

# EL SER METAFISICO EN EL PENSAMIENTO DE EGIDIO ROMANO <sup>1</sup>

JOSE RIESCO

La búsqueda del ser en su estructura fundamental, en sus ultimidades, en sus múltiples implicaciones y perspectivas, en su relación con la Metafísica como objeto de la misma, ha sido y continúa siendo, en la hora presente, uno de los problemas más fundamentales de la filosofía. No sin razón las mentes privilegiadas en esta rama del saber, consagraron a él sus esfuerzos.

Lugar preeminente por la agudeza de su ingenio, por el rigor de su crítica, por la agilidad de su pensamiento y por las valiosas obras que legó a la posteridad, ocupa Egidio Romano. Preclaro discípulo y seguidor de Santo Tomás, gozó de un prestigio inusitado durante los años de su magisterio en la Universidad de París. Descolló como una de las primeras lumbreras en la Teología y en otras ramas del saber.

Al estudio del ser consagró, entre otras obras, sus «*Quaestiones Metafisicales*», Las «*Quaestiones de esse et essentia*,» los «*Theoremata de esse*

1. J. F. OSSINGER, *Biblioteca agustiniana*. Ingolstadt 1868, pp. 237-250. G. BOFFITO, *Saggio di bibliografia Egidiana*. Firenze 1911. N. MATTIOLI, *Studio critico sopra Egidio Romano Colonna*. Roma 1896. UBERWEG-GEYER, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*. II, pp. 532-533 y 543-546. C. E. BULAEUS, *Historia Universitatis Parisiensis*. París 1665-1675. t. III, pp. 671-672. H. DENIFLE y A. CHATELAIN, *Chartularium Universitatis Parisiensis*. t. I (a. 1200-1285). París 1889; t. II (a. 1286-1350). París 1891. P. FERET, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. París 1896. R. EGENTER, *Die Erkenntnispsychologie des Aeg. Rom.* I. D. München, 1925. G. BRUNI, *Le opere di Egidio Romano*, Firenze 1936; *Una inédita «Quaestio de natura Universalis» di Egidio Romano*. Napoli 1935. MANDONNET, *La carrière scolaire de Gilles de Rome*. «Revue des sciences philosophiques et théologiques» (1910), p. 497. HOCEDEZ, *La condamnation de Gilles de Rome*, «Recherches de Théologie ancienne et médiévale» (1932) 34-58; *Aegidii Romani Theoremata de esse et essentia* (Texte précédé d'une introduction critique) Louvain 1930. G. SUAREZ, *La Metafisica de Egidio Romano a la luz de las 24 Tesis tomistas*. El Escorial (Madrid), 1949.

et essentia» y varios «Quodlibetos», aparte de los comentarios teológicos, en los que con relativa frecuencia aflora el problema del ser.

Pero antes de exponer su pensamiento, queremos ofrecer a nuestros lectores unos datos biobibliográficos, en gran parte inéditos o poco conocidos, destinados a presentar al autor y sus obras. Ellos serán el mejor marco para encuadrar su pensamiento acerca del ser y lograr una más acertada interpretación del mismo en su relación con la Metafísica <sup>2</sup>.

