

UN CAPITULO DE METAFISICA MEDIEVAL (1)

El fenómeno cultural de la última mitad del siglo XIII es de lo más rico e interesante de toda la historia del pensamiento humano. Las grandes síntesis metafísicas y teológicas de la Escolástica llegan entonces a su completa madurez y plenitud. Alberto Magno y Tomás de Aquino se han esforzado por abrir nuevos caminos en el inmenso campo de la Teología. El Platonismo, modificado por los neoplatónicos alejandrinos, cristianizado por San Agustín, el pseudodionisio, por el «Liber de Causis» y por Boecio, es el sustrato filosófico que sirve de andamio a los teólogos. Con Guillermo de Auvergne la filosofía de los árabes, particularmente de Avicena, viene a poner su nota peculiar al platonismo cristianizado de los teólogos. Sin embargo, este gran Maestro y Arzobispo de París comienza a llamar la atención sobre Aristóteles, al que, dice, no hay que contradecir más que allí donde él contradice a la verdad y hay que aceptar de él aquello en lo que tuvo opiniones rectas. Han de ser San Alberto y Santo Tomás los grandes Maestros del aristotelismo o mejor de la síntesis de Platón con Aristóteles o, si se prefiere, del agustinismo con Aristóteles recién descubierto en Occidente, que es el Aristóteles de los filósofos árabes. Así llega la filosofía cristiana a aquella cumbre imponente de la metafísica de Santo Tomás. Con Santo Tomás la filosofía adquiere conciencia de su autonomía perfecta frente a la teología, para enfrentarse desde su propio terreno a las especulaciones de los demás filósofos. Sus principales adversarios entre los cristianos habrán de ser los agustinianos y los aristotélicos averroistas. Pero Santo Tomás ha dejado una huella imperecedera de su paso por París. Se admitirá o se combatirá su doctrina. Lo que en París ya no podrá hacerse es desconocer las enseñanzas del Maestro Tomás sobre los distintos puntos de la filosofía y de la teología.

En este sentido la figura de Enrique de Gante es de un interés excepcional. Llega a la docencia universitaria de París en 1276, sólo dos años después de la muerte de Santo Tomás. Termina de enseñar en 1292, un año justamente antes de la llegada de Duns Scoto. En el tiempo es, pues, un puente entre Santo Tomás y Scoto. Y doctrinal-

(1) JOSE GOMEZ CAFFARENA, S. J.: *Ser participado y ser subsistente en la Metafísica de Enrique Gante*. Analecta Gregoriana, Cura Pontificiae Universitatis Gregorianaedita. Roma, 1958, XI+283 pp., 16×24 cm.

mente debe mucho a Santo Tomás e influye no poco en Scoto. Ello no quiere decir que acepte las doctrinas del Doctor Angélico. Aunque encuadrado en la misma situación histórica, el «Doctor Solemnis» adopta su propia postura. Canónigo y secular, hace causa común con los enemigos de las Ordenes religiosas, aunque reconoce su valor científico. Él, sin embargo, seguirá la tradición agustiniana al estilo de Guillermo de Auvergne. Entre Platón y Aristóteles tiene preferencias por Platón, respetando siempre al estagirita. También los árabes—Avicena, Averroes—dejarán su huella en el Gandavense. Pero sobre todo se dejará influir por San Agustín, el Pseudoareopagita, el «Liber de Causis» y Boecio.

El libro del P. Caffarena parte de este supuesto ambiental para estudiar el punto central de la metafísica de Enrique de Gante. Desde luego, no podía haberlo hecho de otra manera. Máxime cuando, como en este caso ocurre, es más conocido el ambiente cultural y algunos de sus personajes principales. Lo señalamos como el primer gran acierto del P. Caffarena. Otro mérito indiscutible, para nuestro entender el principal, es el de haberse mantenido ecuaníme en la exposición de las diferentes doctrinas del Gandavense. Nos parece interesante hacer resaltar este aspecto. Cuando intentamos exponer las doctrinas de un autor, que a su lado tiene otros de talla superior, sentimos en seguida la tentación de compararles entre sí. Con ello corremos el peligro de desfigurar un poco su fisonomía peculiar y más aún de rebajar demasiado su mérito. Algo de esto acontece con San Alberto Magno, que casi siempre aparece emparejado con Santo Tomás. Cada autor tiene su sentido propio de las cosas y su visión peculiar de la realidad. El P. Caffarena ha apurado los textos de Enrique de Gante profundizando su sentido y ha conseguido darnos así una visión suficientemente clara de lo que es el eje de su metafísica y de toda metafísica: El ser participado y el ser subsistente. Claro está que, a veces, no hay más remedio que comparar con los contemporáneos para apreciar el sentido exacto y el valor del autor estudiado.

