

# La definición real de analogía en Santiago M. Ramírez O.P.

Resumen: En este artículo se presenta la definición real de analogía desarrollada por el P. Santiago M. Ramírez, en su obra magna *De analogia*. Procediendo con el mismo método utilizado por el autor, se parte de una doble inducción para llegar a una primera noción universal de analogía, se sigue con una de las deducciones desplegadas por Ramírez, para arribar finalmente a la definición real de la misma. Se destaca la importancia de este desarrollo dada la actualidad de la temática en varias áreas del estudio de la filosofía, la teología o las ciencias humanas en general.

Palabras clave: Analogía - metafísica - Tomás de Aquino - Santiago Ramírez.

## 1. Introducción

Procurar acceder a la definición real de analogía es, en definitiva, preguntarnos por el *quid est* de la misma, esto es, indagar acerca de los componentes esenciales a fin de poder, posteriormente, aplicar este concepto a diversas realidades.

Ahora bien, para alcanzar dicho concepto, tendremos que realizar un camino inductivo-deductivo que nos permitirá obtener una noción acabada de analogía. Este itinerario metodológico es el realizado comúnmente por los tomistas, y puede verse tanto en el Cardenal Cayetano, de un modo escueto<sup>1</sup>, como en el padre Santiago M. Ramírez, de un modo sumamente detallado<sup>2</sup>. En ambos, el denominador común es el seguimiento del camino indicado por santo Tomás para este tipo de investigaciones, ya que, como afirma el Angélico, dos son las vías que debemos recorrer si queremos obtener ciencia de

---

<sup>1</sup> CAYETANO, *De nominum analogia*, n.ºs 23-24.

<sup>2</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De Analogía*, en *Opera Omnia*, t. II, Vol. 1-2, Instituto de Filosofía "Luis Vives", Madrid, 1970, pp. 169-1091.

algo: la demostración o bien la inducción<sup>3</sup>. Para llegar a la demostración, se debe partir desde una inducción esencial, y así arribar a ciertos principios que permitirán realizar un silogismo a partir de una noción universal lograda por inducción<sup>4</sup>. En nuestro caso, para lograr una noción universal de analogía, es necesario partir de una inducción de lo que particularmente contemplamos como una proporción analógica. Sin este comienzo inductivo, resulta imposible arribar a dicha noción universal y real de analogía<sup>5</sup>.

De tal manera procede, por ejemplo, el P. Ramírez, a quien seguiremos en este artículo, según su magna obra sobre la analogía:

«Ad inveniendam *realem* notionem sive definitionem analogiae, sicut et aliorum quoquo modo definibilium, duplex patet via: una inductiva seu compositiva vel per similitudines, qua pergit ascendendo ab inferioribus seu particularibus ad superius seu universale, quasi individuus ad speciem; alia deductiva seu divisiva vel per differentias, quae procedit descendendo a superioris seu universalioribus ad inferioris seu minus universale, quasi a genere ad speciem»<sup>6</sup>.

Con respecto a la inducción, hay que aclarar que el maestro dominico español distingue dos tipos de inducciones para arribar a una noción de analogía, y éstas son: la *inductionem presse dictam*<sup>7</sup> y la *inductionem large dictam*<sup>8</sup>. En la primera, el P. Ramírez reúne una colección de usos de la analogía en las diversas ciencias humanas; y en la segunda, parte de la noción de semejanza o *proportio* aplicada a realidades matemáticas, para, posteriormente, pasar al plano metafísico y tratar allí la noción de analogía propiamente dicha, esto es, la analogía metafísica. Nosotros seguiremos en este estudio el itinerario indicado por el P. Ramírez principalmente según el segundo tipo de inducción, esto es, la *large dictam*, por ser la que presenta mayor interés sistemático; no obstante esto, anotaremos algunos elementos importantes que hacen al primer tipo de inducción.

---

<sup>3</sup> S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, c. 30, n.º 4: «duplex est modus acquirendi scientiam. Unus quidem per demonstrationem, alius autem per inductionem».

<sup>4</sup> Cf. S. TOMÁS, *In VI Ethic.*, lec. 3.

<sup>5</sup> Cf. S. TOMÁS, *In VI Ethic.*, lec. 3: «Sed impossibile est universalia speculari absque inductione».

<sup>6</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 75. El subrayado corresponde al autor.

<sup>7</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 170-197.

<sup>8</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 197-252.

La ventaja de este recorrido metodológico se funda en que resulta mucho más accesible a nuestro entendimiento, ya que nuestro objeto de estudio resulta más evidente *quoad nos*<sup>9</sup>, ya que el camino de nuestro intelecto, en orden a descubrir algo de la realidad –es decir, *vía inventionis*–, siempre debe ir desde lo que es *noto* para nosotros, a fin de disponerse a encontrar, desde allí, aquellos conocimientos *ignotos*, que son a los que debemos arribar<sup>10</sup>, y, en un segundo momento, resolver *vía iudicii* desde estos principios hallados<sup>11</sup>.

Para llegar, entonces, a la noción real de analogía, habrá que proceder desde una doble inducción, como antes se dijo, realizando en ambos casos un tránsito del individuo a la especie, del singular al universal, mediante una abstracción del intelecto agente y posible<sup>12</sup>. Se ha de necesitar de esta acción abstractiva, en la medida en que no es suficiente la sola inducción para arribar al universal correspondiente –en este caso, la noción de analogía–, ya que este, como afirma S. Ramírez, no es «*mera sigularium collectio*»<sup>13</sup>. Será precisa, entonces, una inducción esencial<sup>14</sup>, que supondrá, a su vez, una abstracción, en primer lugar *total*, y, posteriormente, *formal*<sup>15</sup>. En la primera, se tomará en cuenta, principalmente, el *todo* abstrayéndolo de sus partes subjetivas. La abstracción *formal*, por su parte, permite que el sujeto cognoscente pueda llegar a separar la forma de la materia o el acto de la potencia, y así conocer la naturaleza de las cosas en sí mismas<sup>16</sup>, lo cual constituye un paso más en el conocimiento del concepto de analogía. Ambas abstracciones son necesarias para llegar al universal

---

<sup>9</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 75.

<sup>10</sup> S. TOMÁS, *De malo*, q. 6, prol. «*Sicut enim homo secundum intellectum in via inventionis movet se ipsum ad scientiam, in quantum ex uno noto in actu venit in aliquid ignotum, quod erat solum in potentia notum*».

<sup>11</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 8: «*Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur; inde est quod ratiocinatio humana, secundum viam inquisitionis vel inventionis, procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus, in via iudicii, resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat*».

<sup>12</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 169.

<sup>13</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 169.

<sup>14</sup> Juan José SANGUINETI, *Lógica*, Pamplona, Eunsa, 2002<sup>6</sup>, p. 148: «La inducción esencial es el descubrimiento, realizado por el intelecto en su unión con la experiencia, de un vínculo necesario y universal entre un sujeto y una propiedad. Es llamada también inducción “en materia necesaria” o “inducción abstractiva”, porque está íntimamente emparentada con la abstracción».

<sup>15</sup> Para ver con detalle la distinción entre abstracción total y formal puede consultarse, en primer lugar, *S.Th.*, I, q. 40, a. 3; también, Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 2, pp. 754-856.

<sup>16</sup> Ramírez señala al respecto: «*Et inde est quod, quanto aliquid est abstractius abstractione formali tanto magis intelligibile quoad se*» (*De analogia*, Vol. 2, p. 783), y

al que aspiramos, ya que para esto: «omnino requeritur abstractio intellectus: et quidem totalis, quae dicitur, si agatur de universali univoco seu presse dicto; formalis insuper, si de universali analogo sive large sumpto fiat sermo»<sup>17</sup>.

Es interesante destacar aquí la nueva distinción que introduce S. Ramírez en este punto, ya que el gran maestro dominico observa que la abstracción total se corresponde de algún modo con el universal unívoco (no totalmente), lo cual nos facilita un primer acercamiento a la realidad, contemplándola desde un punto de vista más ligado a la materialidad y, con esto, a la particularidad, sin dejar de ser un universal propiamente dicho; pero este acercamiento nos introduce ya en una contemplación analógica y a la vez trascendente, que más propiamente se da en la abstracción formal. Veamos lo que afirma S. Ramírez al respecto para una mayor inteligencia de este punto:

«Quia ergo analogia ipsa est analogia, id est universale vel potius commune analogum, non univocum, impossibile est eam intellectu percipere et verbo definire nisi inductioni iungatur abstractio totalis et formalis intellectus possibilis inquirentis eius definitionem: totalis quidem, quatenus est universale quoddam; formalis vero, quatenus hoc universale est analogum et quodammodo transcendens»<sup>18</sup>.

Por lo tanto, la inducción primera que debemos hacer, tiene que llevarnos a plantear una noción universal obtenida por abstracción total, para que, posteriormente, la abstracción formal nos devuelva un universal análogo, que es, de algún modo, una noción trascendente.

De este modo, entonces, la doble vía inductiva que nos propone el P. Ramírez parte, en un primer momento, de la significación real que adquiere el término *analogia* en el contexto del uso que las diversas ciencias hacen de él; para esto, hay que proceder de modo ordenado y ascendentemente, con abstracción total y formal, mientras que en el segundo momento inductivo, se procede analizando la analogía matemática que, primeramente (*quoad nos*) se dice analogía, para ascender, por abstracción formal, a la analogía metafísica, que es *quoad se*, analogía, es decir, máximamente. Es así que este proceso inductivo nos lleva, por el mismo método analógico –esto es por vía de eminencia

---

cita en p. 784 a santo Tomás, *S.Th.*, I, q. 14, a. 3: «est enim unumquodque cognoscibile (quoad se) secundum modum sui actus».

<sup>17</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 169-170.

<sup>18</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 170.

cia y remoción-, a alcanzar la noción real de analogía que, según nos enseña S. Ramírez, es la misma analogía metafísica<sup>19</sup>.

Este proceso, finalmente, es a la vez inductivo y abstractivo, pero en diverso grado, ya que el primero, el ascendente, es más inductivo que abstractivo, mientras que el segundo, es, a la inversa, más abstractivo que inductivo<sup>20</sup>. Veamos el primero de ellos.

## 2. Proceso inductivo desde el uso de la analogía en las diversas ciencias

El uso de la analogía en las diversas ciencias pone en evidencia, en primer lugar, la significación real del término *analogía* y, en segundo lugar, muestra la analogía en su estado de “singularización”, ya que la contemplamos en cuanto “individuo”, si se me permite la expresión, es decir, en cuanto se utiliza de modo particular en las diversas ciencias humanas.

En honor a la brevedad que espera el lector en estos temas –que son tratados con los mínimos detalles por nuestro autor–, vamos aquí a realizar una breve descripción del itinerario seguido por el P. Santiago Ramírez. Sin duda este recorrido es altamente enriquecedor en lo que hace a las referencias del tema de la analogía en las distintas ciencias y en los diversos autores, y sobre todo, en santo Tomás de Aquino; por ello, remitimos al lector a la obra misma del maestro dominico.

