

UN NUEVO LIBRO SOBRE LA ANALOGÍA (1)

El tema de la analogía es, sin duda, uno de los más tratados en estos últimos años por los historiadores y comentaristas de las diversas orientaciones de la filosofía llamada escolástica.

La obra del P. Montagnes, profesor en Le Saulchoir, es una tesis doctoral presentada en la Universidad de Lovaina y publicada por el Instituto de Filosofía de la misma Universidad.

Se divide el estudio en tres capítulos donde sucesivamente se tratan los elementos de la doctrina tomista de la analogía, la analogía transcendental del ser y la interpretación que Cayetano llevó a cabo del pensamiento de Santo Tomás. Esta interpretación es puesta en parangón con la "vera mens" del Angélico dando así lugar a una Conclusión donde sumariamente se nos presentan las características de dos sistemas metafísicos, ni intercambiables ni convergentes, por donde discurren, sin coincidencias, el comentarista y el comentado. Semejante conclusión se basta por sí misma para denunciar el alcance intentado por el autor de este libro.

Los elementos de la teoría tomista de la analogía son la unidad de orden por referencia a un primero, de origen aristotélico, y la participación, de raigambre platónico. El primer elemento da lugar en Aristóteles a una atribución extrínseca. Santo Tomás, al aplicarlo a la relación entre Dios y la criatura, modifica su valor dándole un alcance intrínseco. Así se concilian ambos elementos originales y aparece el doble modo de posesión de la "ratio entis" o "natura essendi": "per essentiam" y "per participationem", o "per prius" y "per posterius".

El segundo capítulo está dedicado a dar explicación coherente a los tres modos en que, a lo largo de su obra, formula Santo Tomás la analogía transcendental, esto es, la que se da entre Dios y las criaturas. El primer modo es el del Comentario a las Sentencias que presenta la analogía como imitación deficiente, descartando la desigual posesión de una misma forma. Se trataría de una analogía de orden, por referencia a un primero. En *De Veritate*, 2, 11, aparece el segundo modo, según el cual se rechaza la analogía por referencia a un primero, apareciendo la analogía de proporción entre cuatro términos. Por último, en las obras de plena madurez, *Contra Gentes*, *De Po-*

(1) BERNARD MONTAGNES, O. P.: *La doctrine de l'analogie de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin*. Louvain, Public. Universitaires; Paris, Beatr. Nauwe-laerts, 1963, 212 pp. Philosophes Médiévaux, tome VI.

tentia y *Summa Theologiae*, se enseña una analogía por referencia a un primero, que es Dios mismo, esto es, una analogía "unius ad alterum". La explicación dada por nuestro autor al proceso es la siguiente. En el Comentario a las Sentencias, Santo Tomás halló la "via media" entre univocismo y equivocismo en el concepto de imitación deficiente. Esta solución se abandona en el *De Veritate* porque una analogía de esta índole, por referencia a un primero, parecería implicar una distancia finita entre ambos extremos. De ahí la preferencia por la proporción entre cuatro términos que no exige tal finitud. Con ello se evita radicalmente toda comunidad formal. Esto nos indica que ambos modos de explicar la analogía se hallan bajo el horizonte de la asimilación formal. Justamente el tercer modo abandona la perspectiva formalista.

Esta nueva perspectiva implica la introducción de las nociones de acto y causalidad eficiente, frente a los de forma y ejemplaridad, utilizadas anteriormente. La causalidad eficiente divina alcanza hasta la más profunda intimidad de la criatura, pero esto no disminuye la transcendencia del Creador, sino que por el contrario, la subraya, y de modo más profundo que la ejemplaridad. Por lo que respecta al acto, frente a la forma, podemos establecer una cierta comunidad entre Dios y la criatura que nada tenga que ver con la asimilación o comunidad formales. Reconoce, de todos modos, el P. Montagnes que Santo Tomás hizo uso de la causalidad eficiente en sus primeras obras, pero no advirtió plenamente su valor sistemático en el problema que nos ocupa. Análogamente es en el tercer período señalado cuando Santo Tomás ve con claridad que el ser no es una perfección más junto a las demás formales. Precisamente la causalidad divina se apoya en el "actus essendi".