2. DATOS BIOGRAFICOS: Egidio Romano Colonna nació en Roma entre 1243 y 1247. Probablemente el sobrenombre de Colonna le viene, no de la familia de los Colonnas como se ha opinado, sino del barrio de este nombre al que Egidio pertenecía. Hacia 1260 ingresa en la Orden de los Eremitas de san Agustín. Por sus excelentes dotes para el estudio, es enviado a París, donde fue discípulo de santo Tomás durante su segundo magisterio en aquella Universidad, entre 1269 y 1272. Adquirió el título de Bachiller en teología en el curso de 1276 al 77. El mismo año tomó parte activa en la contienda promovida con motivo de la condena de ciertas doctrinas por el obispo Tempier. Egidio salió en defensa de la doctrina de santo Tomás, pero la forma tajante y hasta hiriente con que Egidio trató de demostrar que la doctrina de la pluralidad de las formas está en pugna incluso con la fe y la experiencia, le ocasionó serios disgustos. El obispo Tempier le exigió una retractación, y como Egidio se negara a hacerla, se le retuvo la promoción al magisterio y fue separado de la Universidad. Sólo en 1285, muerto Tempier, y gracias a la intercesión del Papa Honorio IV, pudo Egidio volver a la Universidad, obtener el título de Maestro en Teología, y ser incorporado a la misma como profesor (*Chartularium...* II, p. 28, n. 556; Arch. Nat. Paris, S, 3633, n. 2 y 3) Ejerció el profesorado con extraordinario éxito y competencia desde 1285 al otoño de 1291 (UBERWEG-GEYER, *Grundriss*, II, 544). Su doctrina fue declarada doctrina de la Orden por el Capítulo General de la misma, celebrado en Florencia en 1287 (*Chartularium*, II, p. 12, n. 542). Fue maestro y preceptor del heredero del trono de Francia, Felipe IV, el Hermoso, y al subir éste al trono en 1286, la Universidad designó a Egidio para que pronunciara el discurso de bienvenida (BULAEUS, *Historia*, III, 671). Para él escribió asimismo el libro de *De regimine principum*. En 1292 fue elegido Superior General de la Orden, y en 1295 Bonifacio VIII lo promovió al Arzobispado de Bourges (CARAMPI, Arch. Vat. ex Cod. Arch. S. August. de Urbe). Asistió al concilio vienense (Francia) con el Papa Clemente V y con el rey Felipe IV, en 1311. (Collect. Regia t. 28, p. 749). Murió en Aviñón el 22 de diciembre de 1316, y según Bulaeus (III, 672), fue enterrado en la casa de los agustinos de París. Por la solidez de su doctrina le fue dado el título de «Doctor fundatissimus». Por lo que se refiere a su ideología, sigue a santo Tomás con el que estaba compenetrado, pero no con carácter servil, sino con marcadas notas de originalidad, e incluso independizándose de él cuando en algún punto no estaba conforme con su doctrina. Fue tan grande el influjo de su doctrina, en los posteriores, que llegó a cristalizar en escuela, destacándose entre sus discípulos, Jacobus de Viterbo, Augustinos Triumphus, Thomas de Strasbourg y otros.

Su fecunda producción literaria abarca la exégesis, la teología y la filosofía. En filosofía escribió comentarios a casi todas las obras de Aristóteles, y numerosos *Quodlibetos* sobre puntos particulares de filosofía; expuso sus ideas políticas y jurídico-eclesásticas en obras tan fundamentales como la *De regimine Principum*, *De ecclesiastica sive de Summi Pontificis potestate* y *De renuntiatione Papae* que escribió en defensa de la elección de Bonifacio VIII. En teología, su obra maestra son los Comentarios a los tres primeros libros de las Sentencias. El tercero solamente llega hasta la distinción 11. De todas estas obras se hicieron múltiples ediciones en Venecia, Nápoles, París, etc.

Asimismo hemos podido constatar la existencia de manuscritos en las siguientes bibliotecas: BIBLI. NAC. CENTR. FLORENCIA; Ms. 1-IV-15 y Ms. D-7 (Badia Fior. 2711) *De regimine principum*; Ms. I-VII-12, *De ecclesiastica potestate*; Ms. I-V-20, *Expositio super libros Arist. de anima*; Ms. I-V-11, *Expositio super VIII libros Phys. Arist.*; Ms. I-II-35, *Expositio super textum Arist. de generatione et corruptione*; Ms. A-1 (S. Croce 10), *Scriptum super libr. de anima et generatione et corruptione*; Ms. A-5 (S. Croce 9), *Summa super libros Physicorum*; Ms. C-5 (S. Croce 11), *Commentarii in Arist. Posteriora*; Ms. F-5 (S. Croce 12) y Ms. B-9 (Badia Fior. 2792), *Scriptum super libr. elenchorum*.

## EL SER EN RELACION CON LA METAFISICA

Egidio en ésta como en otras cuestiones, sigue a santo Tomás, pero con modalidades peculiares y características.

En la cuestión quinta del primer libro de la Metafísica se pregunta «Utrum Deus sit subjectum hujus scientiae».

Se manifiesta Egidio en sentido negativo. Para justificar su negación, dice, que puede valer la demostración de Avicena: la Metafísica prueba la existencia de Dios.

Luego es claro que Dios no es su sujeto.

Un razonamiento de más consistencia, se funda para Egidio, en que ni las partes del sujeto de esta ciencia son partes de Dios, ya que aquellas son los diez predicamentos, ni las propiedades que en ella se demuestran, son propiedades de Dios, sino del ente en cuanto ente.

Por estas razones concluye Egidio «Dicendum quod Deus non est subjectum sed ens secundum quod ens» <sup>2</sup>.