En primer lugar, la *matemática pura*, tal como se da en la aritmética y en la geometría, es] la que mayormente utiliza la analogía, en cuanto realiza comparaciones o establece proporciones entre cantidades continuas o discretas<sup>21</sup>.

Por otro lado, la *matemática aplicada*, como se presenta en la óptica, en la astronomía, en la arquitectura, en la mecánica, en la dinámica, en la música o en la poesía, también hace un uso frecuente de la analogía, en la medida en que en estas ciencias se utilizan ciertas comparaciones en orden a descubrir aspectos relacionados con la perspectiva o bien con cierto equilibrio o belleza<sup>22</sup>.

Del mismo modo, la *filología comparada*, donde se estudian las similitudes entre las diversas lenguas y aún en la misma lengua, emplea la analogía, ya

---

<sup>19</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, p. 170.

<sup>20</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, p. 170.

<sup>21</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, p. 171.

<sup>22</sup> Cf. Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, pp. 171-172.

que, como apunta S. Ramírez, la misma filología se define como «verborum similibus declinatio similis»<sup>23</sup>.

Asimismo, Ramírez señala que, en el ámbito de la *filología*, se utiliza la analogía para la formación, composición y derivación de las palabras, como, por ejemplo, ocurre en el latín con el sufijo *mentum*, en vocablos como: *argumentum*, *adiu-mentum*, *atra-mentum*, *aug-mentum*, *detri-mentum*, *instru-mentum*, y muchos más, con este sufijo o con otros de la misma índole<sup>24</sup>.

En las ciencias experimentales, como la *anatomía*, la *biología*, la *fisiología* y la *psicología comparada* se da igualmente, según Ramírez, un uso frecuente de la analogía. En la *biología*, por ejemplo, es utilizada en la comparación, o bien en la observación de las similitudes de las distintas funciones orgánicas. A este respecto, Ramírez propone a modo de ilustración la similitud de función entre las branquias de los peces y los pulmones de los mamíferos, o entre las alas de las aves y los brazos de los hombres<sup>25</sup>. Otro ejemplo claro de estas analogías que se observan en la naturaleza, lo trae Ramírez de la mano del español Gaspar Lucas Hidalgo, y dice así:

«Las hojas en los árboles, las plumas en las aves y los pelos y cabello en los hombres son una misma cosa proporcionalmente y cada cual en su tanto y respecto de su dueño; porque así como la hoja se le dio al árbol para defensa y ornato de sí mismo, así la pluma es abrigo y hermosura en las aves, y el pelo y el cabello en los hombres y mujeres»<sup>26</sup>.

Lo mismo hay que decir de las otras ciencias naturales a este respecto, ya que se utiliza del mismo modo la analogía en todas ellas.

Por parte de las ciencias jurídicas y sociales, puede asimismo observarse un uso frecuente de la analogía, ya que, como apunta Ramírez, la regla universal del derecho, tanto civil como eclesiástico, es aquel axioma de los Decretales de Gregorio IX: «*idem in similibus observandum est*»<sup>27</sup>, o aquel otro que reza:

---

<sup>23</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 174. Cita de Terentius Varro, *De lingua latina*, lib. 10, § 74, p. 260, 18-19.

<sup>24</sup> Cf. Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 174.

<sup>25</sup> Cf. Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 177.

<sup>26</sup> Gaspar Lucas HIDALGO, *Diálogos de apacible entretenimiento*, t. 36, diálogo tercero, cap. 2, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, 1926, p. 306a. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, pp. 177-178.

<sup>27</sup> *Decretales Gregorii IX*, lib. I, tit. 3, cap. 4, ed. Coloniae Munatiana, 1730, p. 11a. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 180.

«cum de similibus idem iudicium sit habendum»<sup>28</sup>. De este modo, vemos cómo debe intervenir cierta comparación en los juicios realizados por los magistrados a la hora de juzgar un caso concreto o de establecer una sentencia.

En la *sociología*, generalmente se concibe la sociedad como un “cuerpo”, y se lo llama así por la analogía que se establece con el cuerpo humano vivo; véase lo que señala el mismo santo Tomás al respecto:

«sicut vita in quolibet homine, ita pax in regno; et sicut sanitas nihil est nisi temperantia humorum, sic pax est cum unumquodque retinet ordinem suum. Et sicut, recedente sanitatem, tendit homo ad interitum; sic de pace, si a regno discedit, tendit ad interitum. Unde ultimum quod attenditur est pax. Unde Philosophus: sicut medicus ad sanitatem, sic defensor reipublicae ad pacem»<sup>29</sup>.

Las disciplinas *filosóficas* y *teológicas*, también emplean frecuentemente la analogía.

Por ejemplo, en la *lógica* se usa la analogía cuando contemplamos la relación que existe entre el género y la diferencia específica; al respecto, afirma: «ita se habet differentia ad genus, sicut forma ad materiam, quia sicut forma determinat materiam ita differentia determinat genus; et sicut est in potentia materiae ita differentia est in potentia generis»<sup>30</sup>; o bien, cuando analizamos el silogismo, ya que podemos observar una proporción en la relación que se da entre las premisas y la conclusión, y la que se presenta entre la causa *per se* y el efecto *per se*, y esto porque, según Ramírez: «revera praemissae sunt causa efficiens propria et per se conclusionis»<sup>31</sup>.

Por su parte, en la *cosmología*, el recurso de la analogía permite conocer la materia prima por comparación con la materia segunda, y la forma sustancial por referencia a la forma accidental, ya que entre ellas existe una relación proporcionada real<sup>32</sup>.

---

<sup>28</sup> *Decretales Gregorii IX*, lib. I, tit. 7, cap. 2, p. 75a. Citado por Ramírez, en *De analogia*, Vol. 1, p. 180.

<sup>29</sup> S. TOMÁS, *In Mat.*, c. 12, n.º 2, ed. Marietti, p. 170a. Citado por Ramírez, en *De analogia*, Vol. 1, p. 181. Los resaltados de sicut, ita, sic son de Ramírez, mostrando el uso de la analogía en el ejemplo.

<sup>30</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 182. Y cita allí a santo Tomás, *De Ver.*, q. 2, a. 4, ad 7: «differentiae sunt in genere secundum proportionem qua forma sunt in materia».

<sup>31</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 182.

<sup>32</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 182-183.

Con respecto a la *psicología*, S. Ramírez, siguiendo a santo Tomás, aporta algunos ejemplos de procedimientos analógicos empleados en esta rama de la filosofía. Se puede decir que se plantea una analogía, en primer lugar, en la relación que existe entre la ciencia y aquello cognoscible por esa ciencia (*scientia ad scibile*), y los sentidos y sus objetos (*sensus ad sensibile*): «eadem enim habent proportionem visus quoad corpus et intellectus ad animam: unde sicut visus est potentia organi corporalis, ita etiam intellectus est potentia animae absque participatione corporis»<sup>33</sup>.

Aún encontramos, según Ramírez, analogía en la relación existente entre intelecto y voluntad, como se puede ver en la siguiente cita de santo Tomás:

«cum voluntas sequatur intellectum, eodem modo contingit esse causam alicuius volentis ut velit, et alicuius intelligentis ut intelligat. In intellectu autem sic est quod, si seorsum intelligat principium, et seorsum conclusionem, intelligentia principii est causa scientiae conclusionis. Sed si intellectus in ipso principio inspiceret conclusionem, uno intuitu apprehendens utrumque, in eo scientia conclusionis non causaretur ab intellectu principiorum, quia idem non est causa sui ipsius. Sed tamen intelligeret principia esse causas conclusionis. Similiter est ex parte voluntatis, circa quam sic se habet finis ad ea quae sunt ad finem, sicut in intellectu principia ad conclusiones. Unde, si aliquis uno actu velit finem, et alio actu ea quae sunt ad finem, velle finem erit ei causa volendi ea quae sunt ad finem. Sed si uno actu velit finem et ea quae sunt ad finem, hoc esse non poterit, quia idem non est causa sui ipsius. Et tamen erit verum dicere quod velit ordinare ea quae sunt ad finem, in finem»<sup>34</sup>.

En el ámbito de la *ética*, también es posible identificar analogías. Al respecto, Ramírez realiza una primera comparación de esta ciencia filosófica con la medicina, ya que, como la medicina se refiere a la salud o a la enfermedad del cuerpo, así la ética se ocupa de las virtudes (salud) o de los vicios (enfermedad) del alma<sup>35</sup>.

Para la más alta de las ciencias filosóficas, esto es, para la *metafísica*, Ramírez reserva un párrafo muy logrado, donde trata de mostrar la inter-

---

<sup>33</sup> S. TOMÁS, *In I Ethic.*, lec. 7, n.º 95. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 184.

<sup>34</sup> S. TOMÁS, *S.Th.* I, q. 19, a. 5. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, pp. 185-186.

<sup>35</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 186.

vención de la analogía en la comparación entre los diversos principios del ente, y, haciendo esto, logra resumir casi todo el ámbito de la disciplina sapiencial. Leamos a Ramírez con detenimiento:

«ita se habet essentia ad esse in ente finito, sicut se habet materia prima ad formam substantialem in ente mobili; quia sicut in ente mobili materia prima se habet ad formam substantialem ut propria potentia ad proprium actum in linea substantiae, ita in ente finito essentia se habet ad esse ut propria potentia ad proprium actum in linea entis. Sicut ergo substantia mobilis componitur reali compositione ex materia prima et ex forma substantiali in linea substantiae, ita ens finitum reali compositione componitur ex essentia et esse in linea entis; et sicut materia prima realiter differt a forma substantiali in linea substantiae mobilis, ita essentia differt realiter ab esse in linea entis finiti; et sicut materiae primae repugnat intrinsece esse ipsa sua forma substantialis, ita essentiae finitae intrinsece repugnat esse ipsum suum esse; et sicut primae substantiae creatae, nempe angelicae, quae est substantia incorporea ideoque forma pura, repugnat intrinsece esse composita ex materia prima et forma substantiali, ita Primo Enti, quod Deus est ideoque Actus Purus, repugnat intrinsece esse compositum ex essentia et esse; et consequenter, sicut essentia Angelica est sua forma, ita Essentia divina est suum esse»<sup>36</sup>.

Desde el ámbito del ente, pasa Ramírez al de la operación, ya que, como dice santo Tomás: «sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum, ita se habet essentia ad esse»<sup>37</sup>. Por esto, subraya Ramírez: «Quod autem dicitur de ordine essendi, proportionaliter dicendum est de ordine operandi, eo quod unumquodque operatur sicut est, et ideo modus operandi sequitur modum essendi»<sup>38</sup>. Esto significa que, así como ninguna sustancia creada es su *esse*, tampoco ninguna creatura es su virtud operativa, y ninguna virtud operativa creada es su operación<sup>39</sup>; es decir, como existe una distinción real entre los principios del ente, así también esta distinción se extiende proporcionalmente a la virtud operativa del mismo y a su operación.

---

<sup>36</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 187-188.

<sup>37</sup> S. TOMÁS, *S.Th.*, I, q. 79, a. 1, c. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 188.

<sup>38</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 188.

<sup>39</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 188.

