

El máximo error

por Alvaro Sánchez, Pbro.
Profesor de Historia de la Filosofía

NI Kant con su crítica trascendental, disolvente como un ácido; ni Voltaire con sus ironías, sarcasmos e intencionados gracejos presentados en ágil e impecable estilo; ni Lutero, con haber emplazado ante el tribunal del humano criterio a la divina revelación; ni los filósofos de la Enciclopedia, habilidosos sofistas, agnósticos embebidos en el espíritu de la ciencia positiva, hicieron tanto daño a los principios espirituales y cristianos, como un escritor inglés del siglo XVIII, Adam Smith, autor del libro, que pudiéramos llamar la biblia del capitalismo, el famoso tratado de economía, cuyo título reza así: *Investigación acerca de la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*.

Kant declaró imposible, en la *Crítica de la razón pura*, el conocer metafísico; pero lo acepta como un necesario postulado en los estudios éticos: Y Dios surge entonces a título de base y fundamento del mundo moral. Voltaire era anticatólico y anticristiano, pero no era ateo. Suyos son estos versos:

*L'univers m'embarrasse, et je ne puis songer
que cette horloge marche et n'ait point d'horloger.*

Lutero proclamó, es verdad, el principio del libre examen de las Sagradas Escrituras, mas reconoce en ellas el depósito de las enseñanzas divinas, separó de la obediencia debida al sucesor de San Pedro media Europa, pero no desconoció a Cristo. Olvidó aquello de «el que a vosotros oye a mí me oye; el que a vosotros desprecia a mí me desprecia»: Y desoyendo a la cátedra de la verdad, y menospreciando la augusta jerarquía pretendió continuar en comunión con el Maestro. Los enciclopedistas hicieron de las ciencias positivas una universal medicina, una especie de panacea para los males del cuerpo y del espíritu, —en el supuesto de su existencia—, un a manera de sortilegio para el logro de la perfección y la felicidad; pasaron de largo ante los valores espirituales sin ne-

garlos redondamente; ante los interrogantes metafísicos se limitaron a una cortesía muy siglo XVIII y prosiguieron la danza y el coro en loor a la ciencia experimental. En cambio, la tesis del citado economista, en forma discreta, sin estridencias, sin despertar inquietudes, antes con aplauso y agradecimiento de muchos, agosta todo valor espiritual: no niega el alma, pero donde se implanta, la trueca en mercadería; no niega a Dios, pero donde hace plenamente su camino, lo sustituye. ¡En cuántos lugares del mundo se alza la efigie del becerro de oro!

En Kirkealdy, y el 5 de junio de 1723 vino al mundo, hijo único de un inspector de aduanas, el padre de la moderna economía. Dotado de una fácil memoria y de una voluntad tenaz para los trabajos intelectuales, rápidos fueron sus progresos en las aulas universitarias de Oxford. Concluídos sus estudios y obtenida la borla doctoral, se trasladó a Edimburgo y se consagró al magisterio. Por aquellas calendas David Hume, fautor del escepticismo empírico, preparaba no solo su famoso *Enquiry concerning human enderstanding*, sino un escrito sobre cuestiones éticas, políticas y morales, *Essays moral, political and literary*. Smith lo conoce y lo trata íntimamente. Amistad que se traduce en la decisiva influencia ejercida por el filósofo sobre el futuro economista. Los raigambres del pensamiento moral de Smith hay que buscarlos en los mencionados *Essays*.

Editada en las prensas de Edimburgo aparece en 1759 la primera obra de Smith, *Theory of moral sentiments* en la que sigue muy de cerca las doctrinas éticas de Smith. No hubieron salido de su pluma sino obras como la Teoría de los sentimientos morales, y su nombre no figurara con mayor relieve en la historia del pensamiento europeo; se le citaría como un aventajado discípulo de Hume, como uno de tantos glosadores que se apoderan de la doctrina de un maestro, y con mejor o con peor fortuna la exponen y comentan. La obra que le dio perenne nombradía y dilatada influencia apareció en 1776 con el título de *Inquiry into the Nature and causes of the Wealth of Nations*. Desde el primer momento el público letrado advirtió un pensamiento original. Por primera vez se llevaba al campo de la economía política un criterio de investigación científica. Nacía, con el *Inquiry*, la economía como ciencia. La influencia del libro en el orden económico de la Gran Bretaña fue desde el primer día considerable: Baste decir que el tratado de comercio entre Inglaterra y Francia de 1786 y que lleva la firma de William Pitt estuvo *inspiré*

des principes du libéralisme économique, dont l'application semblait devoir être profitable aux intérêts anglais. Vale decir que publicada la obra en 1776, diez años después, sus principios, en materias económicas informaban el criterio del gobierno de su Majestad.

No es mi ánimo, ni es de mi competencia, adelantar un estudio de carácter técnico sobre los problemas, soluciones y orientaciones económicas que la obra de Smith plantea y dilucida; quiero simplemente llamar la atención acerca de una aseveración de carácter filosófico que saluda al estudioso en los umbrales del *Enquiry*, y de una importancia cien veces mayor que los postulados, argumentos y consecuencias de orden práctico allí sustentados. Múltiples factores de diverso carácter han venido a desvirtuar y envejecer las doctrinas económico-sociales de Smith. Las observaciones y datos, en su época convincentes, han perdido su actualidad; en cambio, el fundamento, la pseudo tesis ética, está en pie y ha invadido al mundo.

Pero, interrogará el lector: ¿qué gravísimo error, qué monstruosa tesis, qué abominable herejía sostuvo el señor Smith? Según teníamos entendido, elude el moralista de Edimburgo el fundamentar su ética; repite con monótona insistencia aquello de que la simpatía es la orientación de la moral y que la conciencia es ni más ni menos que la imagen o reflejo formado en nuestro interior, de las opiniones ajenas en relación con nuestros actos. Doctrinas tan superficiales y reñidas con el sentido común, que parece innecesario refutarlas. Ello es así, mas el *Ensayo* lo abre con una proposición sencilla, admirablemente clara, al parecer ajena en absoluto a los problemas espirituales y teológicos. Recogiendo las enseñanzas de Tomás Hobbes en el *Leviatan*, sostiene que el hombre es, por naturaleza egoísta y utilitario y que, por consiguiente, por un impulso natural tiende a la adquisición de las riquezas. Obsérvese bien: *el hombre tiende por naturaleza a la conquista de las riquezas.* Como si dijéramos, que así como los ojos son, por naturaleza, el órgano de la visión y así como los oídos, por naturaleza, son para oír; así el hombre, por naturaleza, es lisa y llanamente un productor de riqueza: su fin propio y natural es la conquista del oro.

Al señalar semejante destinación a la persona humana se desvirtúa, socava y destruye todo el orden espiritual. Si el hombre no tiene otra finalidad que la producción de la riqueza, la noción de lo bueno y de lo malo moralmente hablando desaparece, para ser sustituida por la de lo útil y

comercialmente aprovechable. Todos los valores ultratemporales se esfuman, dejan de tener importancia y sentido humano. Piense el lector si el concepto materialista de la historia, dogma del comunismo, antes que de la izquierda hegeliana, no deriva de la tesis inicial de Smith; reflexione sobre si las consecuencias extremas expuestas en *El Capital* de Carlos Marx no son la deducción clara, el eco auténtico de la errónea doctrina acerca de la naturaleza del hombre sustentada en la *Investigación acerca de la naturaleza y causa de las riquezas de las naciones*. Se enseñó que el hombre en virtud de su misma naturaleza, tenía un solo fin: crear la riqueza, y desapareció el *homo sapiens* para dar paso al *homo economicus*; no fue más el hombre en cuya mente ardía la idea, y surgió el tipo del hombre hormiga cuya única tendencia se cifra en colmar de grano el hormiguero. Hijo legítimo, fruto natural y lógico de la tesis inicial de Smith es este mundo contemporáneo, despedazado por el egoísmo, ensombrecido, sin esperanza, estadio donde pugnan todas las ambiciones, oscura feria de apetitos.

