al cuerpo celeste. Y por esto su materia es como el sujeto completo de estas realidades inferiores, como dice el Comentador en el libro <i>De substantia orbis</i>; luego sólo resta afirmar analógicamente la comunidad de la materia</p>
50	<p>Super Sent., lib. 2 d. 12 q. 1 a. 4 co.</p>	<p>Respondeo dicendum, quod materia prima dicitur dupliciter: vel ita quod primum importet ordinem naturae; vel ita quod importet ordinem temporis.</p> <p>Secundum quod importat ordinem naturae, materia prima est illud in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma: quia omne subjectum quod habet formam, est divisibile in formam et subjectum formae: et ideo, quia omnis cognitio est per formam, haec materia prima est scibilis, ut dicit philosophus in 1 Phys. secundum analogiam tantum, prout dicimus illud esse materiam primam quod ita se habet ad omnia corpora sicut se habet lignum ad lectum: et quamvis materia prima sic accepta, non habeat aliquam formam partem essentiae suae, nunquam tamen dividitur ab omni forma, ut probat Avicenna in sua <i>Metaph.</i> immo quando amittit unam formam,</p>	<p>La materia se dice "primera" o "prima" de un doble modo, pues "primera" indica: o un orden en cuanto a la naturaleza, o un orden en cuanto al tiempo.</p> <p>En cuanto implica un orden de naturaleza, la materia prima es aquello en lo cual se resuelven en última instancia los cuerpos naturales, que conviene que existan sin ninguna forma, puesto que todo sujeto que tienen una forma es divisible en forma y sujeto de la forma. En consecuencia, siendo la materia prima —según esta acepción— algo privado de toda forma, y dado que todo conocimiento se produce por la forma, esta materia prima es cognoscible sólo por analogía —como dice el Filósofo en <i>Physica</i> (I, texto 69)—. Y conforme a esto decimos que la materia prima se relaciona con los cuerpos como la madera con la cama. Pero, si bien la materia prima —tomada según esta acepción— no tiene una forma como parte de su esencia, sin embargo, no resulta del todo separada de la forma. Pues es necesario que siempre esté unida a la forma —como lo prueba Avicenna en su <i>Metaphysica</i> (II, 3)—.</p>

		<p>acquirit aliam, secundum quod corruptio unius est generatio alterius: et ideo materia prima sic accepta, non potuit esse duratione ante corpora ex ea formata.</p> <p>Alio modo dicitur materia prima secundum quod primum importat ordinem temporis: illud scilicet quod duratione praecessit ordinatam dispositionem partium mundi, qualis nunc cernitur, secundum eos qui ponunt mundum non semper fuisse, nec a principio creationis omnia distincta fore: et sic accipiendo primam materiam, oportuit eam habere aliquam formam. [...]17</p>	<p>Y así, cuando pierde una forma, adquiere otra, por el hecho de que la corrupción de una cierta cosa es la generación de otra. En razón de lo dicho, la materia prima —según esta acepción— no podría tener una duración anterior a los cuerpos formados de ella.</p> <p>En cuanto a la segunda acepción de la materia prima —en cuanto "primera"— se dice que comporta un orden temporal, a saber: aquello que en cuanto a su duración precede a la ordenada disposición de las partes del mundo, tal como ahora se encuentra. Y esto lo sostienen quienes consideran que el mundo no ha sido siempre, y que todas las cosas no habrían sido distintas desde el principio de la creación. Y según esta segunda acepción de la materia prima, se juzgó necesario que ella tuviese otra forma.</p>
51	Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 co.	<p>[...]2 Sed Ambrosius et Dionysius videntur velle, quod in spiritualibus non nisi metaphoricè inveniatur. Et hoc quidem videtur magis verum; quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphoricè, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore; ens enim non est per se sensibile, quod utriusque commune est; calor autem quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non invenitur. Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphoricè. [...]2</p>	<p>Pero San Ambrosio y Dionisio, en cambio, parecen admitir que la luz se encuentra en los seres espirituales sólo de un modo metafórico. Y esto me parece más verdadero, porque nada que es esencialmente sensible conviene a las criaturas espirituales, a no ser metafóricamente. En efecto, algo común puede encontrarse analogicamente en los seres espirituales y en los corpóreos; sin embargo, no puede ser algo esencialmente sensible, lo cual resulta evidente comparando el ente y el calor. El ente, en efecto, no es esencialmente sensible y es común a los seres espirituales y corpóreos. El calor, en cambio, que es esencialmente sensible, no se encuentra en los seres espirituales de un modo propio. En consecuencia, dado que la luz es una cualidad esencialmente visible, y es una cierta especie determinada en las cosas sensibles, no puede predicarse del ser espiritual salvo en un sentido equívoco o metafórico.</p>
52	Super Sent., lib. 2 d. 13 q. 1 a. 2 co.	<p>[...]4 Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quaedam determinata in sensibilibus; non potest dici in spiritualibus nisi vel aequivoce vel metaphoricè.</p> <p>Sciendum tamen, quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quae quidem est similitudo proportionabilitatis; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis, vel analogiae; et sic est in proposito: dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut</p>	<p>En consecuencia, dado que la luz es una cualidad esencialmente visible, y es una cierta especie determinada en las cosas sensibles, no puede predicarse del ser espiritual salvo en un sentido equívoco o metafórico.</p> <p>Sin embargo, conviene saber que las propiedades corpóreas se transfieren a los seres espirituales en razón de cierta semejanza, la cual es, ciertamente, una semejanza de proporcionalidad, siendo necesario reducir esta semejanza a una comunidad de univocidad o de analogía; y esto es lo que ocurre en lo propuesto. Y ello porque, en los seres espirituales, se llama luz aquello que se comporta respecto a la</p>