También las causas pueden ser comparadas analógicamente, tal como señala Ramírez, ya que «causa materialis et causa formalis ex una parte, et causa efficiens causaque finalis ex alia, proportionales sunt; quia sicut causa materialis et formalis sunt principia essendi, ita causa efficiens et finalis sunt principia operandi»<sup>40</sup>; posteriormente, expone en forma extendida la proporcionalidad existente en la misma causa eficiente, por ejemplo, cuando se distingue entre causa general y causa particular, o cuando se habla de causa en potencia y efecto en potencia, o bien al considerar la causa en acto y el efecto en acto; igualmente cuando utilizamos en metafísica causa *per se* y efecto *per se*; causa *per accidens* y efecto *per accidens*. Todos estos modos son proporcionales y manifiestan a su modo la diversidad analógica propia del ente.

En la relación naturaleza-Dios encuentra asimismo Ramírez analogías apuntadas por santo Tomás, por ejemplo:

«sicut ars praesupponit naturam, ita natura praesupponit Deum»<sup>41</sup>; «nam sicut actio naturae praecedat actionem voluntatis nostrae, ratione cuius in operibus artis, quae voluntate sunt, naturae operatione indiget; ita voluntas Dei, quae est origo omnis naturalis motus, praecedat operatione naturae: unde et Eius operatio in omni operatione naturae requiritur»<sup>42</sup>.

Como en los casos anteriores, las diversas *ciencias teológicas* deben apelar a la analogía en sus propios fueros, como lo muestra Ramírez en el caso de la exégesis bíblica, al indicar la unidad analógica de las Sagradas Escrituras, debida a la *analogía fidei* que siempre se ha de tener en cuenta<sup>43</sup>.

En la *Teología* en sentido preciso, es de máxima utilidad la analogía, ya que a partir de ella y de la gracia, la mente creyente del teólogo puede elevarse a los misterios más altos de nuestra fe, como es el caso de la Santísima Trinidad: «sicut mens cognoscens seipsam verbum sui gignit et ex utroque procedit amor, sic Pater seipsum dicens Verbum suum genuit ab aeterno et ex utroque procedit Spiritus Sanctus»<sup>44</sup>; o bien para entender la Encarnación del Verbo: «incarnatio insertioni comparatur: sicut enim in insertione in eodem trunco

---

<sup>40</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 189.

<sup>41</sup> S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 7, arg. 2, sed contra. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 191.

<sup>42</sup> S. TOMÁS, *De Pot.*, q. 3, a. 7, ad 9. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 191.

<sup>43</sup> Cf. SANTIAGO M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 191-192.

<sup>44</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 10, a. 7. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 192.

in quo erat ramus unus per naturam, fit ramus alius per insertionem; ita in eadem persona in qua naturaliter erat divina natura, per unionem est humana natura»<sup>45</sup>. Así permite la analogía entender otros tantos misterios, de los cuales se encarga Ramírez copiando sendas notas extraídas de los escritos de santo Tomás; para ilustración del lector, remitimos a ellas sin dudarlo<sup>46</sup>.

En resumen, puede decirse que el P. Ramírez pone en evidencia que el uso de comparaciones está casi siempre presente en la conceptualización que hace de su objeto cada ciencia estudiada, y es esto lo que permite, justamente, ampliar el horizonte de conocimiento propio, teniendo presente ante los ojos la realidad; es ésta la que da la pauta del conocimiento, para después compararla con el propio objeto de cada ciencia.

Para esta tarea, como vimos, el dominico español detecta la apelación a la analogía en los textos estudiados a partir del uso que en estos se hace del *sicut, ita, sic, similiter*, y de tal modo llega a conformar un primer concepto de analogía, obtenido con la inducción y la comparación.

De esta manera, a la luz de la obra de Ramírez, es posible sostener que la analogía se presenta aquí fundamentalmente como una *comparación o proporción* de similitudes que se dan en la realidad, y que permite llegar a conocer algo más del objeto estudiado por la incorporación de elementos conceptuales extraídos de la misma comparación, o mejor dicho, con las palabras del mismo Ramírez:

«Quae cum ita sint, abstrayendo a particularibus modis proportionum in tam diversis disciplinis et proportionibus, et assurgendo ad formalem et universales rationem proportionis reales ut sic, apparet analogiam in universum reali essentialique significatione *importare proportionem similem vel similitudinem proportionalem inter similla vel proportionata*, qua fit ut unum se habeas id aliud sicut aliud ad aliud et quodcumque ad quodcumque quomodocumque»<sup>47</sup>.

Esta es la significación real que tiene el término analogía extraída del uso que hacen las diversas ciencias. Ahora toca realizar la segunda inducción apuntada por Ramírez para llegar a la noción real de analogía. Es el trabajo que haremos a continuación.

---

<sup>45</sup> S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, 1c. (ed. Moos O.P., n.º 15). Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, pp. 192-193.

<sup>46</sup> Véase Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 193-195.

<sup>47</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 196. El subrayado es nuestro.

### 3. Inducción en sentido amplio para llegar al concepto de analogía

En este punto, si hemos de seguir el camino metodológico indicado por el teólogo español, tendremos que lograr el concepto acabado de analogía a partir de la consideración del hecho que este se logra mediante la comparación entre sí cantidades diversas, lo cual permitirá hablar de cierta proporción entre una cantidad y otra.

Ahora bien, hablar de cantidad implica ajustar la investigación al plano de lo físico y estudiar allí las implicancias de la *quantitas* como accidente propio de la sustancia material, y a su vez, ascender desde ella, por abstracción formal, a la cantidad contemplada desde el punto de vista matemático.

Pero esto no es suficiente si queremos aprehender el principal sentido de la analogía, que es el metafísico; por ello habrá que apelar a un nuevo grado de penetración intelectual y captar el concepto de *quantitas virtutis*, es decir, de perfección intensiva, y con él, poder contemplar la analogía aplicada como relación o semejanza de cantidades, no en un plano estrictamente material o físico, sino también en el plano de lo trascendental o metafísico.

Para realizar lo dicho, seguiremos la metodología del P. Ramírez, que dividiremos en dos pasos bien marcados: en el primero, estudiaremos la *quantitas* en el orden físico y matemático, para alcanzar las implicancias de la *proportio*. En el segundo, veremos cómo se produce el paso del ámbito de lo físico-matemático al metafísico, en el caso de la *quantitas*, a partir del interesante concepto de *quantitas virtutis* que analizaremos con algún detalle. Pasemos, pues, al primer punto.

#### a. La cantidad física y su consideración matemática

Es sabido que el orden de nuestro conocimiento condiciona de alguna manera su modo de actuar. En el caso del concepto de analogía, también se da esta condición, ya que para llegar a ver lo que es en sí la analogía debemos partir de las comparaciones que realizamos cotidianamente en el orden de los sentidos. Es por ello que los tomistas, junto a santo Tomás, cuando hablan de analogía, parten casi siempre de la consideración de la cantidad dimensiva, para llegar a hablar de cantidad trascendental, pasando por la importante noción de *proportio*. Eso haremos también nosotros, porque, al parecer, no hay método mejor para llegar al concepto metafísico de analogía.

¿Cómo debemos entender la cantidad en el plano físico? Sencillamente, como lo han hecho la mayoría de los filósofos seguidores de Aristóteles. El Estagirita define lo *quanto* como:

«lo divisible en sus partes integrantes, de las cuales una y otra o cada una es por naturaleza algo uno y algo determinado. Así, pues, una multitud es algo cuanto si es numerable, y una magnitud si es mensurable. Y se llama multitud lo potencialmente divisible en partes discontinuas, y magnitud, lo divisible en partes continuas. Y la magnitud continua en una dimensión se llama longitud; la continua en dos, latitud, y la continua en tres, profundidad. Y la multitud finita se llama número, y la longitud, línea, y la latitud, superficie, y la profundidad cuerpo»<sup>48</sup>.

El texto citado nos muestra varias cosas:

- 1) Que puede distinguirse entre cantidad continua y cantidad discreta: «Est enim duplex quantitas praedicamentalis sive corporales: alia continua, quae magnitudo dicitur; alia discreta, quae multitudo sive numerus appellatur»<sup>49</sup>.
- 2) Que al ser divisible en sus partes integrantes, podemos definir a la cantidad como *ordo partium in toto*<sup>50</sup>.
- 3) Que la presencia tridimensional es una característica específica de ésta.
- 4) Que la mensurabilidad es una consecuencia necesaria de la característica anterior.

De lo analizado hasta aquí, se desprende la mensurabilidad esencial que posee la cantidad dimensiva, ya que podemos evaluar en un más y en un menos cierta cantidad comparada con otra, o bien, es posible decir que una cantidad es igual a otra. Estas relaciones pueden, asimismo, ser enumeradas y, con ello, obtenerse resultados matemáticos –ya geométricos, ya aritméticos– de la comparación de diversas cantidades.

Este es un aspecto central para el tema de la analogía, si tenemos en cuenta que esta es la primera percepción que la inteligencia tiene con respecto a ciertas relaciones materiales comparadas, que se dan en la realidad, y que, a su vez, a partir de esta matriz material de conocimiento, se puede ascender a un grado de penetración intelectual más profundo, como es el matemático, a partir de la numeración de las cantidades y sus relaciones mutuas.

---

<sup>48</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, 5, 13, 1020 a 6-15, Ed. Trilingüe de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 1998.

<sup>49</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, p. 217.

<sup>50</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, p. 217.

Todo esto permite hablar ya de cierta *proportio* en la comparación de, al menos, dos cantidades abstraídas de sus condiciones netamente materiales y consideradas a partir del número; y, extendiendo también el concepto a la relación entre cuatro cantidades, puede hablarse de *proportionalitas*. Santo Tomás define la proporción como «certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis»<sup>51</sup>; o como «habitudō unius quantitatis ad alteram, sicut sex ad tria se habent in proportione dupla. Proportionalitas vero est collatio duarum proportionum»<sup>52</sup>.

Por su parte, el P. Ramírez, siguiendo a santo Tomás en las definiciones que apuntamos arriba, anota cuatro exigencias de la *proportio*<sup>53</sup>:

- 1) *Que se dé entre cantidades mensurables*, ya que, como la mensurabilidad es una propiedad esencial de la cantidad dimensiva, no puede haber *proportio* entre una cantidad numerada y una «cantidad vacía»; es decir, en números, no puede haber proporción entre 2 y 0, debe haber siempre un exceso que permita la comparación: «Deinde cum dicit: vacuum autem nullam etc., manifestat secundam propositionem: et dicit quod vacuum non exceditur a pleno secundum aliquam proportionem»<sup>54</sup>.
- 2) *Que existan dos cantidades*, ya que «in qualibet proportione oportet esse ad minus duos terminos»<sup>55</sup>.
- 3) *Que haya homogeneidad entre las cantidades*, puesto que no puede haber proporción entre cantidades de géneros diversos.
- 4) *Que las cantidades tengan medidas ciertas y finitas*, porque, en primer lugar «omnis mensura debet esse finita; alias non posset certificare quantitatem, quod est proprium mensurae»<sup>56</sup>.