Recorra el lector todas las zonas de la libre actividad humana y las hallará empequeñecidas, desvirtuadas, envenenadas por el concepto exclusivamente económico. La creación artística, pongo por caso, debiendo ser esencialmente desinteresada, cuando el mercantilismo la contagia, se amana y pierde su vitalidad. Se pinta, se escribe, se esculpe, se canta, no para decir libre y desinteresadamente un mensaje interior sino para pagar culto a la moda. ¿A qué ensayar otros estilos más acordes con la estética, más sinceros y por lo mismo más vivos y fecundos, si no tienen demanda? ¿No ha tropezado algunas veces, el lector con familias divididas por el litigio de una herencia; hermanos en quienes la voz de la sangre enmudece porque es más fuerte el imperativo del interés, la codicia del dinero? ¿En el fondo de todas las guerras acaso no palpita, más que un ideal humano de libertad, de dignidad y de justicia, el feroz anhelo de predominio en los mercados del mundo?

Al contemplar los hogares rotos, las naciones quebrantadas por dos guerras sucesivas, trementes ante la perspectiva de la tercera; las voluntades de las gentes ineficaces para las empresas generosas, activas para cerrar el círculo del interés egoísta; el arte empobrecido y esforzándose por hacer creer que sus tontos balbuceos son creaciones geniales; y de otra parte al advertir cómo las inteligencias se agudizan para idear nuevas fuentes de riquezas y hacer más caudalosas las

ya existentes, al comprobar cómo se enciende el entusiasmo, brillan los ojos, sonríen los labios al anuncio de la mejora de los mercados, del alza de la bolsa, es fuerza reconocer la voz que viene desde hace dos centurias informando todas las actividades humanas: «El hombre, por naturaleza, tiende a la producción de la riqueza, el fin de la criatura humana es la conquista del oro».

Max Scheler en su opúsculo *Muerte y supervivencia* describe así el tipo del hombre moderno: «Voy a fijarme en un solo elemento de la estructura de las vivencias del hombre moderno: el trabajo y la ganancia, que para el tipo antiguo eran arbitrarias faenas dictadas más o menos por las necesidades vitales, se convierten ahora en impulsos propios, y con ello se hacen infinitos. Lo que ve y lo que piensa, y cómo lo ve y cómo lo piensa, por término medio, ese tipo, será una consecuencia de aquello, del modo como este hombre manipula las cosas. En la totalidad histórica, dominada por este tipo de hombre, el poder es cada vez más una secuela de la riqueza; no como en el apogeo de la época señorial, en que la riqueza derivaba de la fuerza pública. La unidad de condición pierde cada vez más sus privilegios frente a la unidad de clase, y las formas de organización político jurídicas comienzan a evolucionar independientemente de las estructuras económicas, y no recíprocamente, como en los períodos anteriores. Este tipo mide la producción de hijos, porque es pobre, lo cual significa para él *desesperado*, y no constituyen ya aquellos el regocijo de los regocijos. El número de hijos y la intensidad del impulso de propagación se hacen dependientes de la estructura económica. Entre Dios y el mundo, entre el rey y el pueblo, entre el alma y las sensaciones se arrojan, dispersos, fuerzas y poderes intermediarios, formas de transición por doquiera: jerarquías, condiciones, estructuras del alma. Las antiguas relaciones de lealtad y fidelidad se fundan ahora en arbitrarios contratos; la comunidad inmediata de la vida entera, es una sociedad de intereses calculistas. *Pensar* para el hombre medio es *calcular*. Para él, vivir es un caso límite de complicaciones muertas, y todos los valores vitales tienden a subordinarse, lo mismo en moral que en derecho, a la utilidad y a la máquina. Como no se puede calcular con cualidades, formas, valores; como la estructura de vivencia de este tipo adopta esta postura: es real lo que es calculable, aquello que puede proporcionar seguridad y garantía, por eso dice el nuevo tipo: cualidades, formas, valores son *irreales*, *subjetivos*, arbitrarios. El mundo es ahora objeto de eterna *angus-*

tia, ya no es un *azar* intrépida y gayamente aprehendido. La angustia engendra y da a luz el calculismo en la dirección de la vida, y es el *a priori* emocional del orgulloso *cogito ergo sum*.

Hasta aquí son palabras de Scheller que, en vocabulario rigurosamente filosófico nos dice hasta dónde el concepto de economía informa, orienta, dirige las múltiples actividades de la humanidad de nuestros días. Al comprobar ese sentimiento de «angustia» que, según el gran pensador alemán engendra el calculismo, se alcanza a columbrar las relaciones que entre la tesis inicial de Adam Smith y el archifamoso existencialismo de nuestros días median necesariamente. Para estos últimos la «angustia» es un modo de criterio que testimonia, no ya el ser, sino el existir ordenado, —breve afirmación de algo que no era y dejará de ser— no a la conquista de valores perdurables, sino al usufructo de bienes temporales, todos conquistables con dinero.

Al confrontar el lógico enlace entre el pensamiento de Smith, las doctrinas económico-sociales de Marx y la filosofía materialista, disfrazada con el pomposo nombre de existencialismo sartriano, no queremos deducir consecuencias rayanas en el heroico desprendimiento de los místicos: en la tierra estamos, de barro somos, y el elemento dinero tiene un sentido. Definir cuál sea y proceder conforme al concepto formado, es fundamental para enrumbar la libre actividad humana por más sanos y seguros senderos.

El dinero, las riquezas son medios para llegar a metas superiores, no son fines en sí. Imaginemos por un instante que este concepto, aprehendido por un considerable número de inteligencias descendiera, como el agua fertilizante de un manantial, desde la altura de lo teórico y especulativo, hasta el campo de las realidades vividas: desaparecerían muchas injusticias, se enderezarían muchos yerros, se cancelarían muchos infaustos egoísmos, se acelerarían muchas generosas realizaciones. El trabajo produce riqueza; de los talleres, de los campos, de las fábricas corre un río de dinero que no es en sí mismo un fin, pues sería el tormento de Sísifo: con el dinero se montan las fábricas, se acondicionan los talleres, se aumenta la fertididad del agro; y de allí sale el dinero multiplicado y tentador, sin que de ese círculo vicioso salga bien alguno renovador y tranquilizador para el hombre que en todos esos lugares es el esclavo productor de riqueza. No tiene sentido ese producir riqueza por la sola finalidad de producirla. Mas si en ellas se ve el medio para hacer más

grata, más llevadera, más humana la vida, el peligroso espejismo se destruye y desaparece la causa de males sin cuento.

Las relaciones entre las clases sociales serían más justas; las amistades entre los hombres, más sinceras, los tratados entre los pueblos, más honrados: y con el advenimiento de la justicia, la estabilidad de la paz.

Ojalá la juventud, de suyo idealista, no contaminada por el morbo del egoísmo que exalta su virulencia al correr de los años y al contacto de las mezquindades humanas, reflexione en este sencillo postulado: el dinero, las riquezas, no son un fin en sí, sino un medio; y se propongan dar a sus vidas que se inician un alto sentido espiritual: no se diga de ellos simplemente que amasaron una fortuna sino que sirvieron a la causa de la verdad y la justicia.

La participación en la filosofía de San Buenaventura

por Luis Ambrosio Cruz, S. J.
Profesor de filosofía

Introducción

NOS dice el R. P. Ismael Quiles que no hace mucho tiempo el Arzobispo de Cantorbery en una exposición filosófica a una entidad tomista acerca del *Tomismo y las necesidades modernas* insistió sobre un aspecto sobre el que nosotros desde el principio de nuestro trabajo quisiéramos llamar la atención. Creía el Arzobispo que era una deficiencia del tomismo el ser una filosofía más intelectualista que voluntarista, más acogedora de Santo Tomás y Aristóteles que de San Agustín y San Buenaventura; y en esto veía el señor Arzobispo un motivo por el que la filosofía no influía tanto en las inteligencias de los hombres de hoy día¹.