Parece que con lo dicho debiera quedar resuelto el problema, pues si el sujeto no es Dios sino el ente, y las partes del sujeto son los diez predicamentos ¿qué duda puede quedar?

Pero Egidio advierte que Aristóteles en alguna ocasión parece decir que Dios es sujeto de la Metafísica y por eso desea llevar la cuestión más allá. Se pregunta si de algún modo puede ser Dios el sujeto, y si puede serlo en sentido propio.

Para resolver esta cuestión advierte Egidio que se debe tener en cuenta aquel doble modo de concebir el sujeto que tenían algunos de los filósofos antiguos: si se considera como sujeto aquello a lo que principalmente se orienta la ciencia, entonces Dios es el sujeto de la Metafísica. En cambio, si se entiende por sujeto aquello bajo cuya razón se contienen todas las cosas que se consideran en la ciencia, entonces Dios no es el sujeto de la Metafísica.

Pero esto, dice Egidio, conduciría al error. Por otra parte no está de acuerdo con que se diga que solo este es el sujeto propio y no el primero,

BIBLIOTECA COMUN. DE ASIS (Inventario de manuscritos de la Bibl. del Convento de san Francisco): Ms. n. 196, *De proliferatione intellectus*; Ms. n. 288, *De regimine Principum*.

BIBLIOTECA NAC. NAPOLES: Ms. VIII-E-41, *In libros arist. de anima*; Ms. VII-G-15 y VIII-G-16, *Liber de regimine Principum*; Ms. VII-G-38, *Fragmentum ad Philipum Gallianum principem*; Ms. XIII-F-60, *Orazione a Filippo il Bello, Re di Francia*.

Las obras principales que hemos utilizado para este estudio son: *Quaestiones Metaphysicales in nonnullos libros Aristotelis*, Venetiis 1492. *In libros... Sententiarum*, Venetiis, 1521. *Theoremata de esse et essentia*. (Texte précédé d'une introduction critique) de P. Hocedez. Louvain, 1930. *Quaestiones de esse et essentia*, Cordubae, 1701. *Quodlibeta sex*, Venetiis, 1502.

3. E. ROMANO, «*Quaestiones Metaphysicales in non nullos libros Aristotelis*», Venetiis 1499, lib. I, 1. 5, fol. a 3'.

pues sujeto propio es aquel por el que la ciencia se especifica. Por esta razón cree Egidio que es preferible distinguir un doble sujeto principal en la ciencia «*Est enim quoddam subjectum principale de quo primo et per se intenditur in illa scientia. Aliud est subjectum principale quod non est principale per se et primo sed ex consequenti*». Pone el ejemplo de una ciencia que tratará del animal. En ella el animal sería el sujeto principal primo et per se, y el hombre, que es, entre los animales, en el que mejor se salva al razón de la animalidad, sería el sujeto principal no per se primo, sino per se secundo o ex consequenti.

Haciendo después la aplicación a la Metafísica, dice que el ens in quantum ens es el sujeto principal per se primo, y Dios que es en quien mejor se salva la razón de ente, es también sujeto principal, pero per se secundo «*Similiter dico quod in Metaphysica ens in quantum ens est subjectum principaliter per se et primo, et quia ratio entis melius et verius salvatur in Deo quam in alio aliquo ante, propter hoc dico quod Deus est subjectum principale illius scientiae, non per se et primo, sed ex consequenti ut dictum est*»<sup>4</sup>.

En las cuestiones siguientes, con el fin de determinar mejor la naturaleza de la Metafísica, se plantea el problema sobre el modo como puede ser considerado Dios por ella y por las demás ciencias. Para resolverlo, en la cuestión sexta manifiesta que no es lo mismo ser sujeto de una ciencia que ser considerado por la ciencia.

En la cuestión séptima, niega que Dios pueda ser sujeto de una ciencia especial, porque siendo sumamente abstracto y sin mezcla alguna de potencia, la ciencia que por él se especifica habrá de ser universal.

En la cuestión octava continúa preguntándose si también hay que excluirlo de la consideración de toda ciencia especial o por el contrario puede ser considerado por ella aunque no sea su sujeto.

Egidio contesta que ninguna ciencia humana, adquirida naturalmente, puede considerar a Dios más que bajo la razón de ente y, por lo mismo, la ciencia que así lo considera ha de ser universal y no particular.