De lo dicho se derivan dos conocidísimas sentencias: 1) *Finiti ad infinitum et infiniti ad finitum nulla est ratio*, ya que como dice santo Tomás: «finiti ad infinitum non potest esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non

---

<sup>51</sup> S. TOMÁS, *In II Sent.*, d. 42, q. 3, a. 6, ad 3.

<sup>52</sup> S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, lec. 12, n.º 8.

<sup>53</sup> *De Analogía*, Vol 1, pp. 203-205; también seguimos aquí a José Miguel GAMBRA, *La analogía en general*, Pamplona, Eunsa, 2002, p. 113.

<sup>54</sup> Cf. S. TOMÁS, *In IV Phys.*, lec. 12, n.º 4. Citado por Ramírez en *De analogía*, Vol. 1, p. 204.

<sup>55</sup> S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 16, q. 3, a. 1, q. 1. Citado por Ramírez en *De analogía*, Vol. 1, p. 204.

<sup>56</sup> S. TOMÁS, *In V Phys.*, lec. 5, n. 5. Citado por Ramírez en *De analogía*, Vol. 1, p. 205.

est determinatus»<sup>57</sup>; y 2) *Finiti ad finitum et infiniti ad infinitum est vera ratio; quia finitum est commensuratum, idest aequale finito; et similiter infinitum infinito*<sup>58</sup>, y esto según las mismas palabras de santo Tomás: «idem est proportio quod certa mensuratio duarum quantitatum; et talis proportio non potest esse nisi duorum finitorum, quorum unum alterum excedit secundum aliquid certum et determinatum»<sup>59</sup>.

Ahora bien, hasta aquí hemos visto las condiciones y características de la cantidad desde el punto de vista físico y matemático, pero tanto Ramírez como los demás tomistas en este punto, realizan un paso de la cantidad predicamental a la cantidad transcendental, esto es, introducen aquí la consideración de la *quantitas virtutis* para poder hablar así de proporción transcendental. Pasemos, pues, al análisis de este tema.

*b. Paso al orden transcendental a partir de la inclusión  
de la noción de quantitas virtutis*

Como apuntábamos más arriba, la mayoría de los tomistas apelan en este punto a un salto del orden predicamental al transcendental, para plantear una ampliación del concepto de *quantitas*, incorporando la *virtus* aristotélica<sup>60</sup>, entendida ésta como perfección, en tanto que el ente la logra por la

---

<sup>57</sup> S. TOMÁS, *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 206.

<sup>58</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 206. Cita, allí, *De Ver.*, 23, 7, ad 9; *S.Th.*, I, q. 14, a. 3, ad 2.

<sup>59</sup> S. TOMÁS, *In III Sent.*, d. 1, q. 1, a. 1 ad 3. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 207.

<sup>60</sup> Santo Tomás distingue claramente entre dos tipos de cantidades: la dimensiva y la intensiva o virtual: «Quantitas autem dicitur dupliciter: quaedam virtualis, quaedam dimensiva» (*In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1); «Una scilicet quae dicitur quantitas molis, vel quantitas dimensiva, quae in solis rebus corporalibus est, unde in divinis personis locum non habet. Sed alia est quantitas virtutis, quae attenditur secundum perfectionem alicuius naturae vel formae, quae quidem quantitas designatur secundum quod dicitur aliquid magis vel minus calidum, in quantum est perfectius vel minus perfectum in caliditate. Huiusmodi autem quantitas virtualis attenditur primo quidem in radice, idest in ipsa perfectione formae vel naturae, et sic dicitur magnitudo spiritualis, sicut dicitur magnus calor propter suam intensionem et perfectionem» (*S.Th.*, I, q. 42, a. 1, ad 1). A su vez, en la *quantitas virtutis*, pueden distinguirse dos aspectos, al modo que se hace con la cantidad dimensiva: «quantitas virtutis attenditur dupliciter: vel quantum ad numerum objectorum, et hoc est per modum quantitatis discretæ; vel quantum ad intensiorem actus super idem objectum; et hoc est sicut quantitas continua» (*In I Sent.*, d. 17, q. 2, a. 1, ad 2). Se puede hablar también con santo Tomás de «quantitas potentiae» (*In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 5); asimismo, *De Pot.*, q. 1, a. 2, o de «quantitatem actus» (*In IV Sent.*, d.

consecución del propio fin –que lo hace perfecto en los límites de su *natura*–, de tal modo que, así, se puede establecer una analogía en el orden de lo metafísico trascendiendo el plano de lo *physico*. Es importante este paso, ya que nos habilita en adelante a hablar de analogía en el orden metafísico.

Santo Tomás enseña que este paso es posible, y para nada ilegítimo, ya que afirma:

«proportio, proprie loquendo, nihil est aliud quam habitudo quantitatis ad quantitatem, sicut quod est aequalis una alteri, vel tripla; et exinde translatum est nomen proportionis, ut habitudo cuiuslibet rei ad rem alteram proportio nominetur; sicut dicitur materia esse proportionata formae in quantum se habet ad formam ut materia eius, non considerata aliqua habitudine quantitatis»<sup>61</sup>.

Por lo tanto, según estas palabras de santo Tomás, puede hablarse de proporción siempre y cuando haya cierta relación entre cantidades; o bien, es posible trasladar este nombre a la relación que puede existir entre diversos principios del ente, como se da en el caso de la relación transcendental entre materia y forma, ya que aquí tenemos conveniencia de ambas en un determinado orden.

S. Ramírez, en su artículo de juventud sobre la analogía, escribe al respecto:

«Quia vero quantitas sumitur dupliciter, scilicet mathematice (prae-dicamentaliter) pro quantitate dimensiva seu molis vel extensiva, metaphysice (transcendentaliter) pro quantitate virtuali seu perfectionis vel intensiva, ideo et nomen proportionis (quod primo impositum fuerat ad standum pro habitudine quantitatis dimensivae tam continuae quam discretae ad quantitatem dimensivam continuam vel discretam secundum determinatum excessum vel adaequationem, sicut est habitudo superficiei ad superficiem aut numeri ad numerum) postmodum ampliatur est ad standum pro habitudine quacumque quantitatis virtualis ad quantitatem virtuales, et quia

---

16, q. 3, a. 1c, ad 6); *In III Sent.*, d. 25, q. 2, a 2d, ex; *De Pot.*, q. 1, a. 2, o en fin, de *quantitas caritatis*, que en cuanto forma de todas las virtudes permite aclarar aún más la esencia de la *quantitas virtutis*: «caritati non convenit quantitas dimensiva, sed solum quantitas virtualis. Quae non solum attenditur secundum numerum obiectorum, ut scilicet plura vel pauciora diligantur, sed etiam secundum intensionem actus, ut magis vel minus aliquid diligatur. Et hoc modo virtualis quantitas caritatis augetur» (*S.Th.*, II-II, q. 24, a. 4).

<sup>61</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 6.

hujusmodi quantitas vagatur per omnia genera utpote transcendentaliter sumpta, inde est quod proportio metaphysice accepta dicitur habitudo cujuslibet rei ad alteram vel cujuscumque ad quodcumque qualitercumque sicut materia dicitur esse proportionata formae et faciens factum et causatum causae et potentia actui et e converso»<sup>62</sup>.

Continúa el dominico español dando una justificación de lo anotado *supra* de gran valor para nuestro tema:

«Et ratio est, quia in istis sensibilibus a quibus initium cognitionis nostrae sumitur, tunc dicitur unumquodque perfectum quando ad debitam quantitatem pervenit, quae est terminus virtutis evolutiva ipsius; ex hoc autem intellectus metaphysicus considerat perfectionem tantum, abstrahendo a mole, et sic quantitas remanet metaphysica seu transcendentalis»<sup>63</sup>.

Con lo apuntado hasta aquí, podemos observar que Ramírez, siguiendo a santo Tomás, concluye en la justificación del paso del orden físico –para la consideración de la proporción– al orden metafísico o transcendental, y esta justificación se basa en que nuestro entendimiento opera de ese modo, es decir, parte siempre de lo material; luego podrá elevarse a un grado mayor de conocimiento cuando atiende a la formalidad matemática de lo conocido; posteriormente, desde esta última formalidad, por medio de una nueva abstracción formal, se obtiene, de la contemplación de la cantidad, la consideración de la perfección derivada de la misma *quantitas*, como es la *quantitas virtutis*, que atiende primeramente a la perfección lograda por un ente materio-formal, es decir, cuando este ente llega a su perfección y logra así su *virtus*<sup>64</sup>. Esto último lo explica muy bien el P. Del Cura, al realizar una síntesis del pensamiento de Ramírez respecto de este punto:

«En efecto, a la cantidad la podemos considerar no solo como dimensional, en cuanto al efecto formal primario que consiste en hacer

---

<sup>62</sup> Santiago M. RAMÍREZ, “De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, *La Ciencia Tomista* 24 (1921) 24.

<sup>63</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*, nota I.

<sup>64</sup> Este término tiene un origen aristotélico; lo utiliza el Filósofo en su *Física*, especialmente en VII, 3, 246 a 15. Luego, santo Tomás lo utilizará con profusión en este sentido en sus obras.

que la sustancia sea extensa –habeat partes extra partes– sino también como accidente que mide a la sustancia y así le da una determinación nueva, que ella de suyo no tiene, y por lo tanto, de alguna manera, la completa y la perfecciona. Esta complementación y perfeccionamiento es como algo formal y actual si lo comparamos con la pura dimensionalidad. Esta mensuración mayor o menor de la “mole” perfecciona la sustancia tanto intrínsecamente como en sus efectos. Así, a mayor cantidad de una misma sustancia corresponde mayor perfección en ella: más agua, mayor monte, mejor mozo, más dinero, más calor. La cantidad, pues, es perfección de la sustancia. Por consiguiente, ahí tenemos un verdadero y real fundamento para realizar una abstracción formal, mediante la cual abandonamos lo que es material, potencial e imperfecto en la cantidad –habere parte extra partes– y tomamos y consideramos solo lo que en ella hay de actual, de vigor, de energía; en una palabra, de perfección o, como decían los escolásticos, de virtud (virtus). De esa manera y en este sentido empleamos los términos cuantitativos, sacados originariamente de las cosas dimensivamente cuantas, para hablar de cosas no dimensivamente cuantas, significando con ellos su mayor o menor perfección. Es que de la “quantitas molis” hemos pasado a la “quantitas virtutis”. Del orden de la cantidad sensible hemos subido al orden de la sustancia o de las cualidades no sensibles y hasta inmatrimales»<sup>65</sup>.

Veremos ahora cómo explica el dominico español el *modo* con el cual la inteligencia logra captar esta formalidad de perfección entitativa a partir de la consideración de la *quantitas*. Esto mismo lo realiza en su obra mayor sobre la analogía, con variados detalles, indicándonos *cómo* la inteligencia produce la captación de la nueva formalidad transcendental que se observa en el ente materio-formal. Seguiremos a nuestro autor en su análisis, hilando las citas más sobresalientes para la comprensión del tema que nos proponemos estudiar.