De todo lo anterior deduce el P. Montagnes la unidad de todo lo real en Dios, acto plenario del "esse". ¿Existe, junto a esta unidad, alguna unidad conceptual analógica que no incluya explícitamente la referencia a Dios? Montagnes rechaza como antitomista la doctrina, de origen cayetanista y apoyada en *De Veritate*, 2, 11, de los conceptos análogos transcendentales. Tales conceptos implican la unidad del Creador y la criatura en una noción que los engloba y que es superior a ambos; nos hallaríamos ante una analogía "plurium ad unum". Pero nada hay más opuesto a la esencia misma del pensamiento de Santo Tomás. La distinción que, en las llamadas perfecciones puras, se establece entre la "ratio" y el "modus" no justifica tales conceptos análogos. Sirven solo para discernir entre lo que pertenece a la perfección como tal y lo que procede de las condiciones particulares bajo las que nosotros la percibimos (100). Insiste Montagnes en que el "esse divinum" no queda englobado por el "esse commune"; el segundo sólo es común respecto a los analogados creados (102).

Estos dos modos de concebir la unidad de lo real, en Dios y en el concepto del ser, son solidarios de dos modos distintos de concebir

la relación esencia —"esse". Para los partidarios de la unidad conceptual como proporción análoga de esencia y "esse", la esencia es primariamente potencia receptiva del "esse". Para los que descubren la unidad en el hecho de que la diversidad esencial no es la diversidad de modos y grados de la perfección del ser, la esencia es determinación formal del acto de ser. Esta segunda es la verdadera opinión tomista.

El último capítulo está dedicado a la confrontación del pensamiento de Cayetano con el de Santo Tomás. De lo anteriormente reseñado se colige fácilmente que la comparación es desfavorable al gran comentarista. Cayetano ha creído posible admitir una "ratio entis" dentro de la cual cabe establecer una jerarquía de seres, mientras que Santo Tomás parte de la diversidad jerarquizada para concluir en la unidad, no de una "ratio", sino del primer ser. La jerarquía de esencias no se puede establecer, según Cayetano, sin tener en cuenta la referencia que la esencia dice al "esse". Por sí solas las esencias son incommensurables. De ahí viene que Cayetano diga que el "ens participialiter sumptum" es el ser transcendente y dividido en las diez categorías. Para Santo Tomás, en cambio, existe un orden esencial que integra la perfección de ser junto con el "esse" y por eso se ajusta más a su pensamiento la posición que ve en el "ens nominaliter sumptum" el objeto de la metafísica.

Finalmente contraponen Montagnes siete conclusiones cayetanistas a otras tantas tomistas que resumen el contenido e intención de la investigación realizada. Algunas de ellas son repetición de lo expuesto. Otras son nuevas y aparecen "ex abrupto", o poco menos. Entre ellas se encuentra, por ejemplo, la que solidariza la posición cayetanista con una metafísica como teología frente a una metafísica ontológica y la que vincula a Cayetano con la abstracción formal del ser contra una separación o inducción del ser propia de Santo Tomás.

Llama la atención en esta obra la diferencia de método entre una primera parte, erudita y cuidadosamente analizadora de los problemas, y la otra en la que, con vertiginosa rapidez, se formulan una serie de tesis acerca de la naturaleza de la metafísica o de la estructuración del ser cuya fundamentación apenas si está esbozada. El conjunto se resiente de esta diferencia, con perjuicio de la primera parte que creemos de auténtico valor.