Nosotros estamos de acuerdo con el pensamiento del Arzobispo. La filosofía perenne, si desea influir en la actualidad, es menester que admita y acoja a los pensadores como San Buenaventura, que considera no solamente las fuentes impregnadas de aristotelismo sino también las obras de los grandes maestros que en su pensamiento tienen algún parentesco con la escuela platónica. Así creemos que la filosofía cristiana respondería a las necesidades de los tiempos presentes.

Mucho se ha estudiado y se seguirá estudiando a Santo Tomás, mucho se ha escrito sobre su pensamiento filosófico, se ha reducido a sistema su filosofía, su pensamiento filosófico es generalmente conocido; en cambio San Buenaventura, aunque ya ha tenido admiradores conscientes, con todo no es

¹ R. P. Ismael Quiles. *La esencia de la Filosofía Tomista*. p. 466. Argentina 1947.

conocido como debiera, más aún no es apreciado en el campo filosófico como lo merece ².

Verdad es que actualmente una corriente beneficiosa en la Iglesia trata de abrirse paso con la filosofía de tipo agustiniano ³, y por lo mismo San Buenaventura, príncipe de esta filosofía, no puede menos de beneficiarse con este movimiento contemporáneo.

Gilson hace poco ha abierto brecha en este campo con su libro de gran mérito: *La Filosofía de San Buenaventura* ⁴, poniendo de relieve la personalidad del Doctor Seráfico, que no sólo es príncipe de los místicos, sino que con Santo Tomás puede ocupar lugar de preferencia dentro de la filosofía católica ⁵.

Actualmente con la filosofía existencialista se pretende, considerada en su parte positiva, fijar mucho más la atención en la realidad del mundo, en la conciencia del vivir, en la introspección del yo contingente; estamos en una época en que sobre todo se presta atención al conocimiento del singular, del individuo; ahora bien precisamente dentro del campo católico creemos que con el estudio de la filosofía agustiniana, bonaventuriana, respondemos más satisfactoriamente a los problemas planteados por los existencialistas ⁶.

La participación en la Filosofía de San Buenaventura

En el presente trabajo presentamos uno de los puntos de la filosofía bonaventuriana: *Participación en la Filosofía de San Buenaventura*, punto básico, como se verá, para el enfoque total de su filosofía.

Quizá el presente ensayo contribuya a desarrollar más dentro del campo católico la preocupación de la filosofía de matiz agustiniano. Estamos convencidos, como lo anotábamos, que con la mayor inteligencia del pensamiento agustinia-

² Cfr. Gilson. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1943 p. 11; allí en la nota (1) se refiere el autor a los pensadores que tienen a San Buenaventura como un Santo Tomás incompleto.

³ Cfr. Pablo Muñoz. *Introducción a San Agustín*, p. 258 y ss. Roma 1945. En estas páginas nos podemos dar cuenta del movimiento agustiniano moderno.

⁴ Etienne Gilson. *La Philosophie de Saint Bonaventure*. Paris, 1943. A partir de la página 397 se encuentra la bibliografía bonaventuriana.

⁵ Biblioteca de Autores Cristianos. *Obras de San Buenaventura*. Edición bilingüe. Madrid, 1946. Esta traducción es una prueba de la importancia que se le va dando en la actualidad al estudio del Doctor Seráfico.

⁶ Cfr. *Ciencia y Fe*. Revista de las Facultades de Filosofía y Teología. San Miguel, Argentina. Año v, n. 19. Julio-setiembre, 1949, p. 77 y ss.

no nuestra ciencia filosófica y teológica se beneficiará enormemente.

Con *intelectualismo* y *voluntarismo* renovaremos nuestra filosofía; con Santo Tomás y San Buenaventura daremos al hombre, que no sólo es cabeza sino también corazón, una filosofía realista, vital, y en términos de época podemos añadir, una verdadera filosofía existencialista.

Dentro del problema

Los escolásticos de la Edad Media y entre ellos uno de sus más grandes representantes, el Doctor Seráfico, querían conservar por una parte la *universalidad* de los predicados trascendentales y por eso defendían, v. gr., que todo ser era bueno, que el predicado bueno era convertible con el ser:

*Item, ens et bonum convertuntur, sicut vult Dionysius; ergo omnia sunt bona*⁷.

Pero al mismo tiempo *distinguían* perfectamente entre el bien predicado de Dios y el bien predicado de las creaturas; distinguían entre el ser aplicado a Dios y el ser aplicado a las creaturas, seres contingentes⁸.

Y para decirlo en síntesis, distinguían los predicados aplicados a Dios y los aplicados a los seres que no eran ni podían ser Dios.

Universalidad de los conceptos por una parte y diversa manera de aplicación de los conceptos con relación a Dios y a los seres distintos de Dios por otra: son las dos notas que sostenían y defendían los escritores de la Edad Media desde sus albores⁹ de tal manera que en la plenitud del siglo XIII, cuando le tocó actuar a San Buenaventura, esas dos notas de Universalidad y Diversidad en la aplicación de los conceptos trascendentales pertenecían al patrimonio de todas las escuelas.

Ya Zeferino Boecio en su célebre opúsculo *De Hebdomadibus*, conocido también bajo el sugerente título *Quomodo substantia in eo quod sint, bona sint, cum non sint substantia bona, liber*, había tratado de responder a las inquietudes metafísicas de un cierto Juan, diácono de la Iglesia Romana¹⁰.

⁷ I Sent. D. I. al. Q. 1. Tom. 1. p. 32, f. 2.

⁸ Cfr. *In Hex. Coll.* v. Tom. v, p. 359, n. 59.

⁹ PL. 64, p. 1312 s. Cfr. también Gilb. Porret. *Commentaria in librum quomodo substantia bona sint*. Ibid.

¹⁰ Cfr. Ibid.

Las inquietudes filosóficas del mencionado diácono se dejan traslucir ya en el mismo título del opúsculo o carta de respuesta de Boecio:

Quomodo substantiæ in eo quod sint, bonæ sint, cum non sint Substantialia bona, liber, ad Iannem diaconum Ecclesiæ romanæ.

En estas compendiosas palabras está en síntesis el gran problema que ha agitado y conmovido las inteligencias filosóficas de todos los siglos en demanda de solución satisfactoria; se trata del arduo y difícil problema del «Uno y Múltiple»¹¹.

El entusiasta P. Descoqs al hablar de este problema nos dice lo siguiente:

*Hoc est precise problema de Uno et multiplici quod ab initio historiæ philosophiæ usque nunc mentes philosophorum torsit et quod ex prima observatione rerum nobis initio Metaphysiçæ occurrit agitandum*¹².

Ha dicho Zeferino Boecio que las sustancias son buenas en aquello que son, es decir que las sustancias son buenas por su misma realidad ontológica; por sus mismas sustancias son buenas y como sustancia entre los escolásticos es sinónimo de esencia, se concluye inmediatamente que son buenos los seres por su esencia; de manera que hay identidad entre la sustancia y la bondad; y por lo mismo se predica la bondad de la sustancia ha de ser por identidad, como se predica la definición de lo definido. Pero si se concede esta conclusión: que la sustancia es buena por identidad, se tiene que admitir, según parece, así pensaba el diácono Juan, que no existe sino una sustancia, la sustancia divina, en la que se identifican todas las demás sustancias, pues es cosa evidente que solo Dios tiene la bondad por esencia: *sole* Dios es bueno *per essentiam*. Esta era la gran dificultad que presentaba el diácono de la Iglesia romana al sabio Zeferino Boecio.

