

Iglesia nos hará también prudentes y nos librerá tanto de una condenación como de una aprobación apresuradas. Lo que importa, creo, es que los intelectuales católicos hagamos real en la medida de nuestras fuerzas el ideal que T. de Ch. nos ha diseñado. Es el ideal, tan viejo como el Cristianismo, de fundamentarlo todo en Cristo y de recapitularlo todo en Cristo. Puesto que —como nos dirá S. Pablo— ya todo es nuestro; más nosotros de Cristo; y Cristo de Dios.

E. COLOMER, S. I.

frente a los excesos de una «moda» teilhardiana, como también la exigencia de corregir y completar el pensamiento de Teilhard de acuerdo con todas las perspectivas del dogma católico. El reconocimiento de estos defectos no nos hará olvidar, con todo, los valores positivos de la concepción teilhardiana ni menoscabar el testimonio de un cristiano sincero que se esforzó por insertar a Cristo en la actual visión científica del universo.

Sobre la Filosofía esencialista ⁽¹⁾

Frecuentemente durante los últimos decenios, diversos autores, conocidos y apreciados dentro del marco de la Filosofía cristiana, impresionados tal vez por la popularidad y éxito que en el mundo intelectual adquiriría la Filosofía de la Existencia, se han esforzado en vincular su propio sistema escolástico con el «existencialismo».

Abundan los casos a que aludimos, por ejemplo, la obra, ya antigua de J. ITURRIOZ, S. I., *El hombre y su Metafísica, ensayo escolástico de Antropología Metafísica* (Madrid, 1943) sin señalarse de propósito este cometido, no obstante de hecho va esforzándose por hallar raíces «existenciales» en San Agustín, en Santo Tomás; inserta Heidegger y Bergson en la Fenomenología del contingente. También E. GILSON en su obra *L'Être et l'Essence* (París, 1948) pleitea en favor de la radicación del tomismo en el ámbito de la producción existencial. Otro autor, CORNELIO FABRO, también tomista, pero enteramente opuesto a lo que podríamos llamar «tomismo clásico», en su obra *Participation et Causalité selon S. Thomas d'Aquin* (Louvain, 1961) va tan lejos hacia el existencialismo y contra todo intento de «formalización» que exorciza y anatematiza la palabra misma de «Existencia»: el error de todos los tomistas, desde la muerte de Santo Tomás en 1274 hasta que en 1961 vio la luz su propia obra, consistiría precisamente en oponer «Esencia» a «Existencia», cuando en realidad habría que contraponer «Existente» («l'Êtant») a «Esse». Con esto cree injertar verdaderamente el tomismo en lo existencial por el «Esse» como «acto intensivo», raíz de toda la perfección existencial. Pero no todos los tomistas han opinado como él, antes al contrario ha tenido muy serias objeciones. No han faltado tomistas insignes, como G. Frayle, O. P., quien ha creído ver en Fabro una contaminación de Heidegger (con su oposición

(1) OROMI, Fray Miguel: *Introducción a la Filosofía esencialista*. Prólogo de José M.ª Rubert Candau. Colección Sophia, n.º 11. Madrid. Editorial Cisneros, 1961; 202 págs., 16 x 23 cms.

«Seindes-Sein») y por ello le reprocha: «Es decir, que Fabro, queriendo sinceramente oponerse a los negadores de la distinción real, lo que hace es adoptar una posición en que esa doctrina queda aún más comprometida, pues identifica la función determinante de la forma, que se ejerce exclusivamente en el orden *esencial* (potencial o actual) con la de la existencia, que pertenece necesariamente al orden *actual*» (Estudios Filosóficos 10 [1961] 484), «pero eso sí que es *formalismo* y del peor estilo» (pág. 482), «son equilibrios novedosos de nomenclatura, que desde luego están más cerca de Suárez y de Heidegger, que de Santo Tomás» (pág. 485). Podría sin dificultad alargarse la lista de autores que han intentado «existencializarse» pero han provocado debates y una seria oposición con sus intentos más o menos logrados.