		se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Joannis, quod omne quod manifestatur, lumen est; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.	manifestación intelectual como se comporta la luz corpórea respecto a la manifestación sensitiva. Ahora bien, la manifestación es más auténtica en los seres espirituales que en los corpóreos, y por ello es correcto lo que dice San Agustín al afirmar que la luz es más auténtica en los seres espirituales que en los corpóreos; pero esto no se refiere a la esencia o razón propia de la luz, sino a la razón de manifestación. Así se muestra en el texto: "Todo lo que se manifiesta es luz" (<i>Ef. 5, 13</i>). Y en este sentido todo lo que se manifiesta se dice claro; y todo lo oculto, oscuro.
53	Super Sent., lib. 2 d. 14 q. 1 a. 1 co.	[...]-1 Ambrosius enim in Lib. de spiritu sancto, videtur dicere, quod per aquas quae supra caelos sunt, spiritus sanctus intelligitur. Sed hoc magis ad analogicam expositionem pertinet quam ad litteralem, sive ad spiritum sanctum, sive ad Angelos referatur. Alii vero dicunt, aquas de natura hujus elementi quod apud nos est, super caelos virtute divina contineri. [...]-8	San Ambrosio en el libro <i>De Spiritu Sancto</i> (3, 20), parece decir que por el agua situada sobre el cielo se debe entender el Espíritu Santo. Pero esta interpretación corresponde a un análisis de tipo anagógico/ analógico o místico más que a una exégesis de carácter literal, pudiendo referirse esta agua al Espíritu Santo o a los ángeles. Otros, en cambio, afirman que las aguas que están sobre los cielos por la virtud divina son de la misma naturaleza que el elemento agua que está en nosotros.
54	Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 1 arg. 3.	Praeterea, in imagine importatur convenientia quaedam cum aliquo uno; unde dicit Hilarius, imaginem esse speciem non differentem ejus rei ad quam imaginatur. Sed quaecumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et simplicius se, sive sit convenientia analogiae , sive univocationis: est enim ens prius substantia et accidente, sicut animal prius homine et equo. Deo autem nihil est prius et simplicius. [...]-1	3. En la imagen se da una conveniencia con respecto a algo uno; de ahí que diga San Hilario (<i>De Syn.</i> , 1), que la imagen es una especie que no difiere de la cosa que representa. Ahora bien, todas las cosas que convienen en algo único, tienen algo anterior y más simple que ellas, ya se trate de conveniencia de analogía o de univocidad: pues <i>ente</i> es antes que <i>sustancia</i> y <i>accidente</i> , como <i>animal</i> es antes que <i>hombre</i> y <i>caballo</i> . Pero con respecto a Dios, nada es anterior ni más simple. Luego no puede haber imagen de Él en la criatura
55-56	Super Sent., lib. 2 d. 16 q. 1 a. 2 ad 5.	Ad quintum dicendum, quod proprietates divinae ostenduntur in creaturis dupliciter: vel secundum similitudinem analogiae , sicut vita, sapientia, et hujusmodi, quae analogice Deo et creaturis conveniunt; et sic divinae proprietates praecipue ostenduntur in rationali natura; vel secundum similitudinem proportionis, secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur; et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinae, ut in 1 Lib. dist. 33, dictum	5. Las propiedades divinas se manifiestan en las criaturas de dos modos: uno, según semejanza de analogía , como la vida, la sabiduría y otras semejantes, que convienen analogicamente a Dios y a las criaturas; y así las propiedades divinas se manifiestan principalmente en la naturaleza racional. El otro, por semejanza de proporción, según la cual las propiedades espirituales se designan metafóricamente mediante las corpóreas; y de este modo se manifiestan en el fuego las propiedades divinas, como se ha dicho en el libro I, distinción 33. Pero esta similitud no realiza la razón de imagen; de ahí que