El interés de la obra se centra en la explicación que nos ofrece de las tres posiciones defendidas por Santo Tomás a lo largo de su vida respecto al tema de la analogía. Como ya dijimos esta evolución se produce por la sustitución de la relación de ejemplaridad por la de causalidad eficiente y de la forma por el acto. En realidad no existe un cambio total puesto que los cuatro términos se hallan presentes siempre en el pensamiento tomista. Cabe, sin embargo, decir que Santo Tomás ha ido profundizando cada vez más el alcance de la doctrina de Dios como causa del "esse" ("causa universalis totius

esse", I, 45, 2; "causa... in esse", *In VII Metaph.* 1,17, n.º 1661). No se podría decir, en todo caso, que, en el Comentario a las Sentencias, Santo Tomás no supera el mero formalismo ejemplarista en la relación entre Dios y las criaturas. Véase por vía de ejemplo, III d. 27, q. 2, a. 4, sol. 3 ad 1. En cambio sí aparece más clara en los escritos posteriores la convicción de que la perfección del ser reúne en sí, de alguna manera, toda perfección. En consecuencia, la causalidad que sigue al acto del "esse", la causalidad sobre el ser, propia de Dios, resume todos los aspectos de la relación entre el Creador y las criaturas. Esta causalidad sobre el ser no aparece solamente en el orden de la causalidad eficiente, sino también en la finalidad y en la ejemplaridad. Si estudiamos el tema de la participación entre Dios y las criaturas advertiremos que, partiendo de cada uno de esos tres géneros de causalidad, se llega a una causalidad eminente que es la del "esse" subsistente por sí mismo sobre todo ser por participación.

En cuanto a la substitución de la forma por el acto habría que tener en cuenta que el tránsito del primero al segundo concepto no aclara demasiado las cosas si hablamos de "acto" en general. Al fin y al cabo, significaría el uso de una expresión más abstracta. Lo verdaderamente importante es que el acto de la forma es sustituido por el acto del "esse". Esto nos obliga a examinar la interpretación propuesta por Montagnes de la relación esencia — "esse".

Nos parece que la solución propuesta por el autor (cf. pp. 107-8) coincide con la de Geiger en su obra sobre la participación. Montagnes nos dice que "l'essence se définit par sa valeur positive de détermination formelle, mais elle ne peut exercer cette détermination formelle que par l'actuation de l' 'esse'". L'esse, à son tour, ne confère pas à l'essence sa détermination formelle, mais il lui donne de l'exercer réellement" (108). Parecidos términos pueden hallarse en la obra de Geiger (p. e. pp. 394, nota 2). Lo que ya no parece tan claro es que este modo de concebir el papel del "esse" esté de acuerdo con textos tomistas como Sum. Theol. I, 3, 4; I, 4, 1 ad 3; I, 4, 2; I. C. G. 28; *Quodl* IX, 6. Hubiera sido interesante que Montagnes nos hubiera ofrecido un comentario a estos pasajes desde su punto de vista. De todos modos la solución propuesta implica una dualidad en el interior de la perfección entitativa: la perfección esencial y la del "esse". Montagnes advierte (p. 108 nota 76) que si concebimos la ausencia como determinación negativa del "esse" se seguiría que Dios no habría de tener esencia. Lo que, como interpretación tomista, es inadmisibile. Esto es efectivamente cierto. Pero esto supone combatir un concepto de determinación más acorde con el "omnis determinatio est negatio" spinoziano. Dentro del tomista, sin embargo, cabe adoptar otra postura interpretativa según la cual la determinación esencial no es negación pero sí potencialidad. Por otra parte, "in creatis", la esencia es intrínsecamente, y por sí misma, determinación, y determinación en el orden del ser. ¿Puede la potencia constituir un orden de perfecciones paralelo, aunque subordi-