Frente a ellos, destaca por su neta posición la del libro que examinamos. Desde el mismo título, y no sólo por fórmula llamativa, sino a través de todas sus páginas, el P. Oromí declara: la filosofía de Juan D. Escoto es una Filosofía «esencialista».

En los Prolegómenos presenta una visión de la Filosofía griega, que quizá podría resumirse así: ha habido dos estilos de filosofar, el esencialista y el existencialista, ambos han tenido graves fallos: el existencialista porque ha tenido que esencializar su Existencia, a pesar de que pretendía eliminar toda Esencia; la esencialista porque ha tenido que existencializar su Esencia, no obstante su pretensión de eliminar toda Existencia. ¿Cómo lograr una síntesis armónica?

Con el título «Manquedad de la Filosofía existencial» (pág. 27-60) lo que en realidad hace el P. Oromí es una crítica dirigida contra el aristotelismo y también contra el tomismo, en cuanto anclado en el aristotelismo. Esta Filosofía separando en el Existente dos componentes, Esencia y Existencia, como Potencia y Acto, y dando a esta interpretación un alcance transcendental, es decir, valedero para todo el ámbito del Ser (por tanto con sus consecuencias de llegar por un cabo a una pura Potencia con la Esencia de la Materia, y por el otro al Acto Puro, que así como tal tendría la raíz de la ilimitación y consiguientemente de la Infinitud) lo que en realidad hace es quedarse en «Física», dice, no «Metafísica», pero así no llega a las últimas implicaciones de la Esencia, ni esencializa la Existencia para que podamos justificarla racionalmente. Frente a esta posición el P. Oromí se suscribe a otra dirección de pensamiento, no aristotélica, sino platónica ésta sería radicalmente esencialista.

«La Metafísica esencialista» (pág. 61-82) se plantea en la estela de Platón, de los neoplatónicos, de S. Buenaventura y de Escoto. Este otro estilo de filosofar precisamente empieza prescindiendo de la Existencia. Parte del Existente, sí, pero como de mero dato en que captará su orden «abstracto» (de «formalidades» o «Esencias», previo al «universal») y con ello teorizará to-

das las implicaciones de la Esencia, pero para desembocar de nuevo en el Existente del que partió, eso sí, habiéndolo no obstante explicado con una Metafísica que no se contenta con llegar a Dios «Acto Puro», sino a su Esencia como «Ser-Infinito». El P. Oromí se revuelve contra «la candidez de algunos escotistas», los cuales «arrastrados por la moda existencialista, han pretendido probar la existencialidad del escotismo, apoyándose en no sé qué conocimiento intelectual del singular existente, que han imaginado en Escoto, y ni siquiera han tenido rubor de proclamar el escotismo como la filosofía actual. ¡Cuánto puede el prurito de modernidad en los mismos filósofos! [...] La filosofía de Escoto no sólo no tiene nada que ver con el existencialismo moderno, como metafísica existencial —no como simple fenomenología—, sino que constituye su negación absoluta y radical. Y en cuanto al llamado existencialismo aristotélico-tomista, sólo pretende superarlo con el fin de ensanchar sus dimensiones y darle mayor radicalidad por el camino de las esencias. ¿Lo conseguirá? Esto ya no nos interesa; pero a nadie le está vedado hacer la prueba» (pág. 71). Y valor tiene el P. Oromí para lanzarse decididamente a «hacer la prueba» siendo consecuente con sus propios principios desde el comienzo hasta el fin de la obra.

«Univocidad de las esencias abstractas» (págs. 83-104) contiene el meollo del escotismo como método. Tres zonas: la de los *Existentes* dados experimentalmente, la de las Esencias *abstractas* («formalidades») que intuimos al ofrecérsenos los Existentes, y la de los *universales* (o «entes de razón», en la terminología escotista) que formamos advirtiendo en aquellas esencias «abstractas» la capacidad de universalización. Esto supuesto, poniendo el objeto de la Metafísica en la 2.ª zona, es obvio que estas esencias abstractas sean, así como abstractas, unívocas (aunque su realización concreta o su concreción en los Existentes, ya dará lugar a lo análogo o analogizado). Es típico el título del último epígrafe: «No puede darse analogía existencial sin univocidad esencial» (pág. 103).