		est. Sed haec similitudo non facit rationem imaginis; unde Dionysius vocat eam dissimilem similitudinem.	Dionisio la llame <i>semejanza desemejante</i> (<i>De cael. hier.</i> , 2).
57	Super Sent., lib. 2 d. 17 q. 1 a. 1 ad 4.	Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturae, sed per unionem ad ipsum, quae est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna, per impressionem, dicens, intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt: vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatae, sicut erit in patria. Materia autem prima cognoscibilis est, non per aliquam speciem ab ipsa receptam, sed per analogiam ad formam, ut dicitur in 1 Phys. et ideo est de illis quae suo defectu perfecte intelligi non valent, ut dicit Boetius in Lib. de duabus naturis.	4. El intelecto creado entiende a Dios, no por identidad de naturaleza, sino por unión al mismo, la cual está constituida o por alguna semejanza —aunque no abstraída sino infundida por Dios en el intelecto—, y a este modo de inteligir lo llama Avicena (<i>De intellig.</i> , 4, 2), "por impresión", y dice que las inteligencias están en nosotros en cuanto las impresiones provenientes de ellas están en nosotros; o por unión a la misma esencia de la luz increada, como será en la patria celestial. Mas la materia prima no es cognoscible por especie alguna recibida de la misma, sino por analogía con la forma, como se dice en el libro I de la <i>Physica</i> (texto 69); y, por tanto, corresponde a aquellas cosas que por su imperfección no pueden ser perfectamente entendidas, como dice Boecio en el libro <i>De persona et duabus naturis</i> .
58	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 co.	Respondeo dicendum, quod est duplex modus dividendi commune in ea quae sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quaedam divisio univoci in species per differentias quibus aequaliter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et huiusmodi; alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam , quod quidem secundum perfectam rationem praedicatur de uno dividendum, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia: et haec divisio est quasi media inter aequivocum et univocum; et talis divisio est peccati in mortale et veniale: quia ratio peccati perfecte in mortali invenitur; in veniali vero non nisi imperfecte et secundum quid; unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu est in veniali; sicut minimum quod potest esse de natura entis est in ente in potentia et in ente per accidens, et hoc ipsa nomina ostendunt: quia venia non debetur peccato nisi secundum quod aliquam imperfectionem peccati habet; mors autem debetur peccato in quantum peccatum est; et ideo mortale	Hay dos modos de dividir lo común en aquellas cosas [que] están bajo él, al igual que hay un doble modo de comunidad. En efecto, hay una división de lo unívoco en especies mediante diferencias por las que la naturaleza del género es participada igualmente en las especies, como animal se divide en hombre y caballo y otros de ese tipo. Pero es otra la división de aquello que es común por analogía , que se predica según una razón perfecta de uno de los miembros, y del otro imperfectamente y de modo relativo, como el ente se divide en sustancia y accidente, y en ente en acto y en ente en potencia. Esta división es como una división intermedia entre el equívoco y el unívoco, y de este tipo es la división del pecado en mortal y venial. En efecto, la razón de pecado se encuentra perfectamente en el mortal, pero se encuentra en el venial imperfectamente y de modo relativo. Por lo tanto, lo mínimo que puede haber de razón de pecado en algún acto, está en el venial, al igual que lo mínimo que puede haber de la naturaleza del ente se encuentra en el ente en potencia y en el ente por accidente, y esto mismo lo manifiestan los nombres. En efecto, lo venial no corresponde al pecado más que en cuanto que conlleva una imperfección en la razón de pecado, mientras que lo mortal se le debe al pecado en cuanto es pecado. Por este motivo, el pecado mortal significa algo perfecto en el género del pecado; en cambio, el venial, algo imperfecto.