nado, al orden de la perfección actual? A nuestro parecer la perfección potencial no es sino una disposición a la perfección actual. La esencia es sujeto del "esse". Por esto podemos hablar de la esencia divina porque en Dios su "esse" es subsistente, no es mera forma o acto sino que es también sujeto. Análogamente, en la criatura, la esencia potencial, determinante, es sujeto del "esse". Montagnes parece sugerir (p. 108-9) que la determinación positiva de la esencia crece de forma que, en el límite, la esencia es "pure positivité coincidant avec l'acte d'être". Esto implica que, en el límite, la máxima perfección incluye el "esse". Lo que significaría una continuidad entre ambos órdenes. El principio "forma dat esse", esgrimido por Montagnes como base para su interpretación, tiene, a nuestro entender, un significado distinto si atendemos especialmente a las obras más maduras de Santo Tomás. Si en un primer momento la comparación entre forma y "esse" es paralela a la de "album" y "album esse", más tarde, sin negar ese paralelismo, se introduce otro, por el cual la forma se compara al "esse" como el diáfano a la luz (cf. la recensión de textos aportada por Fabro en "Participación et causalité", o en la versión italiana de la misma obra). Así, pues, la esencia frente al "esse" se caracteriza por ser su sujeto propio, por ser "potentia essendi". Cabría la objeción de que no es lo mismo ser potencia que sujeto. La potencia no confiere una nueva perfección, el sujeto parece que sí, pues es principio de subsistencia. Pero esto no es del todo exacto. El "esse", de suyo, no necesita sustentarse en otro. Dios es el "ipsum esse subsistens". Si en el mundo creado esto no acontece es porque el ente creado se compone de esencia y "esse" como constitutivos de su ser y, en consecuencia, el "esse" no subsiste ya en sí mismo. Pero no olvidemos que la función de sujeto es también una perfección entitativa y que, por lo tanto, se deberá a los dos componentes entitativos del ente finitivo que son esencia y "esse", si bien a cada uno según su propia misión en la estructuración del ser creado, esto es, a la esencia como potencia y al "esse" como acto. Lo cual va a significar que, como otras perfecciones, la perfección de subsistir es, en el ente creado, una perfección por participación. Nótese, sin embargo, para evitar falsas interpretaciones, que el "esse" no entra en la definición del sujeto entitativo creado. Toda definición es siempre razón de la esencia, esto es, de la medida o grado del ser, de los límites del "esse". Lo que no se puede admitir es que la esencia sea sujeto del "esse" al modo de la substancia respecto a los accidentes. Por todo ello si bien el "esse" no entra en la definición de ningún ente creado como elemento integrante de su esencia, todo ente creado se define por el orden que dice al acto del "esse" (2).

La ofensiva de Montagnes contra el concepto análogo de ser co-

(2) Montagnes, p. 108, nota 77 señala dos pasajes del *De Veritate*, 1,1 y 21,6 ad 5, en los que, respectivamente, se trata de la función determinante y de la función limitativa de la esencia respecto del "esse". La interpretación no parece exacta. En el primer pasaje se habla de la determinación y especificación

mo punto de partida de la especulación metafísica, o del conocimiento de la existencia de Dios, requiere una mayor clarificación.

Montagnes nos advierte que en apoyo de los conceptos análogos transcendentales se ha invocado la doctrina tomista de la distinción entre "ratio" y "modus". Pero, a su juicio, tal apoyo resulta insuficiente pues al disociar ambos extremos no se obtiene una perfección en sí, despojada de todo modo y límite, superior a todos los seres y común a Dios y a las criaturas (p. 100). Tal disociación, prosigue Montagnes, consiste en discernir en la realidad dada inmediatamente aquello que pertenece a la perfección como tal, y puede darse en otros casos, y lo que corresponde a las circunstancias particulares en que nosotros la percibimos.

Como puede verse nuestro autor admite un discernimiento entre la perfección como tal y las condiciones particulares objetivas en que se nos presenta tal perfección. No afirman más los tomistas que mantienen la existencia y valor de los conceptos análogos. No se les ocurre decir, como sugiere Montagnes, que la noción análoga transcendental "domine" toda sus realizaciones, si por dominar se quiere dar a entender una preeminencia real del contenido de la noción, tal como aparece a nuestra consideración abstractiva, sobre los modos reales. Prueba de ello es que consideran que tal noción no es género y que las diferencias no se añaden "ab extrinseco" sino que modifican el contenido mismo que, por esta misma razón, no tiene perfecta unidad. Lo que sí suelen decir es que el contenido de tal "ratio" abstracta puede atribuirse a pesar de que el "modus significandi" sea exclusivamente finito, el contenido mentado no lo es. En este mismo sentido advierte Santo Tomás que el nombre "Qui est" es el más propio de Dios por una triple razón. Montagnes indica sólo la segunda, a saber, su universalidad, entendida como ausencia de todo "modus essendi". Tal indeterminación evita rigurosamente la transferencia a la divinidad de cualquier limitación creada. Pero la primera razón —y la más importante— es que el significado positivo de dicho nombre es el "ipsum esse" que constituye la esencia misma de Dios (cf. *Summa Theol.* I, 13, 11). No se trata, por lo tanto, de una no-consideración de los modos creados, sino de la significación positiva de un contenido que se atribuye a Dios. Claro está que el "ipsum esse" puede decirse de Dios en la medida en que, prescindiendo de los modos creados, no pretendamos representarnos el modo con que se da en Dios. Este modo, si así puede llamarse, es mencio-