Para poder entender el sentido genuino de la participación según el Gandavense, era absolutamente necesario conocer algunos prenotandos de su Metafísica fundamental. En realidad, la relación del ser participado con el ser subsistente o ser por esencia es la última de las cuestiones que suscita la metafísica humana.

De aquí la primera parte de este trabajo: «El ser ante el entendimiento». Ante todo, la confianza plena en el poder del entendimiento para posesionarse de la verdad metafísica, de la *veritas sincera*. Esa posesión nos descubre en seguida y, aún como anterior al mismo conocer, algo que lo posibilita trascendiéndolo: la *iluminación* especial del entendimiento divino. Así llegamos a conocer el *ser de esencia* de las cosas que no es más que el término del entender divino. Así, las esencias son algo distinto de Dios, se hacen producibles por Dios y se convierten en regla de todo otro conocimiento. Este ser de esencia, ya no es Dios, ni su pensamiento, sino el término ad extra de ese pensamiento divino al entender la esencia de Dios; pero tampoco es to-

davía la esencia en las cosas existentes, que son efecto de la acción productora de Dios y además están afectadas por la contingencia y la mutabilidad. Este ser de esencia que todavía no tiene existencia, sino sólo «existibilidad», es el objeto propio de la metafísica. De aquí naturalmente la necesidad de la iluminación divina, para poder nosotros conocer ese ser de esencia, ya que las cosas de nuestra experiencia cognoscitiva sólo nos darían su mutabilidad y contingencia.

Por otra parte, nuestro entendimiento conoce siempre el ser: es su propio objeto. Pero el ser es trascendental y en él está contenido todo lo que de alguna manera es. Por lo tanto, todo lo conocemos en el ser. Pero resulta que todo lo que de alguna manera es, justamente es porque imita al Ser que es Dios. De aquí que en todo conocimiento del ser conozcamos también a Dios. Más aún, conocemos a Dios antes que a ningún otro ser y todo conocimiento de otro ser se ordena al conocimiento de Dios. Dios es el «*primum cognitum*», aunque con un conocimiento oscuro.

Con estos presupuestos de metafísica fundamental es ya relativamente fácil seguir a Enrique de Gante en su metafísica del ser participado y del ser subsistente, que constituyen la segunda y tercera parte de este estudio.

Lo primero que afirmará el Gandavense es que el ser participado o por participación todo lo recibe de Dios. Por eso es participado, porque «recibe parte» o en parte lo que Dios tiene totalmente o por esencia. Sólo Dios es su ser; la criatura no es el ser, sino que *tiene* ser: lo participa más o menos según la capacidad de su propia esencia.

Pero hay una doble participación. La primera es producida porque a la inteligibilidad eterna del ser de esencia, producto y término del conocer divino, se ha añadido la inteligibilidad de la existencia como producto de la causalidad divina eficiente. Pero esta participación todavía es intencional, de ninguna manera ha pasado a la realidad actual de lo existente concreto y en sí. Por eso, la composición de esencia y existencia será para el Gandavense composición intencional. La esencia se distingue de la existencia en el ser contingente «*secundum intentiones*». Es decir, que el «*esse essentiae*», término del conocer divino, pero anterior a las cosas en su realidad física, se distingue de su existencia, término inteligible de la causalidad eficiente de Dios. Esencia y existencia son, pues, dos «*intentiones*»: una por relación al entender divino, otra por relación a su causalidad. Y en este plano intencional la existencia es accidente de la esencia y en ese mismo plano puede haber separación de ambas. Evidentemente ello no implica distinción real, accidentalidad real, ni separación real en el mundo físico. Así combatía el Gandavense la tesis tomista exagerada por Egidio Romano. Todavía es más admirable oír al de Gante decir que la distinción entre esencia y existencia es anterior a la intervención de la mente y que «*sic quodammodo re differunt essentia creaturae et esse eius*». O también que las diversas *intentiones* «*compositionem aliquam ponunt in re*», y «*differunt in esse... et intellectus ea capit distincta*». Sin embargo, esta «realidad», esta distinción, queda siempre en el plano de las «*intentiones*» del «*esse essentiae*» y del «*esse existentiae*».