		peccatum perfectum quid in genere peccati dicit, veniale autem imperfectum.	
59	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 3 ad 1.	Ad primum ergo dicendum, quod mortale et veniale non conveniunt in peccato sicut in genere univoce de eis praedicato, sed sicut in eo quod eis per analogiam commune est.	1. El mortal y el venial no convienen en el pecado como en un género predicado unívocamente de ellos, sino como en algo que les es común por analogía
60	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 1 a. 5 expos.	[...]-11 Duo enim sunt peccatorum genera. Hoc dicitur ad ostendendum quod divisio peccati in mortale et veniale, non est univoci divisio: quia sic mortale et veniale dicerentur duae species peccatorum: sed est divisio analogi : et propter hoc dicuntur mortale et veniale esse genera peccatorum, quasi non communicantia unum genus.	"Dos son, pues, los géneros del pecado". Se dice esto para mostrar que la división del pecado en mortal y venial no es la división de un equívoco, puesto que así se diría que mortal y venial son dos especies de pecado, sino que es la división de un análogo ; y debido a esto se dice que mortal y venial son géneros de pecado, como no concordando en un mismo género.
61	Super Sent., lib. 2 d. 42 q. 2 a. 2 qc. 1 arg. 1.	[...]-2 Quia ejusdem generis eadem sunt primae differentiae dividentes. Sed peccatum est unum genus, saltem analogicum . Ergo inconvenienter tot variis divisionibus distinguitur.	1. Parece que la segunda división señalada en el texto no es conveniente ni apropiada. En efecto, en un mismo género las primeras diferencias que dividen son las mismas. Ahora bien, el pecado constituye un solo género, al menos analógico . Luego el pecado se distingue inapropiadamente con tan variadas divisiones.
62	Super Sent., lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.	[...]-4 Primum horum contingit quatuor modis. Quia vel illud unum in quo junguntur, est idem numero, sicut duo brachia junguntur in uno pectore, vel duo rami qui se non tangunt nisi in uno trunco: vel unum secundum speciem, sicut Socrates et Plato in homine: vel unum genere, sicut homo et asinus in animali: vel unum analogia sive proportione, sicut substantia et qualitas in ente: quia sicut se habet substantia ad esse sibi debitum, ita et qualitas ad esse sui generis conveniens. Quae vero junguntur ad invicem, et in aliquo uno ex eorum conjunctione constituto, sunt sicut materia et forma: quia forma jungitur materiae ut perfectio ejus, et ambo junguntur in natura communi: et simile est de partibus quantitativis continuatis ad invicem, ita quod ex eis proveniat aliquod totum, in quo duae partes conveniant. [...]-10	La primera de estas maneras sucede de cuatro formas: primera, porque o bien aquél en el que se unen es igual en número, como dos brazos se unen en un solo pecho, o dos ramas que no se tocan sino en un tronco. Segunda, porque se unen en uno sólo según la especie, al igual que Sócrates y Platón en el hombre. Tercera, porque se unen en uno sólo según el género, igual que el hombre y el asno en el animal. Y cuarta, porque se unen en uno sólo según analogía o proporción, igual que la sustancia y la cualidad en el ente: porque igual que se encuentra la sustancia respecto del ser a ella debido, así también la cualidad respecto del ser que conviene a su género. En cambio, del segundo modo: los que se unen entre sí y en un ser que está constituido a partir de la conjunción de estos son como la materia y la forma; la forma se une a la materia para su perfección, y ambas confluyen en la naturaleza común. Y algo similar ocurre con las partes cuantitativas continuas entre sí, en la medida en que de ellas proviene un todo en el [que] convergen las dos partes.
63	Super Sent.,	[...]-14 Et ideo incarnatio insertioni comparatur: sicut enim in insertione	Y por ello la Encarnación es comparable a un injerto: pues igual que en un injerto, en el

	lib. 3 d. 1 q. 1 a. 1 co.	in eodem trunco in quo erat unus ramus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, est per unionem humana natura. In uno autem genere vel specie Deum et creaturam convenire impossibile est; sed per analogiam possibile est. Sed hoc ex tunc fuit ex quo creaturae esse coeperunt: et ideo de hoc non est ad praesens quaestio.	mismo tronco en el que había por naturaleza una sola rama, se obtiene otra rama por el injerto; así, en la misma persona en la que por naturaleza había una naturaleza divina, hay una naturaleza humana gracias a la unión. Es imposible, por tanto, reunir a Dis y a la criatura en un solo género o especie; pero es posible por analogía . Pero esto ha sido desde el momento en que las criaturas comenzaron a existir: y de esto no trata la presente cuestión.
64	Super Sent., lib. 3 d. 4 q. 1 a. 2 qc. 2 ad 2.	Ad secundum dicendum, quod Christus dicitur primogenitus in multis fratribus secundum humanam naturam, non quasi univoce filius cum aliis, sed per analogiam : quia ipse est filius naturalis propter unionem in persona, alii autem filii adoptivi per assimilationem ad Deum quae est per gratiam; sicut etiam dicitur primogenitus creaturae in quantum, secundum Basilium, accipere commune habet cum creatura. Unde non oportet quod ad eundem patrem omnino referantur.	2. Cristo se dice "primogénito entre muchos hermanos" según la naturaleza humana, no porque sea hijo como los otros en sentido unívoco, sino por analogía : porque Él es hijo natural por la unión en la persona; y los demás, en cambio, son hijos adoptivos por la semejanza con Dios que se tiene mediante la gracia. Del mismo modo que también se le llama "el primogénito de las criaturas" en cuanto —según San Basilio en <i>Contra Eunomium</i> (IV)—, tiene en común con la criatura el recibir. Luego no es preciso que se refieran en todo al mismo padre.
65	Super Sent., lib. 3 d. 8 q. 1 a. 4 qc. 1 ad 3.	Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit una ratio per univocationem aeternae et temporalis nativitatis, est tamen una per analogiam .	3. Aunque la noción de natividad eterna y la de temporal no es unívoca, sin embargo es una sola por analogía
66	Super Sent., lib. 3 d. 9 q. 2 a. 1 ad 1.	Ad primum ergo dicendum, quod dulia, quantum ad proprietatem vocabuli, dicit servitutem communiter, cuicumque debeat: et quia Deo debetur honor vel servitus secundum modum perfectiorem; ideo nomen duliae commune contrahitur et quodammodo appropriatur ad honorem creaturae, quia non addit aliquam differentiam ad dignitatem pertinentem supra commune; sicut nomen proprium trahitur ad conversum accidentale; conversum autem essenziale proprio nomine dicitur definitio. Et quia in Deo est omnis ratio honoris qui invenitur in creatura, sed non convertitur; ideo latria debetur sibi secundum id quod est sibi proprium; dulia autem secundum id quod est commune sibi et creaturae per analogiam .	1. La dulia, en cuanto a lo que es propio del término, connota de manera general una servidumbre, sin importar a quién le sea debida. Y como a Dios se le debe honor o servicio según el modo más perfecto, por eso el nombre común de dulia se restringe y de algún modo se apropia para el honor de la criatura, porque no añade ninguna diferencia a la dignidad pertinente por encima de lo común. Al modo como el nombre propio es llevado a la conversión accidental; pero la conversión esencial toma el nombre propio de definición. Y como en Dios está todo lo que es propio del honor que se encuentra en la criatura, pero no se reduce a él, por eso a Él se le debe latria en aquello que le es propio, y se le debe en cambio dulia en aquello que es común, por analogía , en Él y en las criaturas.
67	Super Sent.,	[...]-4 Specifica autem differentia cujuslibet motus vel operationis,	Pero la diferencia específica de cualquier movimiento u operación se toma por parte del

	lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 2 co.	accipitur penes terminum ad quem. Illud autem ad quod est praedestinatio, non est unius rationis in Christo et in nobis: quia praedestinatio Christi est ad unionem in persona; praedestinatio autem nostra ad unionem per operationem, aut per habitum assimilantem; et haec duae uniones non sunt unius rationis, sed se habent secundum prius et posterius, et perfectum et diminutum; et ideo praedestinatio Christi et nostra non est unius rationis secundum univocationem, sed secundum analogiam .	término final [<i>ad quem</i>]. En cuanto término final de la predestinación, no hay una misma noción en Cristo y en nosotros. Pues la predestinación de Cristo es "para" la unión en la persona, y nuestra predestinación es "para" la unión por la operación o por el hábito que nos asemeja. Y estas dos uniones no tienen una misma noción sino que se relacionan según lo anterior y lo posterior, y lo perfecto y lo disminuido. Por eso la predestinación de Cristo y la nuestra no tienen unívocamente la misma noción sino una noción análoga .
68	Super Sent., lib. 3 d. 10 q. 3 a. 1 qc. 3 expos.	[...]-21 Ergo videtur quod filiatio dicatur aequivoce. Dicendum, quod non univoce, nec aequivoce, sed analogice , sicut et alia quae dicuntur de Deo et creaturis. Origine, non adoptione. [...]-5	"Pero este Hijo no fue tal". Luego parece que la filiación se afirma equivocadamente. Y debe decirse que no se afirma ni unívoca ni equívoca sino análogamente , como las demás cosas que se dicen de Dios y las criaturas
69	Super Sent., lib. 3 d. 11 q. 1 a. 1 ad 3.	Ad tertium dicendum, quod secundum Basilium, accipere a patre filius habet commune cum omni creatura; sed habere per naturam est sibi proprium; unde processio filii a patre in aliquo convenit cum processione quae est in creaturis, communitate analogiae , et in aliquo differt. Convenit quidem in respectu originis, qui est esse ab aliquo; differt autem in hoc quod processio filii a patre est per naturam; aliorum autem per voluntatem. [...]-5	3. Según San Basilio, el Hijo tiene en común con toda criatura el recibir del Padre. Pero es propio de él tener por naturaleza. Por eso la procesión del Hijo desde el Padre tiene algo en común con la procesión que se da en las criaturas, según una comunidad de analogía , y difiere en algo. Pues es común, por relación al origen, el que tenga el ser por otro, pero difiere en cambio en que la procesión del Hijo desde el Padre es por naturaleza; y la de los demás, en cambio, por voluntad
70	Super Sent., lib. 3 d. 33 q. 2 a. 1 qc. 1 ad 2.	Ad secundum dicendum, quod ea quae dividunt aliquod commune univocum, sunt simul quantum ad intensionem generis, quamvis unum possit esse causa alterius quantum ad esse, sicut motus localis est causa aliorum motuum contra quos dividitur. Sed ea quae dividunt aliquod commune analogum se habent secundum prius et posterius etiam quantum ad intensionem communis quod dividitur, sicut patet de substantia et accidente. Unde ex hoc quod una virtus dividitur alteri, non oportet quod una non sit altera principalior.	Sin traducción al castellano.
71	Super Sent., lib. 4 d. 1 q.	Ad quintum dicendum, quod sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut	Sin traducción al castellano.