del "ens" como concepto del entendimiento; en el segundo, por el contrario, se habla del "esse creaturae" recibido realmente. Ya se comprende, por lo tanto, que no se trata de dos funciones del "modus essendi" respecto del mismo término, el "esse", sino respecto a dos: "ens" y "esse". Del primero se nos dice, en el primer lugar citado, que conviene a toda naturaleza esencialmente; del segundo, que es recibido y, en consecuencia, limitado. Así pues, este testimonio de Santo Tomás no confirma la opinión de Montagnes y, en todo caso, afirma la contraria.

nado por la mente humana, pero no puede ser representado. De ahí la fórmula de Santo Tomás: "Deum tamquam ignotum cognoscere" (*In Boëthium De Trin. Proem. q. 1, a. 2 ad 1*) y la distinción entre "repraesentatio" y "significatio" (cf. *Summa Theol. I, 13, 2*). El entendimiento humano miente o significa el ser de Dios, pero no es capaz de representarlo.

Tales nociones abstractas, aunque despojadas de sus condicionamientos finitos, no por eso dejan de guardar una referibilidad al mundo creado, de ahí que, en cierta manera, se digan también de las criaturas. Pero de aquí no se puede deducir que la solución final de la atribución analógica al ser divino de las perfecciones creadas sea una analogía "plurimum ad unum". Aun cuando el concepto análogo sea predicando en las proposiciones afirmativas referentes a Dios y a las criaturas no se sigue que se atribuya al concepto análogo un "modus" real anterior a los de Dios y a los de las criaturas. El entendimiento, al concebir el ser como predicado de toda realidad, tiene conciencia de que esa mayor universalidad es un "modus intelligendi" solamente, no un género o cuasi-género superior a la realidad finita e infinita. El mismo Santo Tomás nos advierte que en el orden de la predicación hay una reducción a un primer término analógico que es el ente (*Summa Theol. I, 13, 5 ad 1*). Ahora bien, esta reducción no es la última. Más allá está la que corresponde al orden de las "acciones". Al fin y al cabo la acción causal supone una última explicación de lo que sea la realidad finita en su más profunda intimidad, de la realidad en cuanto ser, en cuanto participante del "esse". Esto no obstante, no conviene caer en ninguna exageración: ni contentarnos con el orden de la predicación, ni presidir del mismo. No debemos contentarnos con el orden de la predicación, pues la unidad analógica no se explica suficientemente por sí misma al no ser unidad perfecta y exige, en consecuencia, una causa del ser dado al mismo pero no totalmente extraño a él. Pero tampoco debemos suprimirlo pues entonces necesitaríamos para atribuir el ser a las criaturas, un conocimiento previo y directo de Dios, máximo ser, medida y principio de atribución de todos los demás seres. Si para llegar al conocimiento de Dios necesitamos conceptos análogos, ¿cómo es posible que esa analogía sea, desde el primer momento y "quoad nos", atribución por referencia a Dios a quien justamente pretendemos conocer?