«Las esencias y el ser» (pág. 105) es el título del Capítulo que propiamente contiene la fundamentación de la Ontología, contraponiendo la Metafísica existencialista: para la primera «el concepto de *ser* expresa de una manera directa la misma existencia, y sólo indirectamente lo que es o existe, por su relación con la existencia [...] Por eso, el concepto universal de ser expresa al mismo tiempo esencia-existencia, sin cuya relación no hay ser» (págs. 108-109); «En cambio para una metafísica esencialista, en la que se prescinde de la existencia y de toda relación a ella, y sólo se ocupa de las esencias en sí mismas, el ser no puede ser otra cosa que una *esencialidad* o *entidad* o cualidad de toda esencia. Si una esencia es esencia es por esa entidad, esencialidad o cualidad. Por consiguiente, *el ser es*, ante todo, *no un concepto*

universal, sino una entidad o cualidad abstracta, indiferente a la universalidad y a la concreticidad. Es aquella cualidad real que hace que una esencia sea esencia» (Pág. 109; el subrayado de la frase, es mío). Pero adviértase: esta cualidad abstracta e indiferente, tanto para la universalidad, como para la concreticidad, es así, como abstracta e indiferente, ofrecida por el orden de lo existente, es decir, *antes de que la mente universalice...* Por consiguiente cuando enuncio «Pedro es hombre» no sólo enuncio implícitamente identidad entre la entidad que corresponde a «Pedro» y a «hombre», sino que gracias a esta identidad también enuncio una «identidad explícita entre la *humanidad* de Pedro y la *humanidad* expresada por el concepto hombre. Queremos decir que la *humanidad* de Pedro, en sí misma, se identifica formalmente con la *humanidad* tomada en sí misma» (pág. 113).

Ahí está todo el meollo de la teoría de la «distinción formal real» o «por la naturaleza de la cosa» de Escoto. Con ello va que esas «esencias abstractas» son «en sí mismas ilimitadas» (página 114) (no ha dicho «infinitas») y sustituyen la composición «potencia-acto», que no es «esencial» sino algo existencial o «físico»; en cambio «la *entidad* es, pues, la realidad comunísima de toda esencia real. Como realidad comunísima en sí misma, es indiferente o neutra para toda esencia, ya sea finita, ya infinita; pero en sí misma no incluye ni la finidad ni la infinitud, es simplemente ilimitada, no en el sentido de infinito, sino en el sentido de indeterminada o neutra» (pág. 116); por ello «lo infinito realiza plenamente la *entitas*, no sólo como identidad formal, sino también como identidad real, mientras que lo finito sólo la realiza como identidad formal, no como identidad real, y que por eso precisamente es esencialmente compuesto o es finito» (pág. 118); por tanto «la unidad no es ser, la verdad no es ser, la bondad no es ser, sino que el ser, la *entitas* es una, verdadera y buena, y porque lo es la *entitas*, toda realidad que contiene la *entitas* es una, verdadera y buena. Esto quiere decir que el ser no puede predicarse de la unidad, verdad y bondad de una manera directa, pero se predica de una manera indirecta o virtual en cuanto todo lo que es uno, verdadero y bueno es ser» (pág. 122).