En primer lugar, hay que considerar, según Ramírez, la *quantitas* en todos sus aspectos y distinciones (p.e., continua o discreta), ya que ésta es el fundamento de toda relación de igualdad o desigualdad, y también de toda pro-

---

<sup>65</sup> Alejandro DEL CURA O.P., “Sobre la analogía. Síntesis del pensamiento del padre Santiago Ramírez”, *Estudios Filosóficos* 59 (1973) 85.

porción<sup>66</sup>. Lo formal en la cantidad física es que ella es *mensurae substantiae*<sup>67</sup>, y desde este aspecto es que puede llegarse a contemplar cierta perfección de la misma sustancia, en cuanto que ella, en su propia dimensión cuantitativa, no puede sobrepasar el límite impuesto por la naturaleza. La *quantitas* de la sustancia es, de algún modo, proporcional a la naturaleza de la misma. Esto implica de por sí un cierto orden que los entes naturales respetan, ya que, como sostiene Aristóteles: «lo que es por naturaleza y según naturaleza nunca puede ser algo desordenado, pues la naturaleza es en todas las cosas causa del orden [...], y todo orden es una proporción»<sup>68</sup>. En el caso que nos ocupa, el orden está dado por la proporción que guarda la cantidad con respecto a la sustancia.

Ahora bien, la cantidad se puede considerar desde dos puntos de vista, según Ramírez:

«unus mere materialis sive extensivus, qui est habere partes extra partes et locum occupare maiorem vel minorem; alius formalis seu intensivus, idest perfectionis, qui est mensurae quasi ad intra vim expansivam et cohaesivam corporis inanimati et vim augmentativam ac nutritivam corporis animati cui correspondet et consequenter ipsam perfectionem essentialem substantiae corporeae, et quasi ad extra vim agendi aut resistendi»<sup>69</sup>.

Como el lector habrá advertido, el primer punto de vista corresponde a la *quantitas molis*, y el segundo, a la «*quantitas virtutis seu perfectionis, quae est quantitas metaphysica vel transcendentalis, cum respondeat substantiae corporeae, non prout reduplicative corporeae est sed prout specificative est substantia vel essentia vel natura quaedam*»<sup>70</sup>.

Desde esta consideración de la sustancia corpórea es que se puede ascender al plano de lo transcendental, y esto con una abstracción del tipo formal partiendo, en principio, de la cantidad dimensiva natural, para llegar así a la noción de cantidad virtual, que es, como se dijo, cantidad metafísica o transcendental.

---

<sup>66</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 217-219.

<sup>67</sup> S. TOMÁS, *In IX Metaphys.*, lec. 1, n.º 1768: «Dicitur enim quantitas ex hoc quod est mensura substantiae, et qualiter ex hoc quod est quaedam dispositio substantiae». Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 219, nota 2. Asimismo, puede verse la misma expresión en *De ente*, c. 6; *In I Sent.*, d. 8, q. 4, a. 3; *S.Th.*, I, q. 28, a. 2.

<sup>68</sup> ARISTÓTELES, *Física*, VIII, 252 a 11-13.

<sup>69</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 221.

<sup>70</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 221.

Luego de esto, el P. Ramírez, según su costumbre, recoge una larga serie de textos de santo Tomás para probar lo dicho. Remitimos, pues, al lector a esas páginas para mayor detalle<sup>71</sup>; aquí consignaremos sólo uno de esos textos, ya que nos parece el más claro:

«est autem duplex quantitas, scilicet dimensiva quae secundum extensionem consideratur, et virtualis quae attenditur secundum intensionem; virtus enim rei est ipsius perfectio, secundum illud Philosophi in VII Physicorum: unumquodque perfectum est quando attingit propria virtuti, et sic quantitas virtualis uniuscuiusque formae attenditur secundum modum suae perfectionis. Utraque autem quantitas per multa diversificatur: nam sub quantitate dimensiva continetur longitudo, latitudo et profundum, et numerus in potentia; quantitas autem virtualis in tot distinguitur quot sunt naturae vel formae, quarum perfectionis modus totam mensuram quantitatis facit»<sup>72</sup>.

Posteriormente, siguiendo el método del P. Ramírez, hay que analizar estos aspectos, pero partiendo de la consideración de la cantidad matemática. Y ello porque esta cantidad sirve de base para llegar a la consideración definitiva de la *quantitas virtutis*:

«Sicut enim quantitas continua mathematica habetur per abstractionem formalem formae a materia quantitatis continua physicae [...], ita quantitas virtutis sive metaphysica vel transcendentalis habetur per abstractionem formalem eius ab ipsa quantitate mathematica»<sup>73</sup>.

Según Ramírez, esto es así puesto que:

«Id ergo quod formale est in quantitate mathematicae no est materialitas quantitatis vel dimensionis, sed formalitas mensurabilitatis, quae essentialiter fit secundum genus causae formalis. Causa autem formalis est ipsa forma, quae quantitas quaedam virtualis sive perfectionis est. Abstrahendo igitur hanc perfectionis quantitatem ab omni connotatione materiae, enim imaginabili et inteligibili, per ab-

---

<sup>71</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 222-228.

<sup>72</sup> S. TOMÁS, *De Ver.*, q. 29, a. 3. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, pp. 227-228.

<sup>73</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 228.

tractionem formalem puram –nam abstractio formae ab omni materia est abstractio formalis pura– habetur quantitas virtualis pura formae separabilis vel separatae ab omni materia et corporeitate, quae est ipsa quantitas transcendentalis et metaphysica»<sup>74</sup>.

Como vemos, para llegar a plantear la posibilidad de atender a la cantidad virtual de un ente, habrá que pasar antes, por medio de una abstracción formal, por la consideración de la cantidad matemática, es decir, habrá considerar una primera formalidad del ente materio-formal, como es la de la *mensurabilidad* a partir del número, lo que posibilita la comparación o proporción entre diversas cantidades físicas numeradas. Luego de esto, se puede profundizar la visión a través de una nueva abstracción formal y llegar así a una formalidad del ente mucho mayor, hasta contemplar en él la *cantidad de virtud* que el mismo posee. Como se dijo, esta cantidad estará determinada –o mensurada, si se quiere– por la propia perfección del ente que se trate; esta perfección está dada por la obtención del fin propio de cada ente movido por la propia forma. Como vemos, entonces, la finalidad inscrita en la naturaleza de cada ente es la que determinará la “medida” de perfección o virtud del mismo, y es desde ésta que puede extraerse y compararse cierta cantidad de virtud. Es en este aspecto, entonces, que se funda la analogía metafísica. Gracias a este componente real del ente, como es la *quantitas virtutis*, pueden proporcionarse diversas perfecciones de los entes.

Con la inclusión de la dimensión cuantitativa de la virtud, es posible incorporar cierta comparación o proporción, que, según hemos visto en este trabajo, es lo propio de la analogía, dado su origen matemático. La incorporación de elementos nocionales de índole cuantitativa para comparar hechos cualitativos, permite hablar, no ya de igualdad –como se da en el plano de lo *physico*–, sino más bien de semejanza entre diversas cantidades virtuales. Luego veremos este aspecto en detalle, cuando comparemos la proporción matemática con la metafísica.

Dicha inclusión de lo cuantificable del plano perfectivo del ente, posibilita compulsar las cantidades virtuales a fin de obtener semejanzas entre ellas, y, así, poder avanzar en la comprensión de algo que no conocemos fácilmente, a partir de algo ya conocido. Por ejemplo, se puede realizar un ascenso al conocimiento de la Omnipotencia divina a partir de las capacidades limitadas

---

<sup>74</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 230.

que contemplamos en las virtudes de los entes. Y esto porque, como sostiene Ramírez:

«Neque tamen translatio sive ampliatio nominis ab unitate vel pluralitate corporali seu predicamentali ad unitatem vel pluralitatem vel quantitatem spiritualem seu transcendentalem est per veram metaphoram, sed per puram abstractionem formalem; ac dein, per analogiam proportionalitatis propriae, quantitas virtualis, sic formaliter abstracta, extenditur ad diversas quantitates virtuales creatas, ac finaliter ad ipsam divinam perfectionem»<sup>75</sup>.

Es por esto que la noción que nos ocupa es de gran valor para incorporar la analogía en el ámbito metafísico.

*c. Comparación entre la cantidad matemática y la cantidad de virtud o metafísica*

El P. Ramírez indica en su obra un aspecto más a tener en cuenta a la hora de entender la analogía metafísica, y éste es la comparación de la proporción matemática con la metafísica y, por extensión, la comparación entre la proporcionalidad que puede darse en ambos ámbitos. Sintetizando lo expuesto con gran erudición por el dominico español, trataremos nosotros de apuntar aquí las características más salientes que surgen de la comparación entre la *proportio* matemática y la metafísica.

Empezaremos por el final, esto es, por la definición de ambas proporciones que propone Ramírez, para deducir de allí algunas consecuencias. Para nuestro autor, la *proportio mathematica* puede definirse como: «certa et determinata habitudo aequalitatis vel similitudinis plurium rationum mathematicarum, idest quator aut plurium quantitatum praedicamentaliu eiusdem generis ad invicem comparatum»<sup>76</sup>.

Mientras que la *proportio metaphysica* se define como: «quaelibet habitudi aequalitatis vel similitudinis pulrium rationum metaphysicarum, idest quator vel plurium quantitatum transcendentaliu eiusdem vel diversi generis, dummodo sint aliquo modo eiusdem ordinis, ad invicem comparatum»<sup>77</sup>.

---

<sup>75</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 232.

<sup>76</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 250.

<sup>77</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 250.

Al considerar parte por parte ambas definiciones, podemos sacar a relucir las diferencias más notables entre ellas, que, básicamente, son dos:

- 1) En primer lugar, la *proportio mathematica* es una *certa et determinata habitudo*, mientras que la *proportio metaphysica* se da entre *quaelibet habitudi*; esto indica que la cantidad matemática posee de por sí una *certitudo mensurationis* que la cantidad metafísica no, y esto por la lógica razón de que la primera es numerable, mientras que la otra no.
- 2) En la *proportio matemática*, la comparación o relación se da entre *quantitatum praedicamentaliu eiuudem generis ad inuicem comparatum*, mientras que en la *proportio metaphysica* se da entre *quantitatum transcendentaliu eiuudem vel diuersi generis, dummodo sint aliquo modo eiuudem ordinis, ad inuicem comparatum*; esto es, que en la comparación predicamental tiene que darse cierta homogeneidad de las cantidades, de tal modo que sean de un mismo género, mientras que las cantidades transcendentales tienen que comulgar en un *orden*; pueden compararse aquí cantidades de diversos géneros, como anota Ramírez.