Esta reducción de la analogía de proporcionalidad a la de atribución no ha de ser entendida como una síntesis de ambas tomadas "ex aequo". Se trata de la plena fundamentación ontológica de una semejanza imperfecta. Esta semejanza ha sido el fundamento para una primera unificación conceptual conforme a la unidad proporcional analógica. Pero la unidad real más profunda no es la mera semejanza sino la unidad del ser divino de quien procede y al que dice referencia todo otro ser. Por supuesto que si, como hemos dicho anteriormente, el ser divino no puede ser expresado por nuestro modo de co-

nocer sino tan sólo mentado o significado, esta unidad analógica de atribución intrínseca basada en la eminencia del ser de Dios tampoco puede ser expresada sino tan sólo significada o mentada.

A este respecto vale la pena examinar una crítica que el P. Montagnes dirige a Cayetano referente a la distinción entre una consideración lógica y otra real de los conceptos análogos. Cayetano, dentro de su doctrina de la analogía de proporcionalidad entre Dios y la criatura, se encuentra obligado a admitir que el concepto análogo proporcional es anterior a sus inferiores y que, en consecuencia, es anterior a Dios mismo. Para salvar tal incongruencia entiende que tal prioridad es puramente lógica y que realmente —"physice", escribe Cayetano— nada hay anterior al primer analogado. Montagnes entiende que semejante distinción supone una escisión entre el orden conceptual y el real y una transferencia del orden ontológico al lógico sufrida por la analogía. De ahí vendrían las implicaciones lógicas que sufre la teoría cayetanista de la analogía. Concretamente la importancia que en ella recibe la propiedad de que el concepto análogo recoja en sí a los inferiores, propiedad que pertenece en verdad a conceptos unívocos, materia sobre la cual opera la lógica.

A nuestro entender la distinción propuesta por Cayetano no está fuera de lugar. Montagnes parece olvidar que la analogía es propiedad de unos conceptos sin que por ello se niegue la fundamentación real correlativa. Pero justamente la presencia de conceptos análogos es la prueba más palpable no sólo de la distinción entre el conocimiento humano y el ser sino también de la inadecuación entre la realidad y nuestro modo de conocer. Si ya en los conceptos unívocos es necesario distinguir entre el contenido —el "id quod"— y el modo de conocer —el "modus quo"—, la necesidad sube de punto en los análogos. El concepto análogo no nos ofrece el conocimiento propio de una esencia o realidad, sino un conocimiento por comparación con otra realidad. La parte que corresponde a la intervención del entendimiento humano es mucho mayor. No obstante existe un fundamento real para tal modo de proceder. Por esta razón se transfiere a la realidad la denominación de análoga aun cuando en estricto sentido sólo a los hombres y conceptos puede aplicarse. Pero recordemos que "analogía ipsa est analoga". Semejante transferencia de denominación no impide que en el uso de los conceptos análogos se tenga una conciencia clara de su imperfecta adecuación con la realidad. El conocimiento no termina en el concepto sino en la cosa. No olvidemos que los conceptos, incluso los análogos, son signos formales. Trátándose de conceptos universales unívocos suele decirse que ya en el concepto existe una referibilidad a un mundo real constituido por individuos y que esa referibilidad se actualiza plenamente en el juicio. En los conceptos análogos su referencia es aún más clara. La inteligencia humana al emplear estos conceptos tiene conciencia de que la unificación de la realidad llevada a cabo por dichos conceptos no oculta la diversidad real, entitativa, de los seres analógicamente co-

nocidos. Tratándose de conceptos unívocos el juicio en que se atribuye uno de estos conceptos a un sujeto real es, por una parte, una ratificación de la realidad del contenido conceptual pero, por otra, es una corrección de las características meramente lógicas que integran el concepto. Así su universalidad se restringe a los límites impuestos por el sujeto de quien se predica.