Se funda para hacer este razonamiento en nuestra manera de conocer. Todo conocimiento humano depende del fantasma y de los sentidos, y por eso toda ciencia humana ha de importar al conocimiento de las cosas sensibles. Así pues, la ciencia que trata de Dios, lo hará a través de las cosas sensibles cuya consideración, por consiguiente, de alguna manera pertenece también a la misma ciencia. Pero ¿cómo puede salvarse la unidad de la ciencia, versando sobre cosas tan dispares?

Únicamente, responde Egidio, si las cosas son consideradas bajo una razón común que, en este caso, no puede ser otra que la razón de ente. «Si

4. E. ROMANO. *Obra cit.* Ibid. fol. a 3 .

ergo esset aliqua scientia quae consideraret de Deo, oportet quod illa scientia similiter consideraret de sensibilibus... Cum ergo Deus et sensibilia sint maxime remota ad invicem... non determinaret de illis nisi secundum quod conveniunt in maxime communi, quod est ens, et sic non determinaret de ipsis nisi sub ratione entis et tunc jam non esset scientia specialis»<sup>5</sup>.

Pero resulta que la Física, a pesar de ser ciencia especial, trata de Dios, como puede verse en el libro octavo de la Física de Aristóteles.

A esta dificultad contesta Egidio distinguiendo cuatro modos diversos bajo los cuales una cosa puede ser considerada en una ciencia<sup>6</sup>:

1) *Per accidens et indirecte*, cuando sin la consideración de ella, la ciencia se daría igualmente. Si se estudia, es únicamente para mayor aclaración de las cosas que a ella pertenecen per se. Por esta razón no puede ser sujeto de la ciencia.

2) Un segundo modo es *per se et directe et primo per omnem modum*. Se da cuando bajo la razón de la misma se estudian todas las demás cosas de la ciencia. La cosa así considerada es el sujeto primario y per se de la ciencia per omnem modum, como ocurre con el ente respecto de la Meta física.

3) Un tercer modo es *per se et directe et primario sed non per omnem modum sed ex consequenti*. Se da cuando se considera en la ciencia, no de tal manera que bajo su razón sean tratadas todas las demás cosas, sino porque en ella se verifica mejor la razón bajo la cual la ciencia considera todo lo demás. Aduce el ejemplo del hombre, en la ciencia del animal, y añade que en este sentido Dios es sujeto de la Metafísica «quia in ipso verius salvatur natura entis quam in aliis».

4) Finalmente, el cuarto modo es *per se et directe et non primario nec per omnem modum, sed ex consequenti*. Tiene lugar cuando se considera directamente y per se, pero no primaria y principalmente, ni siquiera con prioridad ex consequenti. Tal es, en la Metafísica, el accidente acerca del cual esta ciencia versa directe et per se sed non primo, pues la razón primera bajo la cual son consideradas todas las cosas, no es la de accidente, sino la de ente. Tampoco es primario con prioridad ex consequenti, porque en el accidente no se salva mejor la razón del ente. La cosa así considerada no puede ser sujeto, pero sí parte subjetiva.

De todos estos cuatro modos, concluye Egidio, el único que conviene a las ciencias particulares respecto de Dios, es el primero. Dios no puede

5. E. ROMANO. Obra cit. lib. I, p. 8, fol. a 4r.

6. E. ROMANO, Obra cit. ibídem.

ser considerado en ellas más que per accidens et indirecte, y en este sentido trata Aristóteles de Dios, en el libro octavo de los Físicos.

En la cuestión novena, se pregunta ya directamente, si Dios puede ser considerado por la Metafísica.

Contesta afirmativamente «Ad istam quaestionem possumus dicere quod ad Metaphysicum pertinet considerare de Deo» <sup>7</sup>.

Pero en este caso, surge una dificultad. Si Dios no puede ser considerado más que bajo la razón de ente que es el objeto de la Metafísica, resulta que esta consideración de Dios sería únicamente per accidens, como la que vimos correspondía a la Física.

Para salir al paso a esta y otras dificultades semejantes, advierte Egidio que una cosa puede ser tratada en la ciencia, o per se et non per accidens, o per se et per accidens. El per accidens lo toma aquí en sentido amplio, para significar por otro, por medio de otro.

A su vez el per accidens puede serlo por parte de la ciencia, por parte de la cosa conocida y por parte nuestra.

*Por parte de la ciencia*, una cosa es per accidens cuando la ciencia no se ordena a ella, pero la considera porque es necesario su conocimiento para alcanzar el del objeto. Si en orden a este fin no fuera necesaria, prescindiría de ella. Pone como ejemplo la Física que extiende su consideración a la primera causa, únicamente para poder alcanzar el conocimiento perfecto del ente móvil que es su objeto.