	1 a. 1 qc. 3 ad 5.	analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem, et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. [...]2	
72	Super Sent., lib. 4 d. 1 q. 1 a. 4 qc. 4 co.	[...]-1 In quibusdam enim est idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem sive analogiam , sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid quod ita facit eum calefacientem sicut calor facit ignem calidum; et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce, ut dicitur in libro de substantia orbis. [...]6	Sin traducción al castellano.
73	Super Sent., lib. 4 d. 38 q. 1 a. 2 qc. 1 co.	Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod divisio illa qua votum dividitur in singulare et commune, est divisio analogi quod praedicatur per prius et posterius de suis dividendis, sicut ens de substantia et accidente. Cum enim votum sit obligatio ex voluntate facta, necessitas autem voluntarium excludat; illud votum quod nihil habet necessitatis, dicitur per prius votum, quasi habens complete rationem voti; et hoc est votum singulare, quod est de illis ad quae non tenemur. [...]1	Sin traducción al castellano.
74	Super Sent., lib. 4 d. 49 q. 2 a. 1 co.	[...]-29 Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eandem rationem speciei, sed tantum ad eandem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eandem generis pertingit, sed solum secundum analogiam ; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eundem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. [...]15	Sin traducción al castellano.
75	Super Sent.,	Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt communia nobis et brutis secundum unam rationem, non	Sin traducción al castellano.

	lib. 4 d. 49 q. 3 a. 1 qc. 2 ad 3.	pertinent ad intellectivam partem; sed aliquid est commune nobis et brutis non secundum rationem eandem, quod in nobis ad intellectum pertinet; sicut cognitio, et alia hujusmodi, quae secundum quamdam communitatem analogiae extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per Dionysium de Div. Nom. et secundum hoc delectatio spiritualis habet communitatem cum delectatione quae est in brutis.	
--	--	---	--

BIBLIOGRAFÍA

- Adamson, Peter. 2013. "From the Necessary Existent to God." In *Interpreting Avicenna: Critical Essays*. New York: Cambridge University Press.
- Aertsen, Jan A. 2000. "Filosofía cristiana. Primacía del ser versus primacía del bien." *Anuario Filosófico (Pamplona)* 33 (02): 339–61.
- Anónimo. 2015. "Lombard, Peter | Internet Encyclopedia of Philosophy." Accessed April 22. <http://www.iep.utm.edu/lombard/>.
- Aristóteles. 1978. *Acerca Del Alma*. Translated by Tomás Calvo Martínez. Biblioteca Clásica Gredos 14. Madrid: Gredos.
- . 1994. *Metafísica*. Madrid: Gredos.
- Ashworth, Erlene Jennifer. 1991. "A Thirteenth-Century Interpretation of Aristotle on Equivocation and Analogy." *Canadian Journal of Philosophy* 21 (sup1): 85–101. doi:10.1080/00455091.1991.10717263.
- . 1992. "Analogy and Equivocation in Thirteenth-Century Logic: Aquinas in Context." *Mediaeval Studies* 54 (1): 94–135.
- . 2007. "Metaphor and the Logicians from Aristotle to Cajetan." *Vivarium* 45 (2): 311–27. doi:10.1163/156853407X217795.
- . 2013. "Medieval Theories of Analogy." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Winter 2013. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/analogy-medieval/>.
- Brock, Stephen L. 2015. "Philosophica: Enciclopedia filosófica on line — Voz: Tomás de Aquino." Accessed April 22. <http://www.philosophica.info/voces/aquino/Aquino.html>.
- Bruce-Mitford, M. 1997. *El Libro Ilustrado de Signos Y Símbolos*. México D.F.: Diana / Dorling Kindersley.
- Canals, Francisco. 2006. "La Analogía Como Vía de Síntesis." *E-Aquinas. Revista Electrónica Mensual Del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*. <http://www.e-aquinas.net/epoca1/la-analogia-camino-de-sintesis/1154099783.pdf>.
- Carbonell, Claudia. 2007. *Movimiento y forma en Aristóteles*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra.