El ser es, pues, unívoco; pero no es género porque por la misma razón ya dicha, está contenido en su diferencia: «la *entitas* en sí, en virtud de su comunidad total, es absolutamente anterior a toda realidad que la contiene y a todo género [...] pero desde el momento que la *entitas* forma parte de una realidad, ya hemos dejado atrás la *entitas communissima* y nos encontramos con una realidad finita; pero la *entitas* en sí no es ni finita ni infinita» (pág. 125). «Un concepto neutro o indiferente para toda realidad para la cual no es indiferente el concepto genérico, no puede ser un género para esa realidad, es decir, el género no es indiferente para una realidad, sino que le es esencial; y, en cam-

bio, el concepto de ser en sí, la *entitas* en sí, es indiferente para toda realidad; por consiguiente no puede ser género» (pág. 125) y «por consiguiente el concepto de infinitud no solamente no repugna a la *entitas*, sino que la realiza de una manera perfecta. Por eso, la división del ser en finito e infinito es la división radical del ser, la que distingue el ser de una manera radicalmente irreductible, pero conservando siempre el mismo sentido de ser como unívoco» (pág. 129).

«Las distinciones metafísicas en una filosofía escotista» (páginas 131-156) es el Capítulo que aplica las nociones anteriormente expuestas para explicar más, que la distinción *formal* es compatible con la identidad *real*; como lo es la *univocidad* con la analogía *real*; de donde se pasa a la noción de «ser-infinito» en que la nota esencialísima es la infinitud.

«De la esencia finita a la infinita» (págs. 157-176) deduce la existencia de Dios, precisamente en cuanto Ser Infinito; el epígrafe «Esencia infinita y esencias finitas» (págs. 177-186) explicitan su contenido teológico. No nos es preciso detenernos en su comentario, porque supuesto lo que se ha desarrollado en los capítulos anteriores no se trata más que de sacar las últimas consecuencias de ese esencialismo filosófico.

Todavía otro Capítulo, «conclusión final» (págs. 187-197), se añade para dar una síntesis de las posiciones de Escoto en veinticinco enunciados, precisos y claros (págs. 194-197). En ellos hay algunas proposiciones que a cualquier filósofo que no sea escotista sonarán duramente, como ésta: «Los posibles en el sentido de creables, no dependen directamente de la esencia y del entendimiento divino, sino de la voluntad divina, que los elige para ser creados. Esta elección de la voluntad divina *ad extra* es la razón de la contingencia esencial de todo lo que existe fuera de Dios» (pág. 196, proposición 19). Este enunciado sugiere cierta lejana semejanza (que no hay que exagerar) entre el voluntarismo de Escoto por un lado y por otro el de Descartes y Ockham.

* * *

Para formular algunas apreciaciones sobre la obra que nos ofrece el P. Miguel Oromí, empezaremos notando ante todo que tiene el considerable mérito de haber repensado por su cuenta, de un modo total y ceñido, el meollo del escotismo; lo cual no es fácil, ni supone pequeño mérito. Es verdad que quizá no todos los escotistas estarían de acuerdo con él en todas sus apreciaciones; pero en conjunto ha asimilado el alma del escotismo de un modo indiscutible y ha sabido presentarla de un modo coherente y sintético. No es excusa decirnos que ya E. GILSON en su obra

Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales (París, 1952) nos lo ha dado todo hecho. Es verdad que la obra histórica de Gilson es realmente muy apreciable; pero este tomo 42.º de la colección «Etudes de Philosophie Médiévale» dista mucho de la brevedad, del nervio, del poder de síntesis con que el P. Oromí ha concebido y expresado su propia obra, repensando en un tomo de relativamente pocas páginas (sólo 197) todo el meollo del sistema metafísico escotista. Por tanto, no disminuye en nada el mérito del autor, el hecho de que nos diga al final que ya estaba todo expuesto en la obra de Gilson.

El segundo mérito es el de haber dado a la literatura filosófica española una obra más asequible que las que teníamos hasta ahora, para conocer a Escoto. En portugués teníamos las dos obritas de ILIDIO DE SOUSA RIBEIRO, *Escola franciscana* (Lisboa, 1944) y *O Doutor Subtil João Duns Escoto* (Lisboa, 1944). En latín teníamos obras como la clásica de VAN DE WOESTYNE, en francés la de E. LONGPRÉ, *La Philosophie du B. Duns Scot* (París, 1924) y así en otras lenguas formando la considerable bibliografía escotista. Pero entre nosotros no teníamos una producción moderna semejante a la que nos ha dado ahora el P. Oromí. Naturalmente no desconocemos sus trabajos anteriores (por ejemplo la *Introducción general a las Obras del Doctor Sutil Juan Duns Escoto*, publicada en 1960 como Prólogo al tomo 193 de la BAC); pero no puede compararse esta Introducción con el volumen que ahora hemos brevemente comentado.