De estas dos diferencias apuntadas, podemos sacar algunas conclusiones, que nos servirán para cerrar este apartado, y éstas son, que la comparación entre cantidades matemáticas es un cotejo entre cantidades determinadas por alguna medida, por lo cual, en tal relación, puede determinarse el exceso de cantidad o de número que existe entre una y otra. Por su parte, en la cantidad metafísica no hay medida determinada o bien numérica para compulsar una cantidad y otra, y una de las razones de esto es que la *proportio* no necesariamente debe darse entre cantidades transcendentales del mismo género, sino sólo de un mismo orden, y dándose alguna relación o comparación:

«cum quantitas dimensiva sit unum speciale praedicamentum sive genus entis, tam ratio quam proportio mathematicae habentur essentialiter inter quantitates homogeneas tantum; quantitas vero perfectionis seu virtutis, eo ipso quod transcendit quantitatem praedicamentalem et vagatur aut vagari potest per omnia entia, fundat relationes rationis et proportionis eiuudem amplitudinis: et ideo ratio proportio sive analogia metaphysicae, non solum hebentur inter quantitates virtuales eiuudem generis, v. gr., inter diuersos sensus et diuersa sensibilia, ut si dicamus: ita se habet auditus ad sonos sicut se habet visus ad colores; verum etiam inter quantitates virtuales diuersi generis, dummodo conueniant in aliquo ordine, ex. gr., inter sensum et intellectum, ut si dicamus: ite se habet intellectus ad intelligibile

sicut sensus ad sesibile; vel inter substantiam et accidens, ut cum dicimus: ita se habet accidens ad suum esse sicut substantia ad suum »<sup>78</sup>.

La justificación de lo antes dicho radica en el hecho apuntado por Ramírez de que «quia talis est relatio quale est eius fundamentum: quantitas autem molis (=praedicamentalis) et quantitas virtutis (=transcendentalis) non conveniunt univoce, sed analogice»<sup>79</sup>. Y esto es claro, ya que, como hemos visto, la proporción –que es relación– material tiene como fundamento la cantidad *physica*, mientras que la *proportio* transcendental se basa en una cantidad *metaphysica*. Se deduce de aquí que lo formal en la *proportio* es la *relatio*, como señala S. Ramírez: «id quod formalissimum est in rationibus et proportionibus est relatio»<sup>80</sup>.

Ahora bien, existen ciertas condiciones para la relación entre las diversas cantidades, ya que:

«in mathematicis semper dari potest proportio commutata; at in metaphysicis et theologicis non semper, sed solum quando fit inter quantitates virtuales eiusdem generis perfecte commensuratas, ut sunt proprius actus et propria potentia, vel propria causa et proprius effectus; non autem si fiat inter quantitates virtuales diversi generis aut non perfecte commensuratas, etiamsi eiusdem generis sint, ut sunt fere omnes proportionibus sive analogiae metaphysicae et theologiae»<sup>81</sup>.

Vemos, entonces, que las cantidades matemáticas son susceptibles de conmutación, puesto que pertenecen al mismo género: «esse proportionale commutabiliter convenit numeris et lineis et firmis, idest corporibus, et temporibus»<sup>82</sup>, pero entre cantidades transcendentales no siempre puede darse esta conmutación, ya que lo principal en la relación entre éstas es coincidir en un mismo orden, que muchas veces implica no coincidencia en género;

---

<sup>78</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 236. Muchos son los textos que aporta Ramírez para comprender esta cuestión: *In IV Sent.*, d. 49, q. 2, a. 1, ad 6; *De Ver.*, q. 8, a. 1, ad 6; q. 23, a. 7, ad 9; q. 26, a. 1, ad 7; *In De Trin.*, q. 1, a. 2, ad 3; *De Pot.*, q. 6, a. 7, ad 6; q. 7, a. 10, ad 9; *Quodl.* 10, q. 8, a. 1, ad 1; *C.G.*, III, c. 54; *S.Th.*, I, q. 12, a. 1, ad 4. Véanse estas referencias en *De Analogia*, Vol. 1, pp. 247-249.

<sup>79</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 235.

<sup>80</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 252.

<sup>81</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 238.

<sup>82</sup> S. TOMÁS, *In I Post. Anal.*, lec. 12, n.º 8. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 238.

pero cuando tiene lugar dicha coincidencia, dentro o fuera de un mismo orden, nada impide que también entre cantidades de virtud se pueda hablar de cierta conmutación: «quod si inter quantitates virtuales eiusdem generis ve ordinis sit perfecta commensuratio, tunc nihil impedit quominus inter eas dari valeat proportio commutata»<sup>83</sup>.

Como síntesis de lo estudiado, y aplicándolo a la noción de analogía, podemos decir que ésta se nos presenta fundamentalmente como *proporción* entre dos o más cantidades que pueden ser, o bien predicamentales –esto es, *physicas* y matemáticas–, o bien transcendentales –es decir, de virtud o *metá-physicas*–. Esto nos permite ampliar la consideración de la analogía, llevándola desde el plano de lo estrictamente matemático, donde se da una perfecta conmensuración entre las diversas cantidades dada su raíz numérica, al plano transcendental o metafísico, donde se comparan cantidades de perfección no homogéneas, que simplemente deben coincidir en un mismo orden. La relación entre dos cantidades, tanto físicas como metafísicas, la llamamos aquí *proporción*, mientras que la comparación entre cuatro cantidades la llamamos *proporcionalidad*. Por último, sabemos que en ésta puede darse la conmutación entre las cantidades, variando, de este modo, la consideración de la comparación.

Con lo expuesto hasta aquí, hemos visto, de la mano de Ramírez, los aspectos fundamentales de la inducción para delimitar la noción real de analogía. Resta ahora seguir al dominico español en su investigación, llevando a cabo la deducción que nos propone, a partir de santo Tomás, para alcanzar la noción real de analogía.

#### 4. Investigación deductiva para llegar a la definición de analogía

Gracias a lo estudiado en los puntos precedentes, hemos llegado a cierta universalidad de la noción de analogía. Esto es así porque, habiendo seguido a Ramírez en su doble camino inductivo, hemos partido de la singularidad de ciertos usos de la analogía hasta llegar a una noción mucho más universal, vista esta como *proportio*.

Ahora bien, Ramírez propone en este punto un camino inverso, es decir, deductivo, partiendo de la *universalidad* del nombre tomado como género para llegar, por divisiones o diferencias, al individuo o a la especie, y esto porque, según el dominico español: «...ad obtinendam exactam certamque defi-

---

<sup>83</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogía*, Vol. 1, p. 239.

nitionem analogiae, necesse est distiguere vel dividere modos quibus nomen aliquod potest dici universale seu commune»<sup>84</sup>. Estos modos para Ramírez, siguiendo la perspectiva de santo Tomás, son básicamente tres: «vel univoce, vel aequivoce, vel analogice»<sup>85</sup>.

*a. Caracterización del nombre análogo según la universalidad del nombre*

Si tenemos en cuenta la universalidad del nombre, advertimos/ notamos que el unívoco, por ejemplo se predica *omnino eadem* con respecto a los inferiores, como en el caso del nombre “animal”, que se predica del mismo modo en el caso del perro, del caballo o del buey; en todos los casos estamos hablando de una “sustancia animada sensitiva”.

Por el contrario, en el caso del nombre equívoco, tenemos una significación o razón *non eadem omnino sed diversam*, ya que con un mismo nombre se significan cosas totalmente diversas.

El nombre análogo, en cambio, representa un medio entre los dos nombres antes aludidos, ya que su significación es *partim eadem et partim diversam*, toda vez que este nombre, si bien siendo uno, significa varias razones similares que convienen en algo. Ya veremos de qué se trata esto.

Este desarrollo le lleva a Ramírez volumen y medio de su obra magna sobre la analogía, lo cual nos exige realizar aquí una síntesis muy apretada de tan interesante trabajo.

*b. La analogía como medio entre la pura equivocación y la simple univocación*

En este punto, tendremos que dilucidar de qué modo la analogía es medio entre la univocidad y la equivocidad. En primer lugar, hay que tener en cuenta la conveniencia de esta mediación de la analogía, ya que, como la simple univocidad y la pura equivocidad son contrarios totalmente opuestos –en la medida en que la significación del nombre unívoco es totalmente la misma y la del nombre equívoco totalmente diversa–, es necesario, entonces, que exista un medio entre ellas, que es, precisamente, el nombre análogo<sup>86</sup>.

Ahora bien, el medio entre contrarios opuestos puede tener dos modalidades: 1) *impropia*, cuando es medio meramente *negativo*, es decir, cuando se

---

<sup>84</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 253.

<sup>85</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 35, 4c. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 253.

<sup>86</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 283-284.

excluye uno de los extremos contrarios; 2) *propia*, cuando es medio *positivo*, esto es, cuando participa de ambos extremos. Las palabras de santo Tomás recogidas por Ramírez lo confirman:

«medium inter duo aliqua potest accipi potest uno modo per participationem utriusque extremi, quod medium in eodem genere, sicut viride vel pallidum inter album et nigrum; alio modo per abnegationem, quod est etiam diversum in genere, sicut inter hominem et equum [medium dicitur] quod nec est homo nec est equus, ut lapis»<sup>87</sup>.

De acuerdo a esta clasificación, la analogía es, entonces, media entre la pura equivocación y la simple univocación, de modo *positivo y propio*, es decir, *por participación* de ambos extremos, o bien, *por composición* de ellos<sup>88</sup>. De aquí entonces que podamos describir el nombre análogo «secundum rationes quae partim sunt diversae et partim non diversae»<sup>89</sup>, o bien como «praedicantur secundum rationem partim eandem et partim diversam»<sup>90</sup>. De esta manera, se puede explicar el modo de participación de cada uno de los extremos, tal como lo hace Ramírez:

«Participationem univocitatis, quae unitatem et identitatem rationis importat. Indicat per verba: aliquid habet de identitate rationis, praedicatur secundum rationem partim eandem. Participationem autem aequivocitatis, quae pluritatem et diversitatem rationis praesefert, exprimit per haec alia verba : aliquid habet de diversitate rationis, praedicatur secundum rationem partim diversam. Cum ergo analogia simul participet aliquid de univocitate et aliquid de aequivocitate, constat eam esse veluti essentialiter compositam ex his duobus contrariis inter quae media essentialiter cadit»<sup>91</sup>.

De acuerdo con esta consideración, entonces, se pueden determinar las diversas analogías según al grado de participación que tenga tanto de la uni-

---

<sup>87</sup> S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lect. 16, n.º 722. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 285.

<sup>88</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 286.

<sup>89</sup> S. TOMÁS, *In IV Metaphys.*, lec. 5, n.º 535. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 287.

<sup>90</sup> S. TOMÁS, *In XI Metaphys.*, lec. 3, n. 2.197.

<sup>91</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 288.

vocidad como de la equivocidad ; así, por ejemplo, la analogía de atribución participa más de la razón del unívoco que del equívoco, toda vez que en esta analogía, el analogado principal participa de la unidad y de la identidad al modo de un unívoco. Por su parte, la pluralidad es más propia de los equívocos; por eso, en la analogía de proporcionalidad se produce este modo de participación que tiende mucho más que la otra, a la pluralidad y la diversidad<sup>92</sup>.