*Por parte de la cosa conocida* un objeto es per accidens, cuando por razón de la dependencia que tiene de otro, aunque a él se ordene la ciencia per se, no puede ser conocido sino por el otro, v. gr. si tuviéramos una ciencia del accidente, este por razón de la dependencia que tiene de la substancia, no podría ser conocido sino mediante la substancia. En este caso, el accidente sería sujeto per se, porque a él se ordena la ciencia, y al mismo tiempo sería per accidens ex parte rei scitae, en cuanto que no puede ser conocido sino por la substancia de la que depende.

*Por parte nuestra*, una cosa es per accidens, cuando es conocida por medio de otra no por razón de la ciencia, ni de la cosa conocida, sino de nuestra manera de conocer. Pone como ejemplo una ciencia que tratara de la substancia, si por nuestra manera de conocer no pudiéramos captarla sin el conocimiento de los accidentes. En este caso la substancia sería considerada per se, y al mismo tiempo per accidens ex parte nostra, en cuanto que por nuestra manera de conocer, no podríamos captarla sin el conocimiento del accidente.

7. E. ROMANO, *Obra cit.* Lib. I, q. 9, fol. a 4v.

Hechas estas distinciones sobre los diversos modos de ser tratada una cosa por la ciencia, responde a la dificultad propuesta, diciendo que la consideración de Dios por la Metafísica es de alguna manera per accidens, pero no por razón de la ciencia, ni por razón de la cosa conocida, sino per accidens ex parte nostra, en cuanto que todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos y no podemos llegar a conocer las cosas inmateriales sino a través de las sensibles que nos son más claras. «Igitur in Metaphysica consideratur de Deo quia consideratur de effectibus... et ita consideratur de Deo aliquo modo per accidens sed illud per accidens *non ex parte scientiae est*, quia si Metaphysica posset habere cognitionem omnium entium aliorum a primo absque primo, nihilominus adhuc procederet ad cognitionem primi tanquam ad cognitionem illius in quo potissime reservatur ratio entis. Nec est istud per accidens *ratione rei*, Deus enim non dependet ab aliis, immo alia ab eo. Sed tertio modo consideratur ibi per accidens et istud per accidens provenit *ex parte nostra* quoniam cum omnis nostra cognitio incipit a sensu... ideo non possumus devenire in cognitionem Dei nisi per alias criaturas quae nobis notiores sunt et ideo per effectus et alias substantias et per multa alia accidentia devenimus in cognitionem Ejus»<sup>8</sup>.

En la contestación a la objeción cuarta vuelve a repetir que Dios es considerado en la Metafísica per accidens por razón de nuestra manera de conocer, no por razón de la ciencia, pues ésta trata per se del primer ente. En cambio la Física que también trata de Dios per accidens, lo hace en cuanto que es necesario para el conocimiento de su objeto, de tal manera que prescindiría de El si no fuera esta necesidad. Dios es, pues, considerado per accidens en la Física y en la Metafísica, pero en la Física lo es ex parte scientiae, mientras que en la metafísica lo es ex parte nostra, por nuestra manera de conocer.

*Conclusión:* Se infiere pues, de todo lo dicho, que según Egidio, el sujeto per se y primario de la Metafísica es el ente en cuanto ente, bajo cuya razón son consideradas todas las cosas de que trata dicha ciencia.

Dios es sujeto *per se*, pero no primario. Se puede llamar, sin embargo, principal en sentido propio, en cuanto que en El se salva mejor que en ningún otro, la razón de ente.

También es considerado por la Metafísica *per accidens* por razón de nuestra manera de conocer, en cuanto que no podemos captar las cosas espirituales, sino a través de las sensibles.

De las ciencias particulares no puede ser sujeto, y si alguna lo considera, como la Filosofía Natural, es sólo indirecte y per accidens ex parte scientiae.

8. E. ROMANO, Obra cit. Ibid., fol. A 4v.

El accidente es considerado per se en la Metafísica, pero no es sujeto principal primario ni ex consquenti; solamente es parte subjetiva.