* * *

Séanos permitido también hacer algunos reparos a esta obra, cuyo mérito reconocemos. El primero es que en todo el volumen no hay rastro de bibliografía, ni citas de textos escotísticos, que permitan comprobar sus afirmaciones. Es obvio que el autor responda: no lo he pretendido, mi intento ha sido otro. Realmente no se le puede criticar por no habernos dado algo que no pretendió; pero es innegable que su obra habría ganado mucho si hubiera añadido citas y bibliografía.

Otro de los reparos es que el autor, aunque declara que su intención es positiva, no obra polémica, sino constructiva, no obstante hubiera sido interesante que no sólo fuera una constante contraposición de doctrinas escotistas a las del tomismo, sino que hubiera intentado también hacerse cargo de las grandes dificultades que hacen rebotar contra el escotismo a cualquier lector que no esté iniciado en esta mentalidad. El sistema escotista da impresión de cavilosidad, de malabarismo de conceptos, como proyectando en la realidad una *inclusión-no inclusión* del contenido de nociones, de las que no ha demostrado que sean ofrecidas *así mismo* por el objeto. Ahora bien sería interesante

que el autor se hiciese cargo de esta objeción que brota espontáneamente al espíritu del que entra en contacto con el sistema escotista, en vez de ceñirse a una mera exposición.

Sólo una vez he encontrado de paso una mención de Suárez (en la página 67: «en una metafísica esencialista, la existencia no puede cualificar a la esencia, ni concreta ni abstractamente, sino que es la esencia concreta la que cualifica la existencia cuando ésta no se toma como simple hecho existencial, como acontece con el existencialismo moderno o con el mismo platonismo antiguo o heraclitano e incluso con el suarismo»). Nos gustaría saber qué piensan de nosotros los escotistas, cuando nos resulta difícil de admitir lo que llamamos «ultrarrealismo escotista».

Los tomistas interpretando muy a la letra a Santo Tomás en el *De ente et essentia* (cap. 3.º) distinguen tres órdenes: 1.º la naturaleza en cuanto está «in singularibus» (es decir, el orden de los existentes singulares); 2.º la naturaleza en cuanto está «in anima» (orden lógico); 3.º la naturaleza en cuanto es «de se» o «absolue considerata» (orden metafísico que es el de la distinción real Esencia-Existencia). Si llamásemos «orden existencial» al primero, «orden lógico» al segundo y «orden metafísico» al tercero, nos parecería verdad que este tercer orden no es puramente lógico, sino que importa radicación en la realidad; pero lo que no vemos es que haya de estar *así*, como tal, en la realidad, cuando basta que esté *fundamentalmente*, es decir, ofreciendo ésta la capacidad de ser expresada de tal manera por la mente abstractiva y universalizadora. Por tanto los suaristas fácilmente consideramos al tomismo como un «realismo exagerado». No sólo L. Fuetscher ha llamado «una especie de neoplatonismo» al tomismo, sino también —y fue para mí una gran sorpresa cuando leí los nominalistas del XIV y XV— ya entonces acuñaron esta expresión.