Por lo tanto, para Enrique de Gante, la razón de la participación no puede estar en la composición real de esencia y existencia. El ser creado es finito y limitado porque imita finita y limitadamente a su Ejemplar, que es la esencia divina y así participa de su ser.

Pero hay una segunda manera de participación. ¿Será de composición real? No cabe en su metafísica. El Gandavense ha sufrido fuerte influencia del Porretano en la lectura de Boecio, que le hará cambiar sensiblemente en su manera de pensar. La distinción de «quod est» y «quo est» va ahora a determinar la composición de esencia y sujeto existente o subsistente para llegar así a un nuevo modo de participación. Pero esta distinción tampoco es real, sino puramente intencional: «*natura et suppositum sive res naturae in creaturis non differunt re, sed sola intentione*».

De frente siempre, como un adversario formidable, está Egidio Romano, que obligó al de Gante a escribir muchas de sus más profundas páginas. En efecto, afirma el Gandavense, hay otra composición en el ser contingente y finito, además de la de «*esse essentiae*» y «*esse existentiae*»: la composición de «*essentia*» y «*esse essentiae*», de esencia y de su propio ser que él llama «*aliquitas*». Porque ninguna esencia finita es su propio ser de tal o su «*aliquitas*». Sin embargo, tampoco esta composición, demasiado débil, es suficiente para explicar la participación. Habrá que acudir siempre a la relación a Dios. Y así, tanto el *esse essentiae* como el *esse existentiae*, no son otra cosa que relaciones a Dios. Pero es en el ser de esencia donde hay que buscar la verdadera participación, ya que la esencia es la plenitud y riqueza del ser. Y en la esencia, tanto la «*aliquitas*» como el «*esse*» son participaciones del Ser Subsistente como coprincipios del concreto. No obstante, la primera «*intentio metaphysica*» en la participación es el ser, el *esse*—*prima rerum creaturarum est esse*, decía el «*Liber de Causis*»—. La «*aliquitas*» es todavía algo material e impuro, que deja al *esse* participado «*sub quadam grossitie, obscuritate et impuritatis admixtione*». En Dios no se da más que *esse*, sin «*aliquitas*». Por eso el verdadero análogo a Dios y a las creaturas no es el *ens*, sino el *esse*. Con ello nos encontramos siempre con que la razón última del ente finito hay que colocarla en su relatividad total al Ser Subsistente, es decir, en la participación por imitación del *esse essentiae*.

En resumen, el ente creado es contingente porque Dios no sólo lo entiende, sino que lo entiende como existible. Y es finito o limitado porque en su misma esencia no posee como suyo el ser en lo que tiene de plenitud, sino que participa de él intencionalmente, siendo así informado el ser con la «*aliquitas*» o determinación específica, y hasta con la concreción singular, capaz de subsistir.

* * *

Así llegamos a la tercera parte de este libro, que aborda el estudio del Ser Subsistente, no sólo como contraste, sino sobre todo como fundamento del ser contingente y finito. Y lo primero que hay que afirmar de este Ser, frente a la doble composición intencional—de *esse*

essentiae et esse existentiae y de esse essentiae et aliquiditas—que encontramos en el ente contingente y finito, es la absoluta y purísima simplicidad de Dios, ser por esencia ; la perfecta identidad en El. Por eso la fórmula que señala perfectamente a Dios es : «Ipsum esse Subsistens». Así se significan la Necesidad y la Infinitud perfectas de Dios, opuestas a la contingencia y finitud del ente participado.

Pero surge aquí un nuevo problema que asalta a toda metafísica teológica y de una manera particular a la de orientación más o menos esencialista, como es la de Enrique de Gante : ¿Es posible afirmar la realidad de Dios, más allá del concepto de Dios? ¿No se pasará—como critica Kant y ya antes lo hiciera Santo Tomás—de la *noción* al *ser* o *realidad* de Dios?

El Doctor Solemnis echa mano de la analogía como instrumento de solución. Pero veamos cómo entiende la analogía. Ante todo hay que afirmar que el «ente» es algo común a todo lo que es. Y ya vimos que el Gandavense, siguiendo a Avicena, hace del ente el primero de nuestros conceptos. Pero ¿se trata de una comunidad real y unívoca? Scotus no dudaría en afirmarlo unos años después y las posiciones fundamentales de Enrique parece que a ello le inclinaban.