Ahora bien, el análogo tiene una forma particular de asumir tanto la diversidad como la unidad del equívoco y del unívoco respectivamente, ya que, como enseña repetidamente santo Tomás, «omne participatum est in participante»<sup>93</sup>, y «omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum participantis»<sup>94</sup>. Es por esto que ambas, la unidad y la multiplicidad, se encuentran en el nombre análogo según cierta analogía, ya que no pueden coexistir juntas, porque, como hemos visto, la simple univocidad se contrapone a la pura equivocidad. Por lo tanto, sería una contradicción que ambas estuvieran del mismo modo que están en sus respectivos nombres. Queda, entonces, como consecuencia, que el nombre análogo asume de algún modo tanto la unidad del nombre unívoco –pero no del mismo modo que se da en el unívoco–, como la multiplicidad del equívoco –pero de manera distinta a la de la equivocidad–; es, pues, el nombre análogo una forma superior<sup>95</sup> de expresión de la unidad y multiplicidad que se da en la realidad.

Si comparamos el nombre análogo con los equívocos y con los unívocos, al referirlo a la pluralidad de los equívocos, se verá en el análogo cierta unidad; si lo confrontamos con la unidad de los unívocos, entonces tendremos que hablar de cierta multiplicidad; por ello, la analogía, en su esencia, comprende ambos aspectos, debido a su participación, pero asumiéndolos en una unidad mayor y trascendente.

Esta analogía, que es medio entre ambos opuestos como son la univocidad y la equivocidad, nos manifiesta diversos aspectos de la realidad, pero contemplándolos como unidad y, a la vez, nos muestra la unidad, no como algo “rígido”, que es lo propio de la univocidad, sino como una unidad analógica, esto es, participante de la pluralidad. Por ello, sostiene Ramírez que no hay que sorprenderse de que la analogía parezca univocidad comparada con la equivocidad y viceversa.

---

<sup>92</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 288-289.

<sup>93</sup> S. TOMÁS, *In IV Phys.*, lec. 3, n.º 10. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 291.

<sup>94</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 8, q. 1, a. 2, arg. 2, s.c. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 291.

<sup>95</sup> Cf. Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 291.

Esto no obsta, sin embargo, para considerar, como lo hicimos más arriba, que en el análogo queden asumidas de una nueva forma la univocidad y la equivocidad de los nombres. Resta por considerar cómo puede delimitarse la noción del nombre análogo con lo visto hasta aquí y, posteriormente, el modo de participación del análogo en ambos extremos.

S. Ramírez aporta una pista acerca de cómo realizar la primera de las tareas apuntadas:

«Itaque in definitione nominis analogi, quod est species media inter nomen pure univocum et nomen pure aequivocum, debet poni quasi genus proximum id quod commune est nomini univoco et nomini pure aequivoco, scilicet unum idemque nomen pluribus dictum; in hoc enim conveniunt univocum et aequivocum, quia utrumque est unum idemque nomen de pluribus dictum, cum utrumque sit nomen universale vel commune: quasi differentia vero ultima poni debet id per quod nomen analogum essentialiter differt tum ab univoco tum a pure aequivoco, et haec differentia sumitur ex modo significandi sive ex ratione vel definitione significata per nomen commune. Iam vero nomen univocum significat plura secundum rationem totaliter et absolute eandem; pure aequivocum e contra plura significat secundum rationem absolute et totaliter diversam sive disparatam; ergo nomen analogum quod essentialiter medium est inter pure univocum et pure aequivocum, debet essentialiter plura significare secundum rationem essentialiter mediam inter rationem absolute eandem univocorum et absolute diversam aequivocorum, ita ut simul plura significet secundum rationem eandem et secundum rationem diversam: non quidem absolute et totaliter eandem neque absolute et totaliter diversam, sed relative et partialiter eandem simulque relative et partialiter diversam; nimirum proportionaliter eandem et proportionaliter diversam, non aequaliter eandem sicut univocum, neque aequaliter diversam sicut pure aequivocum»<sup>96</sup>.

Con esto, entonces, podemos definir provisionalmente al análogo como «unum idemque nomen plura significans secundum rationem partialiter, relative, inaequaliter, mere proportionaliter eandem simulque diversam»<sup>97</sup>, ya

---

<sup>96</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 295-296.

<sup>97</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 296.

que lo que tenemos en cuenta en esta definición es el *modus significandi* del nombre análogo, que, como se ha visto, significa muchas cosas de un modo proporcional o relativo en cuanto a la *ratio*, puesto que no hay, ni pura identificación, ni total disparidad, sino que ambas se contienen en la analogía; por esto puede decirse, como lo hace Ramírez, que la analogía es cierta *identidad diversa* o bien una *diversidad idéntica*<sup>98</sup>.

Pero hay que ver ahora si la analogía es más identidad o más diversidad, es decir, si participa más del unívoco o más del equívoco, ya que, como sostiene Ramírez, «analogia non potest ex aequo participare utrumque extremum univocationis et aequivocationis purae»<sup>99</sup>.

El dominico español considera que el análogo participa más de la equivoicidad que de la univocidad<sup>100</sup>, y esto porque, según hemos apuntado, la ana-

---

<sup>98</sup> Cf, Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 297.

<sup>99</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 298.

<sup>100</sup> Esta consideración tiene como fuente principal la división aristotélica, continuada por sus comentadores griegos y latinos (Porfirio y Boecio especialmente) entre homónimos y sinónimos: «se llaman homónimas las cosas que sólo tienen el nombre en común, pero cuya definición de acuerdo con el nombre es diferente, [...]. Se llaman sinónimas las cosas que tienen un nombre en común, pero cuya razón, conforme al nombre es la misma» (ARISTÓTELES, *Categorías*, 1, 1 a 1. Citado por José M. GAMBRA, *La analogía en general*, p. 20); también en la *Física* amplía el concepto de homónimo: «y este razonamiento muestra que el género no es una unidad, sino que tras él se oculta una pluralidad. Entre los homónimos unos son muy distantes, otros conllevan cierta semejanza, otros son próximos por el género o la analogía, razón por la cual no parecen homónimos» (VII, 4, 249 a 21). Citado por RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 25. Según Gambra (p. 27), la división de las cosas por el modo de ser significadas con un sólo nombre en Aristóteles sería la siguiente:

1) Sinónimas: un solo concepto

2) Homónimas: varios conceptos

2.1) conceptos muy distantes: por casualidad o completamente homónimas

2.2) conceptos próximos

2.2.1) por semejanza / 2.2.2) por uno / 2.2.3) a uno / 2.2.4) por analogía /

2.2.5) por el género

3) por metáfora

4) parónimas: nombres diversos por flexión

Los comentadores griegos agregan a la concepción aristotélica ciertas distinciones que marcarán definitivamente en lo posterior la teoría de la analogía. Por ejemplo, Porfirio distingue entre homónimos por azar (ἀπὸ τύχης) y por elección (ἀπὸ διανοίας). Esta distinción será universalmente aceptada en las etapas posteriores entre los escritores tanto griegos como latinos. Los homónimos por elección son intermedios entre los sinónimos y los homónimos.

Los autores latinos, por su parte, aportarán una terminología nueva a partir de la traducción que realizan de las obras de Aristóteles y de los comentarios griegos; por ejemplo, éstos llamaron a los ὁμώνυμα con el nombre de *aequivoca*, y a los συνώνυμα como

logía es un medio positivo, ya que asume ambos extremos y, por ello, puede hablarse de un más o un menos de acercamiento del medio con respecto a los extremos –el medio negativo, por el contrario, rechaza ambos, y, por tanto, no hay posibilidad de un más o un menos–. Dada esta situación de participación positiva de la analogía con respecto a la unidad del unívoco o a la diversidad del equívoco, pueden darse dos soluciones en relación al análogo: 1) que participe en igual medida de ambas; o 2) que participe desigualmente.

El caso 1), según Ramírez, habría que descartarlo, dado que la misma naturaleza del término medio impide que la analogía abarque totalmente, y a la misma vez, la identidad absoluta del unívoco y la diversidad total del equívoco, ya que, de ser así, habría una incompatibilidad en el mismo seno de la analogía, puesto que la equivocidad está presente en la analogía al modo de la analogía –y no al modo del equívoco–, y lo mismo hay que decir de la univocidad, que, a su vez, es contraria a la equivocidad y, por esto mismo, no podría coexistir de la misma manera en la analogía<sup>101</sup>.

Por lo expuesto, entonces, la participación del nombre análogo de los extremos tiene que darse según el caso 2), esto es, que participe de un modo desigual. Históricamente, como hemos visto, siempre se ha colocado la analogía del lado de la equivocidad. Esta cuestión, Ramírez la soluciona originalmente considerando los distintos tipos de analogía, ya que,

«analogia non est unica neque uniformis, sed magnam habet latitudinem intra naturam suam. Est enim analogia duplex: alia vere sed large dicta, quam S. Thomas appellat secundum esse et non secundum intentionem, Caietanus analogiam inequalitatis, alii scholastici posteriores analogiam physicam; alia vere et proprie dicta: sive sit

---

*unívoca*. Tal es la importancia de esta traducción, que será incluida en el futuro en todo tratamiento que se haga del tema.

Boecio ha cumplido un rol muy importante en este sentido. En lo que respecta a la definición y división de los nombres equívocos, aporta, entre otras cosas, la traducción al latín de la distinción hecha por Porfirio; según Boecio, entonces, existen dos tipos principales de *aequívoca*: los *a casu* y los *a consilio*. Éstos últimos tienen cuatro modalidades: *secundum similitudinem*, *secundum proportionem*, *quae ab uno descendunt* y *quae ad unum referuntur*. Es así como queda incluida en la tradición latina la distinción de los primeros comentaristas griegos de Aristóteles, determinándose de algún modo las interpretaciones posteriores del tema de la analogía. Véase para este tema José M. GAMBRA, *La analogía en general*, pp. 27-38.

<sup>101</sup> Cf. Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 298-299. También, José M. GAMBRA, *La analogía en general*, p. 125.

attributionis vel simplicis proportionis unius aut plurium ad unum, sive proportionalitatis duorum ad duo aut plurium ad plura»<sup>102</sup>.

Por lo tanto, para considerar la mayor participación de la analogía en la equivocidad, se empieza por contemplar la analogía de desigualdad, que es llamada «analogía large dicta»<sup>103</sup>, es decir, *en sentido amplio*, y ésta se acerca más a la univocidad que a la equivocidad, porque tiene más de identidad que de diversidad en la razón significada por el nombre<sup>104</sup>.

Posteriormente, al abrir la consideración de los diversos tipos de analogía, advertimos/notamos que la analogía de atribución y la de proporcionalidad se acercan más a la equivocidad, ya que en ellas el nombre análogo significa razones de algún modo diverso pero referidas a una unidad imperfecta<sup>105</sup>.

Para Ramírez, estos tipos de analogía pueden ser llamados «analogía perfecta et presse dicta»<sup>106</sup>, es decir, analogía en sentido preciso o en sentido estricto, y esto debido a su inclinación hacia la equivocidad<sup>107</sup>.

Es claro, entonces, que dicha inclinación que es propia de la analogía en sentido estricto, se da por su mismo *modus significandi*, que implica en sí diversidad de razones que confluyen en una unidad *secundum quid*. Por ello Ramírez, ajustando más aún la definición de analogía, siempre *ad mentem S. Thomae*, señala que es común entre los escolásticos definir ésta como «quo-

---

<sup>102</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, pp. 302-303. Ver allí las citas de los autores nombrados.

<sup>103</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 303.

<sup>104</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 303.