## NATURALEZA Y ALCANCE DEL SER

Este ente o ser común, objeto de la Metafísica, es abstracto, pero abierto a la realidad de lo concreto, en que se realiza. El ser metafísico de Egidio Romano no se concibe sin alcance y valor existencial. Para él importa acto, perfección que se posee o se puede poseer, pero siempre con raigambre en la existencia. Así en el comentario al libro VIII de los Físicos, lec. 2, dice expresamente: «Esse secundum se acceptum dicit actum simpliciter». Pero todo acto y perfección viene para Egidio, de la existencia «Proprie et directe loquendo tota perfectio rei ex esse sumitur non ex essentia; unde nulla essentia, in se accepta et ut essentia, dat perfectionem ali, nisi consideretur ut dans esse, velut est ipsum esse. Et inde est quod si homo haberet omnem sapientiam et non esset sapiens, non diceretur perfectus»<sup>9</sup>. Por lo mismo, si existe el ser puro, el ser sin restricciones ni adiciones, será la perfección absoluta, la suma perfección. «Et quia ex esse sumitur omnis perfectio, quibuscumque competeret tale esse, ex ipso esse competeret eis omnis perfectio»<sup>10</sup>.

Algo muy semejante viene a decir en las *Quaestiones de esse et essentia*. «Sed si esse creaturae non esset esse receptum, non esset esse diminutum; actus enim non dicitur esse quid diminutum, nec quid participatum nisi ratione potentiae in qua recipitur. Unde si esset aliquis actus, qui non esset in potentia receptus, nec esset aptus recipi, ille non esset nisi actus, et per hoc esset infinitus»<sup>11</sup>.

Es cierto que para Egidio el ente en concreto significa directamente la esencia, pero siempre en función de la existencia. Así, cuando trata de determinar el sentido y la significación del ente, dice «omne quod est citra Primum, ne fiat processus in infinitum, est ens per essentiam suam, sed existit per esse superadditum essentiae vel nature»<sup>12</sup>, y en el *Hexameron* llega a la conclusión siguiente «omne ens habet esse» y «quidquid habet esse est ens»<sup>13</sup>.

En razón de esta correlación, añade Egidio, que a veces se emplean indistintamente los términos *ens* y *esse*. «Pro eodem ergo accipitur ens et esse»<sup>14</sup>.

9. *In I. Sent.* d. 11, pr. 2, q. 2. Venetiis 1521. f. 64v.

10. E. ROMANO, *Theoremata de esse et essentia*. th. 20, p. 141.

11. E. ROMANO, *Quaestiones de esse et essentia*. Cordubae, 1701, q. 11, fol. 88v.

12. *Theoremata*. th. 13, p. 78.

13. *Hexameron*. part. I, fol. 1v.

14. *Quodlibeta sex*. Venetiis, 1502: Quodl. 5, q. 3, fol. 55v.



Por lo mismo el término *ens* unas veces se utiliza para significar la esencia, otras para significar la existencia. «*Ens uno modo dicit figuras praedicamentorum... Alio modo ens potest dicere ipsum existens...*»<sup>15</sup> y otras, y este es el sentido más propio del ser, para significar la esencia en orden a la existencia, ya que como indicábamos antes «*ex esse sumitur omnis perfectio*»<sup>16</sup>.

El contenido de este ser se salva en todo aquello que importa una perfección, un algo real; pero en modo más perfecto, en toda esencia que diga orden a la existencia, a existir in rerum natura. Abarca, pues, la esencia, la existencia, la sustancia, el accidente, la criatura y el mismo ser trascendente que es Dios, en el cual, como vimos anteriormente, mejor se salva a razón de ser.

Es, pues, manifiesto el carácter trascendental del ser común, en cuanto que se extiende a todo y todo lo que importa perfección está contenido en él. Nada se le puede añadir ab extra, y los inferiores del mismo no hacen otra cosa que explicitar lo que ya estaba en él contenido, bien que de modo confuso. En este sentido, dice Egidio, que «*Dividentia ens non addunt aliquid supra ens, sed solum contrahitur ens per diversos modos essendi*»<sup>17</sup>. Y en el comentario al *III Sent.* d. 5, q. 3, a. 2, añade «*Ens per seipsum descendit in quidditates praedicamentorum. Ens ergo non descendit in praedicamenta per differentiam additam enti..., sed per alium modum essendi rerum ut substantia est ens, loquendo de esse quidditativo, accidens est ens, loquendo de esse quidditativo, quia habet alium modum essendi...*»