San Buenaventura también dirá con toda claridad que el sumo Bien es bueno *per essentiam*:

*Nam cum dicitur quod bonum opponitur malo, accipitur hic bonum per participationem; cum vero insertur de summo bono, accipitur ibi bonum pro bono per essentiam, quod solum est summe bonum, et illi nihil opponitur*¹³.

Y luego añadirá que este sumo Bien no puede ser sino uno:

¹¹ Cfr. Geiger y Fabro al tratar el problema de la participación en Santo Tomás se refieren al libro de Boecio: Geiger *Op. cit.*, p. 36. Fabro *Op. cit.*, p. 14-23.

¹² Cfr. Descoqs. *Institutiones Metaphysiçæ Generalis*. Tom. I, 1925, p. 171 ss.

¹³ II Sent. D. XXXIV a. 2. Q. 1. Tom. II, p. 81. n. 1.

*Sicut una est summa Veritas, sic una est summa Bonitas*¹⁴.

Ahora bien si se admite este razonamiento con toda lógica se tiene que venir a negar la multiplicidad de los seres y entonces tendremos que admitir con no menos lógica la solución monística al problema del «Uno y múltiple», ya sea de tendencia idealista o materialista, evolucionista o estática; y por lo mismo tendríamos que concluir en esta hipótesis que Parménides, Zenón Melisso y toda la escuela eleática, Zpinoza y Bergson atinaron y dieron en el punto preciso de la verdadera solución¹⁵.

Por lo tanto si se quiere conservar la realidad de los seres tan diversos como de hecho se dan en la naturaleza, habrá que concluir que todos los seres no son buenos por esencia; lo serán por participación.

San Buenaventura que en los seres distintos de Dios no veía sino sombras, semejanzas de Dios, imágenes de Dios, imitaciones de Dios, copias de Dios, a ejemplo de su Padre San Francisco que en las creaturas no encontraba sino las huellas de Dios, asentaría en sus obras esta misma salvadora conclusión que le independizaría de cualquier panteísmo:

*Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam sed per participationem*¹⁶.

Pero si las creaturas no son buenas por esencia y sólo lo son por participación, parece deducirse que las creaturas serán buenas accidentalmente, serán buenas por un accidente; algo parecido a lo que acontece cuando hablamos del color, de la forma; pues en este caso las sustancias en sí mismas consideradas no son blancas ni negras, ni redondas ni cuadradas, sino que lo son por un accidente realmente distinto de ellas, que viene a determinar las sustancias en las que se fija como en un sujeto de inhesión.

Así parece que el problema ha sido resuelto: Dios es bueno por esencia, Dios es la misma bondad, en Dios no hay sino simplicidad; no hay composición entre su esencia y su bondad; y por lo tanto en todo ser creado hay composición entre la sustancia y la bondad que se le añade, como la blancura se añade a la sustancia.

¹⁴ III Sent. D. XXVII. a. 1. Q. 2. Tom. III, p. 594, f. 1.

¹⁵ Sobre la solución monística puede consultarse: *Der Monismus Klimken*, p. 220 ss. citado por Descoqs *Op. cit.*, p. 171.

¹⁶ I Sent. D. VIII. P. I. a. 1. Q. 1. Tom. I, p. 151, n. 7. San Buenaventura conocía perfectamente el opúsculo de Boecio; esto se deduce de II Sent. D. I. P. II, Tom. II, p. 51, en donde interpreta a Boecio y nos da el sentido en que la creatura no puede ser buena por esencia.

Pero con esto no se ha respondido sino a una sola parte del problema, sólo a una de las dos notas que antes anotábamos. Además de defender la diversidad en la aplicación de los predicados trascendentales, tenemos que salvar y mantener la universalidad de estos predicados y esto es precisamente todavía lo que no vemos; pues parece y se deduce con toda lógica que si la creatura es buena accidentalmente, la misma creatura en sí considerada no es buena, de la misma manera que una pared no es roja ni azul en sí misma; es decir que no se ha mantenido la universalidad del bien y por lo mismo el problema sigue planteado y reclama solución adecuada.

Boecio en su ya citado opúsculo procura dar la solución al mencionado problema.

Admite el dato fundamental del problema, a saber que todas las sustancias son buenas; se esfuerza por encontrar el medio de atribuir a la sustancia la bondad pero de tal manera que la bondad por una parte no se identifique con la esencia y por otra que no se reduzca la bondad a un simple accidente.

Geiger¹⁷ en su buena obra sobre la participación en Santo Tomás de Aquino comenta la solución de Boecio y saca la conclusión de que Boecio no conocía sino una especie de participación, la fundada en la composición de dos elementos. Añade luego que Boecio deja en pie el problema de la participación por admitir sólo la distinción entre identidad esencial y participación accidental.

En nuestro estudio no queremos repetir lo que ya con maestría y originalidad ha sido expuesto. Si alguno gusta estudiar el pensamiento de Zeferino Boecio según la interpretación de Geiger puede acudir a la obra citada.

Nosotros para internarnos de lleno dentro del problema de la participación vamos más bien a acudir al Maestro de San Buenaventura, al Doctor Irrefragable.

Alejandro de Halés en su Suma Teológica¹⁸ en el capítulo que intitula:

An bonum creatum sit bonum in quantum est et per essentiam.

en el artículo 1º: *Si unumquodque in quantum est bonum est*, de la siguiente manera urge la dificultad a que antes hemos aludido; es la misma con que había tropezado el diácono Juan.

¹⁷ Cfr. Geiger *Op. cit.*, p. 39 ss.

¹⁸ Cfr. Halés, Tom. I, Pars I, Inq. I, Tract. III, p. 182.

*Si unumquodque in quantum est, bonum est: quidquid est in quantum est, est per suam essentiam; ergo si unumquodque, in quantum est, bonum sicut Deus*¹⁹.

Luégo continúa urgiendo la dificultad, teniendo en cuenta la solución dada por Boecio en el libro *De Hebdomadibus*:

Si respondeatur iuxta Boetium, in libro de hebdomadibus, quod bonum dicitur duobus modis: primum est, quod est vere bonum, quoniam est bonum in eo quod est, id est suæ essentia veritate; secundum: quod est bonum non essentia suæ veritate, sed denominatione suæ causæ, quia influit a bono vel es ad bonum. (Ibid).

A Alejandro de Halés no le parece que sea solución o más bien dicho al querer entender la solución de Boecio, se encuentra con una no pequeña dificultad que él tratará de responder en la parte céntrica del artículo; porque si se dice que la creatura es buena por relación, *denominatione* a la causa de la que proviene o a la que se dirige, entonces no se ve la diferencia de este predicado *bonum* aplicado a las creaturas por relación a la causa eficiente o final con el predicado *humanum* aplicado a las obras artificiales llevadas a cabo por el hombre; y por lo mismo así como el predicado *humanum* cuando se aplica a la obra después de su hechura nada pone en la misma obra, así también el predicado *bonum* no pondría nada al aplicarse a las creaturas, una vez que han sido constituídas, lo cual es evidentemente falso. Por eso Alejandro de Halés concluye en los siguientes términos:

Cum ergo bonum ponat in ipsa creatura, relinquatur quod non dicitur bonum sicut humanum. (Ibid).

El Doctor Irrefragable después de ponerse dos dificultades más, viene a solncionarlas diciendo que la causa primera, como lo dice el filósofo, es más esencial al causado que las otras causas, lo cual hay que entenderlo de la siguiente manera: no en el sentido que la causa primera sea de *esse cauatorum* sino en el sentido de que los efectos no son ni se conservan sino por la causa, ni tienen su ser sino por relación a la misma. (Cfr. Ibid).

Con las siguientes palabras concluye:

Hinc est quod unumquodque, in quantum est, a bono, in bono, et ad bonum est, et hæc bonitas est in creatura: esse a bono, in bono et ad bonum; et ideo bonitas creaturæ non est per essentiam, et tamen est in eo quod est. (Ibid).