Cuando hacemos uso de conceptos análogos distinguimos cuidadosamente el orden "quoad se" y el orden "quoad nos" que van implicados en su atribución. Así nos lo advierte Montagnes (p. 90). Es una clara prueba de nuestra capacidad para sobrepasar de alguna manera nuestro propio modo de conocer. Pero esta superación no es total sino que coexiste y se apoya en el orden "quoad nos", en nuestro entendimiento. El entendimiento humano se trasciende a sí mismo pero desde sí mismo. A nuestro juicio la analogía del ser cumple en la vida intelectual la función mediadora entre el "modus intelligendi" y el "modus essendi" y, pasando al orden transcendental por antonomasia, entre los modos de ser finitos y el máximo entitativo, Dios. Pero justamente la mediación intelectual supone la presencia insustituible de unos signos que, procediendo del plano inferior, signifiquen el término superior. Suprimir esta dualidad de aspectos es suprimir la mediación. Ahora bien ¿qué otro camino se nos ofrece para llegar al término de la especulación filosófica?

Ciertamente Montagnes nos ofrece la posibilidad de sustituir la mediación conceptual por la entitativa constituida por los diversos grados de ser. La estructuración gradual de la realidad dada es un medio para llegar a la unificación de toda realidad puesto que la graduación sólo es comprensible por referencia a un máximo que es Dios. Sin embargo tal mediación parece no ser independiente de la intervención del concepto de ser, a no ser que dispusiéramos de un conocimiento previo de la divinidad en cuyo caso el orden climacológico de las criaturas no sería medio sino consecuencia de tal conocimiento. Pero esto no lo admite, como es natural, nuestro autor.

La posibilidad de determinar una graduación entitativa exige la existencia en nuestra mente de un criterio, de una medida. Esta medida "quoad nos", no puede ser inmediatamente la perfección máxima de Dios. Existe un concepto que nos presenta, dentro de una serie de limitaciones, la perfección en cuanto tal. Por supuesto no nos la presenta como subsistente, ni siquiera como existente. Se limita a exponernos, y no de modo exhaustivo, lo que pertenece a la perfección en cuestión. Con ello podemos apreciar el distinto rango ontológico de los diversos seres, al menos en sus grandes apartados. Nadie duda de la extrema imperfección del procedimiento, pero constituye un fundamento suficiente y, dentro de nuestro modo de conocer, necesario para una visión transcendente del universo. Los grados de sustancialidad expuestos por Montagnes (cf. p. 109-110, nota 78) son un ejemplo de ordenación de la realidad creada en diversos grados fundados inmediatamente no en una mayor o menor proximidad con

el ser divino sino en el mayor o menor grado de posesión y dominio del propio "esse". Pero esto implica un concepto acerca de lo que sea la substancia en sí misma, no sólo en las diversas formas que reviste. Por lo demás, una vez establecida esta gradación, la inteligencia humana es capaz de trascender y afirmar la existencia de un máximo como lo ha hecho Santo Tomás en la "Cuarta vía".

La distinción entre el "ens nominaliter" y el "ens participialiter" y la singular posición adoptada por Cayetano al defender que es en el segundo de los sentidos como el ser puede ser considerado trascendente y dividido en categorías, dan ocasión para que Montagnes atribuya a este autor una interpretación "existencial" de la metafísica tomista. Con ello corrige una actitud bastante en boga desde los trabajos de Gilson sobre este tema. El fundamento para estas afirmaciones reside en que la tesis de Cayetano se apoya, según Montagnes, en concebir la esencia como potencia del "esse" y no como aquello por lo que el existente posee el "esse" (p. 156). Este sería el sentido verbal del "ens". El sentido nominal, por el contrario, sin negar la condición potencial de la esencia frente al "esse", entiende que el ser es esencia en acto, ejerciendo y midiendo el "esse". De esta manera la opinión de Silvestre de Ferrara, contraria a la de Cayetano, y según la cual es el "ens nominaliter sumptum" el trascendente, resulta más fiel al pensamiento tomista.