- Carroll, William E. 2003. *La Creación y las ciencias naturales: actualidad de santo Tomás de Aquino*. Santiago, Chile: Universidad Católica de Chile.
- Celada Luengo, OP, Gregorio. 2001. “Introducción a La Suma de Teología de Santo Tomás de Aquino.” In *Suma de Teología*, by Tomás de Aquino, edited by Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas en España, 3–48. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Chesterton, G. K. 2012. *Orthodoxy*. Courier Corporation.
- Colish, Marcia L. 1994. *Peter Lombard*. Vol. 1. Leiden: Brill.
- Copleston, Frederick Charles. 1978. *Historia de la filosofía*. Vol. II. Esplugues de Llobregat (Barcelona): Ariel.
- Corpus Thomisticum. 2000. “S. Thomae de Aquino Opera Omnia.” <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- . 2005. “Index Thomisticus.” Translated by Eduardo Bernot and Enrique Alarcón. *Corpus Thomisticum*. <http://www.corpusthomisticum.org/it/index.age>.
- Crane, Gregory R. with Tufts University. 2015. “Greek Dictionary Headword Search.” *Perseus Digital Library 4.0*. Accessed July 1. <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/resolveform>.
- Cruz, Juan. 2002. “Voluntad de Gozo.” In *Comentario a Las Sentencias de Pedro Lombardo*, by Tomás de Aquino, Vol. I/1:17–68. Colección de Pensamiento Medieval Y Renacentista 35. Pamplona: Eunsa.
- Davidson, Herbert A. 1987. *Proofs for Eternity, Creation, and the Existence of God in Medieval Islamic and Jewish Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- De Aquino, Tomás. 2002-2013. *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*. Editado por Juan Cruz Cruz. 5 tomos publicados (traducción inconclusa). Colección de Pensamiento Medieval y Renacentista. Pamplona: Eunsa.
- De Lubac, Henri. 1987. *Paradoxes of Faith*. San Francisco: Ignatius Press.
- Díaz Dorronsoro, Rafael. 2014. «Philosophica: Enciclopedia filosófica on line — Voz: La analogía». Accedido mayo 2, 2014. <http://www.philosophica.info/voces/analogia/Analogia.html>.
- Eco, Umberto. 1997. *Arte y belleza en la estética medieval*. Barcelona: Editorial Lumen.
- Engels, Friedrich. 2006. “Ludwig Feuerbach Y El Fin de La Filosofía Clásica Alemana.” In *Ludwig Feuerbach Y El Fin de La Filosofía Clásica Alemana Y Otros Textos Sobre Feuerbach*, by Friedrich Engels and Karl Marx. Madrid: Fundación Federico Engels.

- Fernández, Clemente. 1979. *Los Filósofos medievales: selección de textos*. Vol. I. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Figari, L. F. 1985. *Aportes Para Una Teología de La Reconciliación*. Lima: Fondo Editorial.
- . 2002. *Nostalgia de Infinito*. Lima: Fondo Editorial.
- Forment, Eudaldo. 2006. “Problemática de La Analogía.” *E-Aquinas. Revista Electrónica Mensual Del Instituto Santo Tomás (Fundación Balmesiana)*. <http://www.e-aquinas.net/epoca1/la-analogia-camino-de-sintesis/1154099783.pdf>.
- Friar, S. 1987. *A New Dictionary of Heraldry*. Londres: Alphabooks / A & C Black.
- Ghellinck, J. 1911. “Peter Lombard.” *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company. <http://www.newadvent.org/cathen/11768d.htm>.
- Gilson, Étienne. 1981. *El Espíritu de La Filosofía Medieval*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Giralt, Sebastià. 2011. “Magia y ciencia en la Baja Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia, c. 1230 - c. 1310.” In *Magia, superstición y brujería en la Edad Media*, by Iñaki Bazán. Durango: Centro de Historia del Crimen.
- Guerrero, Rafael Ramón. 2002. *Historia de la filosofía medieval*. Madrid: Akal.
- Hochschild, Joshua P. 2001. “The Semantics of Analogy according to Thomas de Vio Cajetan’s «De Nominum Analogia».” Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame.
- Hochschild, Joshua P. 2010. *The Semantics of Analogy: Rereading Cajetan’s De Nominum Analogia*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Hochschild, Joshua P. 2011. “Logic or Metaphysics in Cajetan’s Theory of Analogy: Can Extrinsic Denomination Be a Semantic Property?” In *The Immateriality of the Human Mind, the Semantics of Analogy, and the Conceivability of God (Volume 1: Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics)*, edited by Alexander W. Hall, 61–92. Cambridge Scholars Publishing.
- Hofstadter, Douglas R, and Emmanuel Sander. 2013. *Surfaces and Essences: Analogy as the Fuel and Fire of Thinking*.
- Juan Pablo II (San). 1999. *Fides et ratio: carta encíclica a los obispos de la Iglesia Católica sobre las relaciones entre la fe y la razón*. Buenos Aires: Paulinas : San Pablo.
- Klubertanz, George Peter. 1960. *St. Thomas Aquinas on Analogy: Textual Analysis and Systematic Synthesis*. Chicago: Loyola University Press.