Expuesta sintéticamente su doctrina pasa a resolver su dificultad anteriormente manifestada: nos dice que concede

¹⁹ Summa Th. P. I, Inq. I, Tract III, Q. 3, Tom. I, p. 182.

que no se predique de la misma manera el predicado *bonum* de la creatura, como se predica *humanum* de la obra del hombre, aunque los dos predicados se apliquen *per denominationem*: porque la causa divina se refiere más esencialmente a su efecto, que la causa creada al suyo. (Cfr. *Ibid*).

Con lo dicho se ve claramente la distinción perfecta de las dos denominaciones, de las dos relaciones: de la creatura a Dios y del efecto creado a la causa creada; pero con lo expuesto todavía no hemos encontrado la completa solución al problema, pues no sabemos todavía determinar la naturaleza de esta relación.

Para darnos perfecta cuenta del pensamiento de Alejandro de Halés en este problema, bueno será que consideremos lo que a continuación nos dice en el artículo 2º del mismo capítulo, en el que se pregunta:

Si unumquodque bonum creatum sit bonum per essentiam vel per participationem. (*Ibid.* p. 183).

Después de darnos las razones que le mueven a afirmar que las creaturas son buenas por esencia o sustancialmente y considerar los motivos que se pueden aducir para probar que las creaturas no son buenas sustancialmente al resolver la primera dificultad distingue²⁰ tres maneras de predicación por participación y dos maneras de predicación por esencia.

Tres maneras hay de predicación por participación: la primera, cuando el sujeto tiene una forma que no realiza toda su extensión; de este modo las formas separables como la blancura y la salud están en los sujetos por participación.

La segunda manera, cuando el sujeto tiene la forma que acompaña toda la extensión, y se da multiplicación por parte de los sujetos singularmente; así se dice que muchos hombres son participación uno en la especie.

Tercera manera, cuando el sujeto tiene la forma que es incompleta en comparación de otra que es completa, de la cual depende y por la que es causada. Por lo tanto *bonum participatione* se predica de tres maneras y así según la primera manera, hombre bueno se dice por participación gratuita de la bondad de la gracia, por cuanto es forma separable; según la segunda manera, el ángel se dice bueno por participación gratuita de la bondad de la gloria, por cuanto la bondad de la gloria aunque sea separable, se multiplica con todo en la multitud de los ángeles bienaventurados; según la tercera manera toda naturaleza se dice buena por participación, por cuanto la bondad no es su ser sino una añadidura al mismo ser, y esto se verifica por relación al bien por esencia, Dios.

²⁰ Cfr. *Ibid.* La respuesta a la primera dificultad.

Nótese además que *bonum substantialiter* se predica de dos maneras:

Primera manera, cuando la sustancia es buena, de tal manera que haya identidad entre el sujeto y la bondad: de esta manera sólo Dios es bueno sustancialmente.

Segunda manera, cuando la bondad es una propiedad que sigue a la esencia; la creatura es buena así esencialmente, porque la bondad se sigue inmediatamente a su esencia. (Cfr. *Ibid*).

Ahora bien, con estas distinciones, parece a primera vista que no se ha resuelto el problema; pues de las tres participaciones los sujetos no son en sí buenos sino por una forma añadida y por lo mismo no se salva la *universalidad del Bonum*.

Lo mismo sucede con la predicación *per essentiam*; en el segundo caso en que la esencia no es buena sino por una añadidura, por una propiedad.

A Alejandro de Halés le parece que ha encontrado la manera de evitar el que se diga que en su doctrina las sustancias creadas no son buenas sino accidentalmente, y no, *in quantum sunt*; con todo creemos que el problema sigue sin solución por lo menos a primera vista, por cuanto las creaturas como ya lo hemos anotado no son buenas sino por una cosa distinta de su esencia, por una añadidura; no parece por lo mismo que se ha salvado la universalidad de la predicación.

San Buenaventura frente al problema

El Doctor Seráfico en los siguientes términos presenta el mismo problema estudiado por Boecio y su maestro Alejandro de Halés:

Item, quæritur de hac propositione: in quantum sumus, boni sumus; ergo videtur quod nos boni sumus per essentiam, quod est contra Boetium in libro de Hebdomadibus, qui dicit quod sumus boni participatione. Item, si in quantum sumus, boni sumus: ergo non est intelligere esse, abstracta bonitate; quod falsum est, cum intelligatur veritas, bonitate abstracta.

Respondeo: Dicendum, quod bonitas est duplex in creatura: una quæ est ex forma dante esse, alia quæ est ex forma dante bene esse. Prima est bonitas substantialis, quæ non addit supra formam novam essentiam, sed solum relationem ad finalem causam, ex qua comparatione omne aliud a Deo habet esse bonum. Et quia comparatio ad causam essentialem sive finalem est essentialis, nec unquam esse relinquit nec potest relinquere; hinc est quod Augustinus dicit: «in quantum sumus, boni sumus». Ad illud ergo quod obicitur de Boetio, dicendum, quod ipse vocat bonum per essentiam illum bonum, quod est absolute bonum, non ex dependentia ad aliud. Hoc autem modo nulla creatura bona est, immo ex compa-

*ratione, ideo participatione. Nec sequitur, quod accidentaliter, quia participatio non est accidentaliter respectu primæ bonitatis, quæ est ex forma dante esse, quamvis sit accidentaliter, secundum quod est ex forma dante bene esse*²¹.

Según San Buenaventura por lo tanto, en la creatura hay una doble bondad: la primera es substancial, que no añade sobre la esencia una nueva forma sino solamente una relación a la causa final, de la que todo ser distinto de Dios tiene su ser, tiene el ser bueno; por eso podemos decir con San Agustín que *in quantum sumus, boni sumus*; de manera que las creaturas son buenas esencialmente, sustancialmente; pero esto no quiere decir que las creaturas sean Dios que es bueno por esencia, pues no tiene ninguna dependencia a otro ser; en caso de entenderse *bonum per essentiam*, sólo Dios lo es y por lo mismo la creatura es buena por participación, aunque no de una manera accidental. Por lo tanto las creaturas son buenas por relación a la causa primera; pero aquí cabe preguntar si esa relación es extrínseca o intrínseca a la esencia de la creatura.

Si es una determinación extrínseca, no sé la manera cómo la sustancia creada sea en sí misma buena y por lo mismo no se ve cómo se salve la universalidad del bien.

Si es intrínseca a la esencia caben dos hipótesis, o la bondad se identifica con la esencia o es una añadidura hecha a la esencia.

A primera vista podría parecer que San Buenaventura se decide por la segunda hipótesis; en dicho caso el problema tampoco hubiera sido solucionado satisfactoriamente por el Doctor Seráfico. Llegaríamos a la misma conclusión en nuestra investigación a la que ha llegado Geiger cuando comenta el pensamiento de Boecio sobre este mismo punto. Más aún hasta los sabios editores de las obras de San Buenaventura parecen ser de este parecer sobre el Doctor Seráfico; pues nos dicen:

*In hac responsione (se refieren a la respuesta anteriormente consignada de San Buenaventura) continetur summa Boetiani opusculi, cuius finis est: bonum esse essentiam...*²².

Pero en el trascurso de nuestra inquisición haremos ver que la solución bonaventuriana es la segura al problema planteado.

Por ahora el problema queda pendiente: lo podemos enunciar en estos términos: ¿San Buenaventura defendió el

²¹ II Sent. D. II, P. II, Dub. 2, Tom. II, p. 51 ss.

²² Cfr. II Sent. Dis. II, P. II, Tom. II, P. 52, nota 1.

sistema de participación por composición o añadidura? ¿O más bien defendió el Doctor Seráfico el sistema de participación por dependencia total que permite unir los datos del problema: universalidad y diversidad en la aplicación trascendentales? Allí está consignado el problema de nuestra inquisición.