Creemos que esta interpretación de Montagnes desorbita la diferencia que se manifiesta entre los dos comentaristas de Santo Tomás. El motivo por el que Cayetano se pronuncia en favor del "ens participialiter" reside en la doctrina tomista de que "ens et bonum convertuntur", por otra parte, y de que el bien se divide en los diez predicamentos. El ente que se convierte con el bien es, a su juicio, el "participialiter sumptum", puesto que la razón de bien sigue al "esse". No es que el "esse" sea el bien; el "esse" es "id quo res est bona". Por sí solo el "esse", tal como lo entiende Cayetano, es "ens nominaliter" (cf. *In de Ent. et Ess.* ed. Laurent, p. 88). La esencia sola, por otra parte, es también "ens nominaliter". Recuérdese que para Cayetano la distinción entre la esencia y "esse" se interpreta como la duplicidad en la cosa de dos "esse"; "esse quidditativum" y "esse existentiae actualis" (cf. *ibid.* 168). Cada uno de estos es un "ens nominaliter". Ninguno de ellos se convierte con el bien; el primero por no ser más que esencia, el segundo por no ser "id quod est bonum" sino sólo "id quo". Por todo lo cual se ve obligado a recurrir al "ens participialiter". Además Cayetano (*ibid.* pp. 88-89) enseña claramente que la existencia, aunque distinta de la esencia, se constituye por los principios esenciales del sujeto existente y por esta razón no sabe ser contada entre los accidentes. La interpretación, por tanto, "existencialista" de Montagnes es ajena a Cayetano. Más aún, la doctrina del doble "esse" le coloca muy lejos de tal modo de pensar.

A la misma conclusión llegamos examinando la postura de Silvestre de Ferrara. La crítica que dirige contra Cayetano consiste pre-

cisamente en subrayar que el "ens nominaliter" no procede solamente de la esencia. Significa también, aunque secundariamente, el "esse", lo que Cayetano llamaba "esse actualis existentiae" (*Comment. in Summ. contra Genes*, I, 25; apud ed. Leon. op. S. Thomae; VIII, 2). Por el contrario, el "ens participialiter" significa "primo et formaliter" el "esse" y secundariamente la esencia. De donde se sigue que no se puede identificar el "ens in actu" y el "ens participialiter". El primero es la esencia "sub esse actualis existentiae" y se contrapone a la esencia meramente en potencia. Pero el "ens participialiter" se contrapone al "nominaliter" porque, si bien tanto uno como el otro significan la esencia y el "esse", el primero se refiere primariamente al "esse" y secundariamente a la esencia, mientras que el segundo procede en sentido inverso. Donde Cayetano veía una diferencia real, el Ferrariense advierte solamente una distinta estructuración semántica.

En cuanto a la conversión del ser y del bien el Ferrariense hace notar que se trata del ser en acto, no en potencia. Con ello resulta que si el bien se divide en los diez predicamentos se identificará en cada uno de ellos con el ser en acto que allí se da, no con el ser en potencia. Advertencia esta importante, pues en los predicamentos se divide no sólo el ser en acto sino también el ser en potencia. Con lo que la argumentación de Cayetano queda descartada (loc. cit. X).

Por lo demás el Ferrariense mantiene una doctrina acerca de la esencia y del "esse" como constituyente de la bondad —"bonitas fundamentalis", "bonitas completiva" (loc. cit. XI-2)— que se aproxima a la interpretación de Montagnes. Pero en todo caso no se puede hacer a Cayetano responsable de la contraria porque, como ya hemos indicado, su doctrina del doble "esse", raíz de su peculiar posición acerca del ser transcendental, es justamente lo que le dispone al "esencialismo" del que tanto se ha hablado en estos últimos años.

Estas observaciones en torno a un punto no esencial ciertamente, son, sin embargo, reveladoras de la necesidad de proceder con un mayor rigor para evitar la insuficiente fundamentación de unas conclusiones de gran envergadura.

Las observaciones críticas que hemos expuesto no rebajan la importancia de la obra, especialmente en sus dos primeros capítulos, que habrá de ser tenida en cuenta en adelante por todos los interesados en la doctrina de Santo Tomás acerca de la analogía y que ofrecen una interesante perspectiva de la posible evolución sufrida por dicha doctrina.

En cuanto a los puntos criticados nos parece que su inclusión en esta obra no era necesaria, pero que, de ser tratados, exigirían una más amplia exposición y una discusión más rigurosa.