Sin embargo, afirma enseguida la trascendencia divina y rechaza la comunidad real del ser a Dios y a las criaturas. El ens o esse dicho de Dios y de las criaturas sólo tiene comunidad de nombre, no de contenido real. Y sin embargo, para el Gandavense no puede admitirse la equivocidad, imponiéndose la analogía. En ella el nombre común se predica con anterioridad y posterioridad, con lo cual se aparta de la pura equivocidad. Lo cual significa «similitudo et descensus», pues la criatura tiene las perfecciones llamadas simples por semejanza imperfecta de Dios y causadas por El. Por ello, aunque la prioridad de la imposición del nombre corresponda a las criaturas, la prioridad de dignidad pertenece a Dios. La causalidad divina produce, pues, semejanza suya en las criaturas, aunque sea remotísima. Dios es así causa eficiente, ejemplar y final de las criaturas. Y así la analogía que une al ser por esencia y al ser por participación, es analogía de atribución intrínseca.

Psicológicamente explicará el Gandavense la analogía por la primacía del concepto del ser y su contenido noético. Porque, para Enrique, en nuestra mente, junto al concepto del ser aplicable a las criaturas, se da la presencia de otro concepto de ser propio de Dios. Y es que el más alto valor del concepto de ser que adquirimos a partir de la experiencia, no lo recibe de ésta, sino de la iluminación divina. De este modo el ser conocido en primer lugar es una plenitud determinable por límites no extraños al mismo ser, gozando así de una cierta infinitud, aunque de confusión.

Encontramos así otra analogía entre el *ser* de nuestro primer conocimiento y Dios, *Ser* Plenisimo e Infinito. Porque en los dos hay una falta de determinación y precisión, que les hace semejantes, solo que en Dios es «per abnegationem», en la criatura «per privationem». Por ello la analogía enriquiense «se puede definir en resumen como unidad subjetiva en un concepto confuso, al que corresponden reali-

dades diversas pero ontológicamente vinculadas, cognoscibles como diversas en una ulterior distinción del concepto». Con la particularidad, como ya vimos, de que Dios es el *primum cognitum* del entendimiento humano. De este modo Dios será primero y último en nuestro conocimiento: primero, en el conocimiento generalísimo confuso; último, en la visión beatífica. Bien claramente lo expresa el Gandavense: «*Tam secundum rationem causae formalis, quam secundum rationem causae finalis, Deus est principale obiectum cuiuslibet intellectus*».

La realidad de Dios viene finalmente asegurada con las pruebas a posteriori de la existencia de Dios. Hasta ocho pruebas aduce Enrique. Como era de esperar de sus fundamentos metafísicos, la prueba metafísica por antonomasia, siempre ciertamente a posteriori, «*ex creaturis*», no es «*ex via testificationis sensibilium*», sino «*ex via propositionum universalium intelligibilium*». Esta vía es muy superior a la que procede *ex testificatione sensibilium*. Porque en ella se llega a conocer la absoluta simplicidad de Dios como *Ipsum esse*, mientras que en aquélla sólo se terminaba en la existencia de una naturaleza eminente que es Dios. Una es la prueba del físico, otra la del metafísico; pero éste, con su prueba por las proposiciones universales, llega a conocer de Dios «*et quia sit... et etiam quid sit*». Así el metafísico conoce a Dios como forma primera y último fin de todas las cosas, mientras que el físico sólo conocía a Dios como primer motor.

He aquí cómo resume el P. Caffarena esta demostración metafísica de Dios según el Gandavense: «Dios, Ser Subsistente, conoce por sus *Ideas* las esencias de los entes finitos posibles, dotándoles por lo mismo de su ser de esencia, capacidad de existir actualizable por la eficiencia divina. El entendimiento humano puede, por abstracción de lo sensible, obtener un concepto que responda de algún modo a esas esencias; pero no puede juzgar y afirmar con absoluta validez de ellas, si no es por una iluminación de Dios, que le ponga en contacto con el ser de esencia, ratificando así sus conceptos.

Tomar conciencia refleja de que es iluminado equivale para el espíritu a probar la existencia de Dios Iluminador. Lo cual no se realiza intuitivamente, sino por una deducción cuyas dos premisas son el carácter absoluto de la afirmación humana y la finitud y mutabilidad del espíritu que hace tal afirmación» (pág. 244).