Si logramos encontrar en el pensamiento bonaventuriano esta participación por dependencia total, el Doctor Seráfico tendrá que ser contado entre los defensores de este sistema de filosofía que según el pensamiento y doctrina de muchos autores es el seguro o por lo menos tan probable como el sistema sostenido por pensadores de la Escuela Tomista ²³.

Quizá a más de un investigador le parezca que San Buenaventura defendió el sistema de participación por composición. Nosotros también creímos que éste podía ser el verdadero pensamiento del Doctor Seráfico pues en el curso de nuestro trabajo nos encontramos con la célebre tesis bonaventuriana del *Hilemorfismo universal*, en los seres creados; por lo tanto era fuerza concluir que sólo Dios era simple; a esto hay que añadir que mientras investigábamos sobre la no menos célebre tesis de la distinción real en los seres creados, nos íbamos persuadiendo por algunos textos, que luego interpretaremos en lugar propio, que San Buenaventura también como Santo Tomás defendió la distinción real entre esencia y existencia ²⁴. Parecidas vacilaciones las experimentamos en la investigación de la tesis de la limitación del acto por la potencia real subjetiva; si es que en nuestra inquisición hemos llegado finalmente a otras conclusiones, únicamente ha sido porque el mismo pensamiento del Doctor Seráfico ha reclamado las interpretaciones que en este trabajo de nuestra tesis hemos querido consignar.

Participación bonaventuriana

Para valorar con justicia, nos dice el R. P. Hellín, los méritos de los grandes autores, es necesario tener en cuenta la visión sistemática y unificadora que inspira y rige todos los trabajos científicos ²⁵.

Pues sin una visión unificadora es imposible darse cuenta de su pensamiento profundo y original.

²³ Cfr. Nota 44.

²⁴ Cfr. pág. 180 de este trabajo.

²⁵ Cfr. *Revista Pensamiento* v. IV, p. 15, 1948. Número extraordinario de Suárez. Artículo del R. P. J. Hellín.

Uno de los grandes pensadores es, sin género de duda, San Buenaventura; en él se admira, es verdad, la fecundidad de su ingenio que ha producido tantos volúmenes; se reconoce en él la inmensidad de su erudición, se ve en él al gran representante del agustinismo medioeval, pero sin una mirada sintética y unificadora, origen de tal fecundidad, penetración y erudición, se andará como por un laberinto, no se llegará a estimar en su justo valor la obra del Doctor Seráfico. Por lo tanto es necesario que sobre nuestro autor poseamos una vista sistemática de su pensamiento, es necesario que fijemos las ideas básicas que orientaron toda su doctrina.

Precisamente vamos a exponer el propio pensamiento del Doctor Seráfico sobre la participación; en él encontraremos, como luégo se verá, las ideas básicas que explican todo su sistema filosófico.

Cosa sabida y averiguada es que hasta Egidio Romano (1247-1316) era común entre los escolásticos la participación por dependencia total²⁶.

Participación por dependencia total del ser creado con relación al Creador se da no porque la creatura tenga una esencia real que reciba una existencia²⁷ realmente distinta, sino porque tiene todo su ser, todo cuanto en sí encierra, esencia y existencia recibida del Creador; la esencia como imitación de la divina esencia y como indigencia de la acción divina para existir, y la existencia por libre acción del Creador.

Dentro de este sistema de participación por dependencia total, el ser por esencia es el que existe por fuerza de su esencia absoluta. También la creatura dentro de este sistema, cuando existe, existe por su esencia actual y no por una existencia realmente distinta de la esencia, pero no existe por su esencia absoluta, porque la esencia no es actual sino en la hipótesis de que haya sido creada y no ha sido destruída. Dios en cambio existe por su esencia absoluta, independientemente de cualquier hipótesis contingente.

Dios por lo tanto en este sistema excluye toda dependencia, no solamente de un agente extraño, sino también de cualquier forma o acto existencial real o conceptualmente distinto de la esencia. Dios es el existir subsistente, con tal que en este existir subsistente incluya la perfección quiditativa y

²⁶ Cfr. Descoqs. *Sch. Theod. Paris. 1946*, p. 115; cfr. Chossat. *Archivés de Phil.* Tom. IX, p. (485-491).

²⁷ Cfr. *Revista Pensamiento*, *ibid.* Nota (1).

la existencia actual identificadas según la realidad y el concepto. Para expresar esta inclusión de esencia y existencia en un solo concepto será mejor decir que Dios es perfección o quiddidad por sí misma actual, o realidad pura, o acto real sin ninguna determinación restrictiva del acto; en este sentido Dios es el existir subsistente.

Nosotros después de investigar en el Doctor Seráfico llegamos a la conclusión que también admitió la participación por dependencia total.

Creo que no debemos repetir que nuestro empeño en esta investigación no ha sido forzar los textos como muchas veces se hace en favor de este sistema de metafísica, que en toda su limpidez finalmente fue llevado a perfección por el Doctor Eximio Francisco Suárez.

Estructura del universo

La participación por dependencia total, conocida también por el nombre de participación por semejanza, organiza los seres de la siguiente manera:

Dios es la fuente y todos los demás seres dependen de El; usando la comparación de Dionisio Areopagita podemos decir que Dios es el sol, que los demás seres son rayos de este divino sol²⁸.

El primer principio y sus huellas

Si quisiéramos, sobre el primer principio nos pudiéramos alargar cuanto deseáramos, pues en este punto abundan las obras de San Buenaventura. Citaremos solamente lo indispensable para darnos cuenta del sitio que ocupa el primer principio en el sistema de participación por dependencia total.

El Doctor Seráfico llama a Dios el primer principio; está tan familiarizado con este apelativo que lo repite muy frecuentemente en sus obras²⁹; junto a esta perfección de Dios también con insistencia marcada, atribuye San Buenaventura a Dios la simplicidad; se complace el Doctor Seráfico en llamar a Dios el Ser Simplicísimo; es una de las notas características en su filosofía el hilemorfismo en todos los seres creados; por lo mismo atribuye a Dios la simplicidad más absoluta, precisamente por ser el primer ser, el primer

²⁸ Cfr. Geiger *Op cit.*, p. 225.

²⁹ Como ejemplo de lo que decimos se puede leer el Breviloquium en donde frecuentemente sale este apelativo: primer principio.

principio: sus afirmaciones son categóricas, «porque cuanto más anterior es un ser, es más simple; ahora bien, Dios es el primero de todos los seres, ya que ni existe, ni puede existir, ni se puede concebir un anterior ser; luego Dios de tal manera es simple que de ninguna manera ni puede pensarse algo más simple».

*Omne primum est simplicissimum, quia quanto aliquid prius, tanto simplicius; sed Deus est primum in genere entium, eo quod nec est, nec potest esse nec cogitari prius; ergo est ita simplex, quod ipso nihil simplicius esse potest vel cogitari. Ergo est simplicissimum*³⁰.

Esta simplicidad la exige Dios a título de nobleza:

Item, in esse nobilissimo debet omnis conditio nobilitatis in summo; sed Deus est ens nobilissimum, et simplicitas est conditio nobilitatis, ergo ponenda est in Deo in summo; ergo Deus est summe simplex (Ibid n. 3 a.)³¹.

Se puede predicar la totalidad de Dios que está en la cumbre de todos los seres:

*Respondeo: Totum sive totalitas uno modo dicitur absolute; et sic idem est quod perfectum. Alio modo dicitur totum per comparisonem ad partem; et sic dicitur totum quod habet partem et partem, sive partes. Primo modo bene est ponere totalitatem in Deo, secundo non, sed nec partialitatem*³².

La perfección en Dios no admite aumento:

*Sed perfectio simpliciter non compatitur secum restaurationem, nec additionem*³³.