<sup>105</sup> Gambra apunta a este respecto: «Unidad que está producida, en un caso, por la relación al concepto de uno de los analogados (analogía de atribución), y, en el otro, por la semejanza proporcional entre varias habitudes (analogía de proporcionalidad)» (José M. GAMBRA, *La analogía en general*, pp. 126-127).

<sup>106</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 310.

<sup>107</sup> Por esto apunta Gambra con claridad: «Así pues, lo que, con toda propiedad se llama analogía, más próximo está del extremo de la equivocidad que de su contrario, puesto que conlleva esencialmente una pluralidad de razones diversas, proporcionalmente aunadas empero bajo la intención común del nombre. Por tanto, será perfectamente correcto afirmar que directa y primordialmente el nombre análogo significa una multiplicidad de razones, aunque secundariamente signifique una identidad relativa de tales razones (lo cual no quiere decir que esta identidad sea accidental para la analogía). Los términos se invierten en el caso de la analogía impropriamente dicha o analogía de desigualdad, que, in recto, significa una razón idéntica y única, e in oblicuo, la pluralidad relativa de las especies contenidas bajo el género» (José M. GAMBRA, *La analogía en general*, p. 127).

rum nomen est unum, ratio vero significata per nomen est *simpliciter diversa et secundum quid eadem*»<sup>108</sup>.

Evidentemente, esta definición es mucho más ajustada que las que propone santo Tomás en sus obras, por ejemplo, cuando la define como: «quorum nomen commune est et secundum illud nomen definitio rei partim eadem, partim diversa»<sup>109</sup>, ya que el dominico español echa mano de la distinción tomista *simpliciter-secundum quid*, con lo cual, se aclara mucho más la naturaleza del nombre análogo, en cuanto que se puede explicitar de mejor manera la participación mayor del nombre análogo en la equivocidad y su *modus significandi*. Al decir que la *ratio* significada por el nombre análogo es *simpliciter diversa*, incorpora toda la pluralidad representada por ese nombre, es decir, hace constar la distancia del análogo respecto de la univocidad, esto es, de la perfecta unidad que manifiesta el nombre unívoco, por el hecho mismo de que en la analogía la diversidad queda representada y manifestada como cierta unidad, pero en definitiva sin renunciar a la multiplicidad de entes que contemplamos en la realidad. La unidad, por su parte, es *secundum quid*, es decir, es una unidad relativa, o bien por referencia a *algo uno* que hace las veces de analogante, que a su vez es referencia para sus analogados.

Ambos aspectos, como vimos, se encuentran incluidos en la analogía de un modo nuevo: ni perfecta unidad del unívoco, ni absoluta diversidad del equívoco, sino la original asunción de la diversidad como elemento principal, y la incorporación de la unidad como elemento secundario, pero importante, toda vez que es la que permite considerar la significación del nombre análogo desde cierta unidad que da coherencia al discurso que hace uso de la analogía.

En la definición de santo Tomás, estas cosas, si bien se pueden deducir de acuerdo al contexto de sus obras, no están explicitadas del todo, porque al decir «partim eadem, partim diversa» no es clara la mayor participación del nombre análogo en la equivocación. De todos modos, sabemos que también santo Tomás considera el análogo como una especie del equívoco, distinguiendo entre *aequivoca a casu* y *aequivoca a consilio* con los cuales denomina a los nombres análogos, y, como apunta Gamba: «utiliza en ocasiones el término equivo-

---

<sup>108</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 333. El subrayado es nuestro. También puede verse la deducción que hace el P. Ramírez, en su artículo "De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam", *La ciencia tomista* 24 (1921) 30-38, para llegar a esta definición.

<sup>109</sup> S. TOMÁS, *In XI Metaphys.*, lec. 3; *In I Ethic.*, lec. 7; *S.Th.*, I, 13, 5.

cidad en sentido amplio para designar nociones análogas»<sup>110</sup>. Sin embargo, si comparamos ambas definiciones, lo cierto es que aparece mucho más ajustada, a nuestro juicio, la del P. Ramírez, por las razones ya expuestas<sup>111</sup>.

El desarrollo presentado por el P. Ramírez se extiende hasta considerar la analogía como medio entre la univocidad y la equivocidad, a partir de la comparación de los conceptos de similitud e igualdad, tomando como fundamento aquello que enseña el Angélico: «unum in substantia facit idem, unum in quantitate aequale, unum in qualitate facit simile»<sup>112</sup>. Como así también confronta ambos extremos desde el concepto mismo de analogía. Por razones de extensión, no podemos desarrollar un análisis completo en este artículo; sin embargo, lo ya apuntado más arriba deja en evidencia el núcleo de la doctrina de Ramírez. De cualquier manera, en el caso particular de esta obra del gran maestro de Salamanca, una simplificación supone necesariamente una pérdida notable de detalles que, si bien no aportan elementos esenciales a la doctrina, sin embargo, la falta de ellos empobrece la visión de la totalidad de la obra. De todos modos, la intención de este artículo no es presentar todo el desarrollo de la obra de Ramírez –esto ya lo hemos hecho en otro lugar<sup>113</sup>–, sino anotar lo más brevemente posible, de acuerdo a lo que el mismo tema permite, algunos puntos de importancia en orden a conocer la elaboración de Ramírez de la definición real de analogía.

## 5. Conclusión

Con lo expuesto hasta aquí, pudimos contemplar el itinerario que plantea el P. Ramírez en los dos primeros volúmenes de su obra *De analogia*, para llegar a una definición de analogía. Hemos querido subrayar el carácter interme-

---

<sup>110</sup> José M. GAMBRA, *La analogía en general*, p. 128. Cita allí los lugares donde santo Tomás utiliza el término equivocidad para designar los análogos: *De Ver.*, q. 2, a. 11, ad 8; *In II De An.*, lec. 2, n.º 239.

<sup>111</sup> Son interesantes las disputas que se han suscitado entre la escuela tomista y los suarecianos con respecto a esta formulación de la analogía. Como se sabe, los seguidores de Suárez tienden más a considerar la analogía como participante de la univocidad que de la equivocidad; así lo hacen, por ejemplo, HELLIN, *La analogía del ser y del conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, Ed. Nacional, 1947; o bien P. DESCOQS, en *Institutiones Metaphysicae generalis*, Paris, Beauchene, 1925. Véanse estas referencias y algunos detalles de este debate en José M. GAMBRA, *La analogía en general*, pp. 130-135.

<sup>112</sup> S. TOMÁS, *In I Sent.*, d. 19, q. 1, a. 1; *In V Metaphys.*, lec. 2, n.º 561; lec. 11, n.º 912. Citado por Ramírez en *De analogia*, Vol. 1, p. 349.

<sup>113</sup> Véase nuestra tesis de licenciatura: *La analogía en Santiago M. Ramírez O.P.*, presentada en el Centro de Estudios de la Orden de Predicadores de Buenos Aires, UNSTA, 2008.

dio de la analogía con respecto a la univocidad y la equivocidad, destacando que la participación que se produce en el concepto análogo es desigual, ya que hay un mayor componente de equivocidad que de univocidad, por lo cual, existe una tendencia a la pluralidad –pero no absoluta–, y a la desigualdad –tampoco absoluta, como en los equívocos–, sino mediada por la participación en la unidad y la igualdad de los unívocos. Esta tensión es permanente en la concepción de analogía que sostiene Ramírez, ya que constantemente recuerda que la participación de los análogos en ambos extremos de la univocidad y de la equivocidad no tiene lugar al modo de los extremos, ni siquiera de la suma de ellos o bien de la mezcla de ambos, sino de un modo nuevo, esto es, a la manera de los análogos, de tal suerte que esta singular participación queda perfectamente expresada en la definición real a la que hemos llegado de la mano de Ramírez. Los análogos son, entonces, para el maestro dominico: «quorum nomen est unum, ratio vero significata per nomen est simpliciter diversa et secundum quid eadem»<sup>114</sup>, con lo que se amplía considerablemente la noción inicial que presenta a los conceptos análogos como aquellos que son *partim eadem et partim diversam*.

Para arribar a esta definición, Ramírez ha realizado el camino inductivo-deductivo que hemos intentado reflejar en pequeña medida en este artículo. Como vimos, la comparación realizada por las diversas ciencias permite un primer acercamiento a la definición de analogía, vista como una *comparación* o *proporción* de similitudes que se dan en la realidad, y que abre la puerta para llegar a conocer algo más del objeto estudiado, por la incorporación de elementos conceptuales extraídos de la misma comparación. El resultado de esta inducción nos condujo posteriormente a comparar *quantitas* en el orden físico y matemático y, así, a contemplar la importancia para este tema de la *proportio*. Posteriormente, por abstracción formal, pudimos pasar del ámbito de lo físico-matemático al metafísico –en el caso de la *quantitas*, a partir del interesante concepto de *quantitas virtutis*–; es así que la analogía se presentó fundamentalmente como *proporción* entre dos o más cantidades que pueden ser, o bien predicamentales, o bien transcendentales. A la relación entre dos cantidades, tanto físicas como metafísicas, la llamamos *proporción*, mientras que a la comparación entre cuatro cantidades la llamamos *proporcionalidad*. Todo este original desarrollo de Ramírez permitió acceder a la definición real de analogía consignada más arriba y entendida con las connotaciones propias que destaca nuestro autor.

---

<sup>114</sup> Santiago M. RAMÍREZ, *De analogia*, Vol. 1, p. 333. También en el artículo: “De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam”, *La ciencia tomista* 24 (1921) 38.

Si tenemos que valorar aquí el desarrollo y la obra de Santiago Ramírez O. P., con respecto al tema de la analogía, debemos decir, sin dudarlo, que el suyo es un aporte fundamental para la comprensión correcta de este concepto, ya que es presentado en sus justos límites lógicos y, por lo tanto, con la posibilidad de comprender ampliamente su naturaleza y su aplicación en los distintos saberes humanos.

Sin embargo, esto es algo que, lamentablemente, en muchas ocasiones no se valora, ya que, o bien esta doctrina que tratamos no es suficientemente conocida y difundida, o bien se hace un uso indebido de la analogía entendida solamente desde la expresión «partim eadem, partim diversa», lo cual da a lugar a interpretaciones no del todo ajustadas a la naturaleza de la misma, con la consecuente pérdida de consistencia en el estudio y en la utilización de la analogía, haciendo de ella una suerte de “comodín” que sirve a los más diversos fines.

De estos inconvenientes se sale, sencillamente, estudiando los textos de aquellos maestros que han dedicado el esfuerzo de toda su vida intelectual para profundizar y entender un tema tan importante como es el que hemos tratado aquí. El P. Ramírez es uno de aquellos que, hoy, es injustamente olvidado; mas, puesto que los tesoros del tomismo no pueden olvidarse (a lo sumo pueden dejarse de lado por un tiempo), toda vez que son una expresión privilegiada del pensamiento de santo Tomás de Aquino, vuelven a resurgir en distintos momentos de la historia, ya sea por necesidad de claridad, o bien por el deseo de verdad que, a pesar de las tormentas que arrecian sobre la filosofía, sigue vigente en el corazón del hombre.

Guillermo L. GOMILA