En razón de esta trascendencia y significación, el ser común se puede denominar universalísimo, indeterminado, absoluto, simple, etc. notas que también convienen y se predicán del ser subsistente, pero en sentido muy diverso y por razones muy diferentes. Mientras que al ser común le convienen estas notas por razón de la abstracción y en sentido relativo y de predicabilidad, al ser subsistente le convienen en sentido positivo, absoluto, y por razón de la plenitud de perfección. No sin razón, insiste Egidio en señalar las diferencias radicales entre el ser común y el ser subsistente o teológico. Así, en el comentario al *I. Sent.* se pregunta «*Utrum esse sit proprium solius Dei*», y con este motivo señala las diferencias fundamentales entre el ser común y el ser subsistente «*Differt autem illud esse simpliciter (esse Dei) ab esse communi sive universaliter sumpto in tribus...*»<sup>18</sup>. Las tres diferencias que a continuación señala son: primero, que el ser divino tiene

15. *II. Sent.* d. 1, p. 2, q. 2, a 4; d. 3, p. 1, q. 1, a 2 ad. 1; *III Sent.* d. 5, q. 3, a 2., *Theoremata th.* 13, p. 83.

16. *I Sent.* d. 11, pr. 2, q. 2, fol. 64.

17. *I Sent.* d. 8, p. 1, pr. 1, q. 1, fol. 47v.

18. *I Sent.* d. 8, p. 1, pr. 1, fol. 46v y 47r.

razón de causa respecto del ser común y no al contrario; segundo, que Dios no participa del ser común, mientras que éste participa de aquél; y tercero que el ser común no comprende el divino, mientras que éste contiene y comprende al ser común.

## DISTINCION REAL DE ESENCIA Y EXISTENCIA EN EL SER

Otro de los problemas fundamentales que se plantea Egidio acerca de la estructura del ser, es el de la distinción entre la esencia y la existencia, pero en este caso, ya no se trata del ser común, sino del ser concreto, de la esencia física que se da aquí y ahora y de su existencia.

Ante todo, hemos de advertir que no fue Egidio, como se ha pretendido, el primero que planteó el problema. Las investigaciones de Mandonnet, Gardeil y sobre todo de Grabmann, han puesto de manifiesto que ya en tiempos de santo Tomás se suscitó la cuestión y que éste sostuvo, frente a Sigerio de Bravante, la composición real de esencia y esse en los seres contingentes. La polémica se agudiza con la distinción sutil de Enrique de Gante, distinción que sin ser meramente lógica o de razón, tampoco podía llamarse real. El de Gante sostenía que la existencia no era más que la relación de la esencia a la causa agente. Por consiguiente, que en las cosas creadas no había más que una realidad, que se llamaba *esencia* en cuanto que dice orden a Dios como a causa ejemplar, y se denominaba *existencia* en cuanto que dice relación a Dios como a causa eficiente. Es entonces cuando Egidio, a la vista del confusionismo que esta distinción creaba entre los estudiantes, se plantea el problema de la distinción entre la esencia y la existencia, de una manera explícita y terminante, en un plano enteramente realista.

Su postura, frente al de Gante, en defensa de la distinción real es tan tajante, que al menos en el lenguaje llega a reificar, es decir, a considerar la esencia y la existencia como si fueran cosas, *res et res*, aunque subordinadas en razón de potencia y acto.

Para Egidio, la necesidad de la distinción real es tan ineludible, que quien a ella renuncie, no podrá dar una explicación razonada y coherente del ser finito. La distancia entre Dios y la criatura hay que buscarla en la misma razón de ser, y no será posible encontrarla, si en la criatura no hay distinción real en el plano del ser. Ahí precisamente está la última razón de la distinción entre Dios y los seres contingentes. «Quia tota causa quare nos investigamus quod esse sit res differens ab essentia ex hoc sumitur, ut possimus salvare res creatas esse compositas, et posse creari, et posse esse

et non esse quia non creatur per se quod est potentia tantum, nec quod est actus tantum, sed quod est compositum ex utrisque»<sup>19</sup>.

La diferencia en el ser es la razón primitiva de todas las notas características de la criatura en cuanto tal «Dicemus enim quod hic incipit universalis infirmitas creaturae, quia in rebus creatis essentia non est suum esse»<sup>20</sup>. Dios, en cambio, por ser el mismo ser, es necesario, infinito, increado, etc., etc.

## EL SER COMUN ES ANALOGO

También Egidio afronta el problema de la unidad y predicabilidad del ser. Admite la división clásica de los términos en equívocos, unívocos y análogos. *Equívocos* son los términos que se predicán de cosas que sólo convienen en la materialidad del nombre común; *unívocos* los que se predicán de cosas que convienen en el nombre, en la realidad y en la razón significada; y *análogos*, los que convienen en el nombre y en la realidad, pero difieren en la razón significada «Aequivoca non conveniunt in re sed in voce. Quae dicuntur univoce conveniunt in nomine et re et ratione... Analoga antem conveniunt in nomine et re, different tamen ratione»<sup>21</sup>.