En el primer principio están las perfecciones en absoluta unidad:

*Ad illud quod obiicitur, quod omne, quod est perfectionis et bonitatis, ponendum est in Deo; dicendum quod hoc potest esse dupliciter vel per diversitatem, et hoc facit esse in diversis generibus; vel secundum omnimodam unitatem, et hoc facit esse extra genus*³⁴.

Y como de la fuente infinita del primer principio brotaron los seres contingentes, todas las perfecciones de las creaturas se encuentran en Dios:

Respondeo: Ad hoc dixerunt aliqui, quod imperfecta non sunt in Deo nec cognoscuntur a Deo per aliquam ideam propriam, sed per ideam oppositorum, ut materia per ideam formæ, passio per ideam actus, multitudo per ideam unitatis. Sed illud stare non potest. Cum enim ista omnia dicant aliquam entitatem et ita veritatem, de necessitate aliquam

³⁰ I Sent. D. VIII, P. II, U. Q. I. Tom. I, p. 165, n. I a.

³¹ Ibid n. 3 a. I Sent. D. XLIII. a. U. Q. 2, Tom. I, p. 769 ab.

³² I Sent. D. XIX, P. II, a. U. Q. I, Tom. I, p. 356 a.

³³ I. Sent. D. XIX, P. I, Dub. IX, Tom. I, p. 352.

³⁴ I. Sent. D. VIII, P. II, a. u. 4, Tom I, p. 174, n. 4.

*assimilationem habent ad primam veritatem et ita rationem exemplari-
tatis, et ideo necessario sunt in Deo* ³⁵.

Dios es la suma perfección; las creaturas son el vestigio, la sombra de su Creador:

Creatura enim procedit a Deo ut umbra ³⁶

Por lo tanto Dios, según San Buenaventura, es el ser infinito, simplicísimo, el ser que no depende de nadie, es el primer principio del cual dependen las creaturas que no son sino sombras y vestigios de su ser.

Claro está que también dentro del sistema de participación por composición de la Escuela Tomista todas estas perfecciones se prueban en Dios; en este punto no está la diferencia del sistema que propugna San Buenaventura; quizá la diferencia se pudiera originar si ya insistiéramos en la nota que según el pensamiento bonaventuriano nos parece la constituye y es la base y el fundamento para todas las semejanzas y desemejanzas, analogías entre Dios y la creatura: Dios es el primer principio, Dios es el ser no dependiente, Dios es el ser *a se*, mientras la creatura es ser dependiente, *ab alio*; pero llegaremos a esta conclusión luégo con más fundamento y claridad, una vez que hayamos expuesto las tesis básicas del sistema bonaventuriano.

Comunicación de la perfección

Vestigios y sombras del primer principio son las creaturas; pero los vestigios y las sombras no tienen su razón de ser en sí mismas; si no existe el ser de quien son sombras y vestigios, ellas no pueden tener realidad alguna; si Dios no hubiera producido los seres contingentes, existiría El solo. Las creaturas han recibido su procedencia de Dios.

Item, omnes creaturæ a Deo procedunt per cognitionem et voluntatem ³⁷.

Las creaturas son dones de Dios, son dependientes de Dios:

Item, omnis creatura habet esse datum aliunde, ergo habet esse aliunde acceptum, ergo nulla creatura est suum esse, ergo in omni creatura est dependentia, sive differentia ³⁸.

³⁵ Es interesante ver cómo San Buenaventura nos dice que la materia tiene su idea en Dios; en Santo Tomás la materia prima como pura potencia que es no tiene idea en Dios propiamente. I. Sent. D. XXXVI, D. a. 3. Q. 2, Tom. I, p. 629 b.

³⁶ II. Sent. D. I, P. I, a. I. Q. 2, Tom. II, p. 22 b.

³⁷ I. Sent. D. X, a. I, Q. I, Tom. I, p. 195, n. 4 a.

³⁸ I. Sent. D. VIII, P. II, a. U. Q. B, Tom. I, p. 167, n. 3 a.

Dios, lleno de felicidad y sufficientísimo desde toda la eternidad comunicó sus perfecciones a las creaturas no para adquirir o ampliar su gloria infinita, sino para manifestarla en las obras de su omnipotencia creadora:

Respondeo: Dicendum quod finis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitatis, quam creaturæ utilitas. Sicut enim patet proverbiorum decimo sexto: Universa propter semetipsum operatus est Dominus, sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia Psalmus: Dixi Domino, Deus meus es Tu, quoniam honorum meorum non eges: ergo non propter suam gloriam, non, inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam communicandam; in cuius manifestatione et PARTICIPATIONE attenditur summa utilitas creaturæ, videlicet eius glorificatio sive beatificatio ³⁹.

Diremos esta verdad, el mundo fue producido al ser y no solamente en su totalidad en sí, sino también en sus principios intrínsecos que no fueron producidos de otros seres sino de la nada. Pero esta verdad que hoy es clara y manifiesta a cualquier cristiano, estuvo oculta a la prudencia de los filósofos, los cuales en la investigación de esta materia anduvieron largo tiempo por el camino del error ⁴⁰.

Las creaturas tienen por lo tanto su origen en Dios; son participaciones de Dios; salieron del no ser al ser por voluntad de Dios; son seres dependientes esencialmente. Dios es el ser independiente, la creatura es el ser dependiente: es la conclusión de las líneas anteriores.

DIVERSOS GRADOS DE PERFECCION

Distinción absoluta entre Dios y la creatura

Como hemos visto Dios está en la cumbre de toda perfección; así nos lo repite el Doctor Seráfico:

Si igitur angelus propter suam simplicitatem et perfectionem tantum excedit hominem, ut possit facere sine organo medio illud ad quod homo necessario indiget organo; possit etiam facere per unum, quod homo potest per plura: quanto magis Deus qui est IN FINE TOTIUS SIMPLICITATIS ET PERFECTONIS ⁴¹.

Dios es toda perfección, Dios es perfecto por esencia y la creatura es perfecta con perfección limitada: es perfecta por participación; por lo tanto hay que concluir lógicamente que hay dos clases de perfección, por esencia y por participación:

Unde ponendum est quod est perfectio secundum essentiam, et secundum participationem ⁴².

³⁹ II. Sent. D. 1, P. II, a. 2. Q. 2, Tom. II, p. 44 b.

⁴⁰ Sent. D. 1, P. a. 1. Q. 1, Tom. 1, p. 16 ab.

⁴¹ II. Sent. D. 1, P. 1, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 24 b.

⁴² II. Sent. D. IV, Dub. III, Tom. II, p. 143 b.

Por lo mismo entre Dios y la creatura hay distinción absoluta: Dios se distingue de las creaturas por su misma entidad, no por ninguna diferencia que lo limite⁴³.

Y si queremos brevemente decir en pocas palabras en qué está la diferencia entre Dios y las creaturas podemos afirmar que Dios es el *ser a se* y la creatura el *ser ab alio*:

*Item inter ens ab alio et non ab alio non est medium; sed omne quod non est ab alio est Creator; omne autem quod est ab alio essentialiter est creatura; ergo inter ea nihil est medium*⁴⁴.

Dios es el *ser a se* y la creatura el *ser ab alio*: en estas notas vemos con claridad el fundamento dentro del sistema filosófico de San Buenaventura para todas las distinciones entre Dios y la creatura: la diferencia fundamental como lo probaremos en el transcurso de esta exposición no está en que Dios no esté compuesto de esencia y existencia realmente distintas y la creatura sí lo esté, ni el fundamento en que la creatura sea compuesta realmente compuesta de materia y forma y Dios sea simplicísimo; basta que Dios sea *ens a se* y la creatura *ens ab alio* para que la diferencia se establezca entre Dios y la creatura.

Grados de perfección en las sombras

Obtenida ya la diferencia que existe entre Dios, Primer Principio, y las creaturas, para completar la estructura del universo, tenemos que considerar los diversos grados de perfección en las huellas de Dios.