- Lamarre, Mark. 2005. "Pseudo-Dionysius the Areopagite." *Internet Encyclopedia of Philosophy*. <http://www.iep.utm.edu/pseudodi/>.
- "La Santa Sede." 2015. *Vatican.va*. Accessed June 16. <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>.
- Leshner, J. H. 1999. "Early Interest in Knowledge." *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Edited by A.A. Long*.
- Lobato, Abelardo, Armando Segura, and Eudaldo Forment. 1994. "El Hombre En Cuerpo Y Alma." In . Vol. I. *El Pensamiento de Santo Tomás de Aquino Para El Hombre de Hoy*. Valencia: Edicep C.B.
- Long, Steven A. 2011. *Analogue Entis: On the Analogy of Being, Metaphysics, and the Act of Faith*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Maritain, Jacques. 1995. *Distinguish to Unite, Or, The Degrees of Knowledge*. Translated by Ralph M. McInerney. University of Notre Dame Press.
- Marmura, Michael E. 1980. "Avicenna's Proof from Contingency for God's Existence in the Metaphysics of the Shifā'." *Mediaeval Studies* 42 (1): 337–52.
- Mayer, Toby. 2001. "Avicenna's Burhān Al-Siddiqīn." *Journal of Islamic Studies* 12: 18–39.
- Mode, H. 1980. *Animales Fabulosos Y Demonios*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Mondin, Battista. 1975. *St. Thomas Aquinas' Philosophy: In the Commentary to the Sentences*. Alles Komt Terect M.N. 4. La Haya: Martinus Nijhoff.
- Montagnes, Bernard. 2004. *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Morgan, Michael L. 1992. "Plato and Greek Religion." *The Cambridge Companion to Plato / Edited by Richard Kraut*.
- Most, Glenn W. 1999. "The Poetics of Early Greek Philosophy." *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy / Edited by A.A. Long*.
- Nietzsche, Friedrich. 1999. *El origen de la tragedia*. Translated by Eduardo Ovejero y Maury. México: Ed. Porrúa.
- Pajares, Alberto Bernabé, and Felipe Hernández. 2010. *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*. Ediciones AKAL.

- Pérez de la Borda, Miguel. 2013. *Manual de Teodicea*. Inédito, utilizado con autorización del autor.
- Pieper, Josef. 1979. *Filosofía Medieval Y Mundo Moderno*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Rassam, Joseph. 1980. *Introducción a La Filosofía de Santo Tomás de Aquino*. Madrid: Ediciones Rialp, S.A.
- Ratzinger, Joseph. 1982. *Introducción Al Cristianismo*. Salamanca: Salamanca : Ediciones Sígueme.
- . 2005. *Fe, verdad y tolerancia: el cristianismo y las religiones del mundo*. Translated by Constantino Ruiz-Garrido. Salamanca, España: Sígueme.
- Reynolds, L. D, and N. G Wilson. 1991. *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*.
- Rosemann, Philipp W. 2003. "Peter Lombard." In *A Companion to Philosophy in the Middle Ages*, edited by Jorge J. E. Gracia and Timothy B. Noone. Malden, MA: Blackwell Pub.
- Rosemann, Philipp W. 2004. *Peter Lombard*. Oxford University Press.
- Sayés, José Antonio. 2005. *La esencia del cristianismo: diálogo con K. Rahner y H.U. von Balthasar*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Smith, Robin. 2015. "Aristotle's Logic." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2015.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2015/entries/aristotle-logic/>.
- Smyth, Herbert Weir, and Gordon M. Messing. 1956. *Greek Grammar*. Cambridge: Harvard University Press.
- Söhngen, Gottlieb. 1992. "La Sabiduría de La Teología Por El Camino de La Ciencia." In *Mysterium Salutis: Manual de Teología Como Historia de La Salvación*, edited by Magnus Löhrer and Johannes Feiner, 977–1050. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- Spinoza, Baruch de. 2000. *Ética Demostrada Según El Orden Geométrico*. Madrid, España: Trotta.
- Sweeney, Eileen. 2013. "Literary Forms of Medieval Philosophy." In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, edited by Edward N. Zalta, Summer 2013.
<http://plato.stanford.edu/archives/sum2013/entries/medieval-literary/>.
- Walde Uribe, Giselle von der. 2001. *Filosofía y silencio : formas de expresión en el Platón de la madurez*. Santafé de Bogotá, Colombia: Ediciones Uniandes : Pontifica Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía.

Watkins, Calvert. 2000. *The American Heritage Dictionary of Indo-European Roots*.
Boston: Houghton Mifflin Harcourt.

Weisheipl, James A. 1994. *Tomás de Aquino. Vida, Obras Y Doctrina*. Edited by Josep-
Ignasi Saranyana. Pamplona: Eunsa.