Quiere esto decir, que para que haya analogía, la perfección o razón significada por el término análogo debe hallarse realizada según una cierta gradación que permita salvar la unidad y la diversidad de los analogados. «Nam si aliqua uniuntur in natura una analogice et secundum quosdam gradus, oportet unam naturam aliquo modo reperiri in omnibus illis»<sup>22</sup>.

Esta unidad importada por el término análogo ha de ser, según Egidio, unidad de atribución «Unitas analogi est *unitas per attributionem*, et pro tanto dicuntur aliqua sub uno analogo non quia in eis reperitur una natura sed quia attribuuntur uni naturae, ut sanum dicitur de animali, cibo et urina... Sic etiam substantia et accidens analogantur in ente, quia ab entitate quae est in substantia, dicuntur omnia accidentia esse... Sic omnes substantiae sunt entia per entitatem quae est in substantia prima, id est in Deo...»<sup>23</sup>.

De estas palabras se infiere que, según Egidio, el ente se predica de sus inferiores analógicamente y que esta analogía ha de ser la de atribución por razón de la subordinación que hay entre ellos.

En este mismo sentido y con más claridad y precisión se expresa en otros

19. *Theoremata de esse et essentia*, th. 19, p. 129.

20. *II Sent.* d. 33, q. 1, a 3.

21. *I Sent.* d. 14, p. 1, q. 2, fol. 75v.

22. *I Sent.* d. 12, pr. 2, q. 1. fol. 69v.

23. *Quaestiones de esse et essentia*, q. 1, p. 3.

muchos lugares, como cuando dice «Nam cum ens sit analogum, et analogia... accipienda sit *per attributionem*, non sunt aliqua duo entia, ut entia sunt, quorum unum non attribuitur alteri, vel saltem ambo non attribuantur tertio»<sup>24</sup>.

En el I. Sent. d. 3, p. 2, pr. 3 q. 1, apoyándose en Aristóteles, vuelve a repetir que esta unidad del ente es de atribución, no de predicación «Vult (Arist.) quod unitas entis sit *unitas attributionis* nom praedicationis, ita quod propter entitatem quae est in substantia dicitur accidens ens, non propter entitatem quae sit in eo, sicut propter sanitatem quae est in animali, dicitur cibus sanus...».

Pero de estos textos, en los que tan radical se muestra en la defensa de la analogía de atribución, parece inferirse que Egidio propugnó una atribución puramente extrínseca, en cuyo caso vendría a negar la verdadera razón de ser a los accidentes, e incluso a las sustancias finitas.

Aunque el tenor de los términos de algunos de estos textos así parezca indicarlo, examinados dichos términos a la luz del contexto, muestran bien a las claras que Egidio no es partidario de una analogía de atribución puramente extrínseca. Reconoce abiertamente que incluso en los accidentes hay una entidad propia, aunque ésta sea débil y subordinada, en razón de la dependencia de la sustancia. «Nam accidentia comparata ad substantiam, non sunt entia propter entitatem quae est in eis; *nom quod nullan entitatem habeant*, sed quia illa ita est debilis...»<sup>25</sup>. Y en el comentario al I. Sent. d. 19, p. 2, q. 2 añade «Sicut accidentia eo quod *habent incompletam entitatem*, absolute non dicuntur entia per entitatem quae sit in ipsis, sed per eam quae est in substantia, unde non sunt entia, nisi quia sunt entis. Posunt tamen dici hoc ens vel illud, etsi non absolute, propter *entitatem quae est in ipsis*».

Con mayor razón esta entidad real la reconoce en las sustancias finitas, a las que considera como realmente distintas del ser subsistente o per essentiam. Pero en razón de la subordinación y dependencia de las mismas respecto de la primera, son como si no fueran entes. Es decir, que la negación de la entidad sólo es en sentido relativo o comparada con la entidad de la primera sustancia. En los accidentes, porque, más que seres absolutos o per se entia, son modos de ser de la sustancia, en conformidad con la expresión de Aristóteles «accidens potius quam ens, est entis».

Finalmente, también Egidio admite la analogía de proporcionalidad, pero preferentemente se inclina por la de atribución y ciertamente por la intrínseca.

24. *Quaestiones de esse et essentia*, q. 1, p. 4.

25. *Quaestiones de esse et essentia*, q. 1, p. 3.