Pues bien, mucho más todavía sucede lo mismo con el escotismo. Distingue tres órdenes: 1.º el *existencial*, 2.º el orden *universal o lógico*, 3.º el orden *abstracto o metafísico*. Claro que es muy grande la diferencia entre tomismo y escotismo, por cuanto el primero admite verdadera composición real positiva (por tanto distinción real, actual, positiva) entre acto y potencia, como dos coprincipios metafísicos, mientras que el segundo capta estas «realidades» (quizá en conexión con el «iluminismo» y «ejemplarismo» agustiniano) a manera de Modos esenciales, que no importan esta distinción y composición, sino que estas «formalidades» no sean una la otra «en cuanto tales», pero «realiter unitive» (o sea en cuanto constituyen idénticamente la misma cosa existente) se identifican. Ahora bien, el grado de realismo que así se atribuye al objeto de la Metafísica quizá no es tan grande, desde un punto de vista, pero desde otro quizá todavía es mayor, por cuanto toma la típica «inclusión-no inclusión» conceptual de nociones como si fuera ofrecida *así como tal* por la realidad.

Para nosotros, suaristas, esto es una ilusión. No se demuestra que sea «así» ofrecido por la realidad el orden metafísico; ni se demuestra tampoco que esta suposición tenga que ser admitida como único modo para explicar el carácter absoluto del pensamiento, del saber humano, de la filosofía. Nos parece que mucho más fácilmente se resuelve por vía suarista, que descubre que la realidad existente es portadora de la *exigencia o capacidad o fundamento* para que la mente humana la exprese con nociones cuya universalidad y necesidad serán «formalmente» del entendimiento, «fundamentalmente» de la cosa. Casi podría decirse, de modo semejante (no igual, como es obvio) a lo que pasa cuando descubrimos en un terreno triangular, circular, cuadrado, etc., la exigencia de cumplir los asertos de la geometría, que así como tales no están escondidos en un rincón del campo sino sólo fundamentalmente.

Si ante mis ojos está una hoja de árbol, con su color, y designándola como objeto de mi intuición sensible digo «verde», no sólo he «abstraído» una cualidad en el conjunto existencial que me era presentado, sino que también mi mente «ha universalizado». El espíritu humano porque es simple (como substancia espiritual) es capaz de la «reditio» con que no sólo conoce, sino conoce que conoce, y por lo tanto es capaz de considerar lo ofrecido «en cuanto a tal»; también es capaz de considerar «verde en cuanto verde» es decir, «prescindiendo»; prescindir de lo individual o singular, ya es para Suárez «universalizar»; con sucesivas precisiones vendrá la universalización que no sólo prescinde de los datos individuales, sino también aislando de su sujeto, una forma o cualidad.

Así como nos parece arbitrario que Husserl halle «existiendo» en la cosa las Esencias universales de su fenomenología, también nos lo parece que Escoto halle no existiendo en ella, pero sí «concretada» en ella la «formalidad como formalidad», concibiendo que «como tal» es algo que antecede la labor universalizadora de la mente. Claro está que la diferencia entre Husserl y Escoto es total, porque el primero pone las Esencias limitadas por el horizonte humano y mundano, y proyectadas por el «yo transcendental», mientras que al contrario en Escoto están abiertas al orden ilimitado, plenamente transcendente, cuya culminación sólo puede estar en Dios, mientras que Husserl no llega a la Metafísica. No obstante, a pesar de la total divergencia entre las posiciones de la fenomenología y las del escotismo, hay en ambas algo parecido: que tan fácilmente den por supuesto que nos es ofrecida la esencia como tal, lo cual es a nuestros ojos una cierta clase de ultrarrealismo.

* * *

Dejemos ya nuestro diálogo filosófico, suscitado con las reflexiones que nos ha sugerido la meritoria obra expositiva del P. Oromí. De todos modos queda que la obra *Introducción a la Filosofía esencialista* es un libro con el cual habrán de contar cuantos quieran hallar en la literatura filosófica española una exposición sistemática bien lograda, de la Metafísica escotista. Habernos dado esta exposición es su mérito. Es, además, su utilidad, no sólo para la historia de las ideas filosóficas, sino también para el estudio de las mismas cuestiones, pues el estudio sistemático en Filosofía parte siempre de lo que ya se ha dicho, según la historia, sobre las cuestiones que abordamos para hallar una mejor solución.

J. ROIG GIRONELLA, S. I.

Facultad Filosófica de S. Francisco de Borja
San Cugat del Vallés (Barcelona)