Otra manera parecida de argüir con los mismos datos dentro de la metafísica enriqueana sería ésta: «Las premisas serían la consistencia de las esencias que *se imponen* al espíritu humano como independientes de él, y la consideración de que las esencias no pueden subsistir por sí mismas sin apoyarse en un Existente que les dé intelectualmente su ser propio y les garantice con su eficiencia creativa una auténtica *existibilidad*; sin la que serían quiméricas» (Ib.).

* * *

¿Cuál es el juicio que al P. Caffarena merece esta especulación metafísica de Enrique de Gante?

Las últimas páginas de su libro nos ofrecen este juicio suyo, fruto de una meditación serena y profunda sobre los textos del Gandavense.

En primer lugar, hay que decir que el sistema metafísico enriqueiano es *platónico* en su esencia, quizá el más platónico de todos los del siglo XIII. En él las *ideas* platónicas, hechas *ideas de Dios* por el neoplatonismo, recobran en el ser de esencia enriqueiano algo de su primitivo vigor. Aunque totalmente dependientes del entender y existir divinos, tienen primacía perfecta sobre el ser y existir finitos. Serían la verdadera realidad. Y justamente las esencias, en este estado suyo de tales, son el objeto de la metafísica, que es ciencia de la realidad o de la *veritas sincera*.

Salta enseguida a la vista esta originalidad del Gandavense, opuesta tan radicalmente a la concepción metafísica de Santo Tomás, aristotélico, que colocará la verdadera realidad en el mundo de los subsistentes individuales. La existencia para Santo Tomás no sólo es actuación, sino también plenitud de ser y de perfecciones, «*perfectio omnium perfectionum*».

El platonismo de las esencias se conjuga enseguida en Enrique con la teoría agustiniana de la *iluminación divina*, como ratificación de la afirmación del entendimiento humano. Es otra de las radicales diferencias con Santo Tomás, a quien basta la luz y poder naturalmente dados al entendimiento para la afirmación de la verdad.

En cambio, la comparación con Scoto hace resaltar la notable afinidad de estos dos pensadores. No en vano el platonismo domina en ellos al aristotelismo. Podíamos decir que, así como en el tiempo el Gandavense está entre Santo Tomás y Scoto, así también lo está en su doctrina. Pero Enrique está siempre más cerca de Scoto que de Santo Tomás, y su metafísica nos puede dar mucha luz para comprender muchos puntos del realismo exagerado medieval. A pesar de rechazar la univocidad entre Dios y las creaturas, sin embargo su analogía de atribución intrínseca no salva todas las dificultades. En este punto, lo mismo que en su concepción de la existencia frente a la esencia, Enrique puede ser considerado como el gran precursor de Suárez. También irá delante del metafísico español en concebir la participación por semejanza formal como la razón última del ser participado, puesto que la participación por composición real es completamente ajena a la metafísica enriqueiana y suareciana.

* * *

Tal es el rico contenido de este valioso trabajo que el P. Caffarena presentó como Tesis para su Doctorado en la Facultad de Filosofía de la Universidad Gregoriana de Roma. Su lectura se hace interesantísima. A pesar de la dificultad del asunto y de los laberintos del pensamiento del Gandavense, el P. Caffarena ha conseguido exponerlo con una claridad admirable. Como ya dijimos, expone con fría imparcialidad de historiador.

Sin embargo, nos permitiríamos hacerle dos observaciones: La primera, en relación con la participación tomista. ¿Le parece al Padre Caffarena que la interpretación de Geiger responde al verdadero sentido del sistema de Santo Tomás? Los Suarecianos han elogiado mucho esa postura del Dominico francés. Sin embargo, a nosotros y a casi

todos los tomistas, nos parece que Geiger ha cambiado los términos. Estamos plenamente persuadidos que para Santo Tomás lo más radical es la participación por composición y luego—con posterioridad de naturaleza—la de semejanza. Ex parte creaturae la real composición es la raíz de su poder ser creada y por lo tanto de poder recibir la semejanza participada del Ser y de las perfecciones divinas.

La segunda observación se refiere al parecido que encuentra el P. Caffarena entre la concepción de la analogía de Enrique de Gante y Cayetano. Y habla nada menos que de «concordancia auténtica» (p. 191). ¿Qué tendrá que ver una analogía con otra?

Pero esto es accidental en el libro que comentamos, modelo de trabajos de investigación y de exposición doctrinal.

FR. ALEJANDRO DEL CURA, O. P.