San Buenaventura no solo afirma que se distinguen los seres entre sí, según sus diversos grados de perfección, sino que añade que no es conveniente que Dios produzca todos los seres iguales y con el mismo grado de perfección:

*Non oportet autem, quod Deus omnes res producat sibi æqualiter similes, immo secundum gradum*⁴⁵.

Más aún, es conveniente poner seres cercanos a Dios y seres cercanos a la nada:

Et ideo ad hoc quod gradus sint perfecti necesse est ponere aliquid prope Deum, et hoc simillimum; et aliquid prope nihil, et aliquomodo simile, licet non omnino nec perfecte, quod quamvis in se minimum habeat de bono, tamen ordinatum est. (Ibid).

Por eso San Buenaventura nos dice que Dios formó el mundo perfecto y que para la perfección de este mundo se

⁴³ Cfr. I. Sent. D. viii, P. ii, a. U. Q. 4, Tom. i, p. 173, f. n. 2, 3. Cfr. Ibid, n. 2, 3 b. Cfr. I. Sent. D. viii, P. i, Dub. iv, Tom. i, p. 163.

⁴⁴ II. Sent. D. i, P. i, a. 3. Q. 2, Tom. ii, P. 34, n. 2 a.

⁴⁵ II. Sent. D. i, P. i, a. 1. Q. 1, Tom. ii, p. 17, n. 2.

requiere sustancias corporales, espirituales, sustancias espirituales, corporales:

Respondeo: Dicendum, quod ad perfectionem universi hoc triplex substantia requiritur; et hoc propter triplicem perfectionem universi, quæ attenditur in amplitudine ambitus, sufficientia ordinis, influentia bonitatis, in quibus tribus exprimit in causa triplicem perfectionem, videlicet potentia, sapientia et bonitatis. Unde concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ ⁴⁶.

Por lo tanto según el Doctor Seráfico se da graduación en los seres, se dan seres que se acercan más a la fuente de toda perfección, que se aproximan a la absoluta simplicidad de Dios, y se dan seres que se alejan de Dios; seres, para decirlo brevemente, que participan en mayor o menor grado de la bondad de Dios.

Ad oppositas respondendum est, quod obiicitur quod in operibus salva debet esse ordinatio, ut omnia fiant propter divinam bonitatem participandam; dicendum quod fieri propter divinam bonitatem est dupliciter: aut ostendendam, et sic facta sunt cuncta; omnia enim expriment divinam bonitatem; aut participandam, et hoc dupliciter: aut quia sunt nata participare, aut quia serviunt participatibus. Primo modo conditæ sunt creaturæ spirituales, secundo modo corporales: ipsæ tamen aliquo modo participant; sed in earum participatione status non est, sed ordinantur ad ulteriorem ⁴⁷.

Y con esto llegamos al punto central del pensamiento del Doctor Seráfico: los seres creados son seres por participación. Pero ¿cómo entendió la participación?

Limitación de los seres

Antes de definir la participación de San Buenaventura, creemos necesario ver cómo San Buenaventura entiende la limitación de los seres.

Por lo que llevamos expuesto del pensamiento de San Buenaventura nos hemos podido dar perfecta cuenta que el Doctor Seráfico admite la multiplicidad de los seres y los diversos grados de perfección en los seres, en Dios que es la suma perfección y las creaturas que son perfecciones limitadas. La cuestión que naturalmente se presenta es la siguiente: cómo se realiza la limitación de las creaturas.

Para dar respuesta a esta pregunta la Escuela Tomista, en la segunda tesis de las 24 célebres, establece:

actus utpote perfectio non limitatur nisi per potentiam, quæ est capacitas perfectionis. Proinde in quo ordine actus est purus, in eodem

⁴⁶ II. Sent. D. I, P. II, a. I. Q. 2, Tom. II, p. 42

⁴⁷ II. Sent. D. I, P. II, a. I. Q. 2, Tom. II, p. 42.

non nisi illimitatus et unicus existit, ubi vero finitus ac multiplex in veram incidit cum potentia compositionem.

Es tesis fundamental en el tomismo, es la base para el sistema de participación por composición; junto a esta tesis y con el mismo fin de distinguir a Dios de las creaturas, los autores que se inspiran en este sistema filosófico añaden como corolario la siguiente tesis:

Quapropter in absoluta ipsius esse ratione unus subsistit Deus, unus est et simplicissimus; cætera cuncta, quæ ipsum esse participant naturam habent qua esse coarctatur, ac tamquam distinctis realiter principiis, essentia et esse constant.

En el Doctor Seráfico hemos examinado pacientemente la doctrina que él sostiene con relación a estas dos célebres tesis, línea de división para los diversos sistemas filosóficos.

Actualmente las autoridades filosóficas están divididas sobre este punto; hay grandes representantes de la Escuela tomista cuya autoridad vale la pena que se tenga en cuenta; pero también encontramos notables pensadores que siguen otra trayectoria ⁴⁸.

En el campo del pensamiento se sigue luchando; y tanto los autores de la Escuela Tomista, como los suarecianos buscan en Santo Tomás un apoyo; unos y otros interpretan los textos del Doctor Angélico según su propia escuela generalmente ⁴⁹.

Nosotros a continuación presentamos el fruto de nuestro trabajo de investigación sobre estas dos tesis del sistema tomista.

¿Defendió San Buenaventura la limitación del acto por la potencia subjetiva?

Al tratar San Buenaventura sobre la simplicidad de Dios en el primer fundamento para probar su tesis nos dice:

Que ninguna creatura es acto puro, porque en toda creatura, según Boecio, se distingue *quo est et quod est*; por lo tanto en toda creatura

⁴⁸ Parece que es imposible que vengamos a un acuerdo dentro de la escolástica, mientras no revisemos las posiciones fundamentales de los tres grandes sistemas: tomismo, scotismo y suarecianismo; hay que hacer la revisión sobre todo del problema de los Universales en donde creemos que está el punto de partida.

⁴⁹ Respecto al Doctor Angélico creemos que sí defendió la distinción real entre esencia y existencia. Hicimos un trabajo el año pasado y tuvimos que reconocer que el Doctor Angélico sí defiende la distinción real y también la limitación del acto por la potencia subjetiva; pero en la limitación del acto por la potencia subjetiva no vio Santo Tomás la única manera de limitar el acto.

hay acto con potencia; pero todo ser de este género tiene en sí multiformidad y carece de simplicidad; por lo tanto etc.⁵⁰.

A continuación en el segundo fundamento para la misma tesis añade:

que toda creatura tiene su ser limitado y finito; por lo tanto contraído; pero donde quiera que hay ser limitado, hay algo que contrae y al que es contraído y en todo ser de este género hay composición y diferencia; por lo tanto toda creatura es compuesta, y por lo mismo ninguna es simple⁵¹.

«Pero donde quiera que hay un ser limitado, hay algo que contrae y algo que es contraído». ¿Estas palabras habrán de entenderse en el sentido de la segunda tesis de las 24 tomistas? ¿Habrá por lo mismo en las creaturas acto y potencia, perfección contraída y potencia que limita a dicha perfección? Quizá si los textos son leídos de corrida se les interprete en el sentido de que todo acto finito debe su limitación a la potencia receptora y así el primer texto de los citados, por lo mismo interpretará en el sentido de la composición de esencia y existencia como realmente distintas. Y en su interpretación creerá estar con la verdad, en la evidencia, sobre todo si este nuestro intérprete pertenece a la Escuela moderna Tomista, verá en los textos citados con evidencia los fundamentos de la participación por composición; pues los modernos tomistas, como el R. P. Garrigou Lagrange están convencidos con evidencia de que este principio: el acto sólo se limita por la potencia subjetiva es *per se notum*, principio que no se demuestra por razonamiento ilativo y directo, sino que a lo más se explica; es tanta su evidencia que basta entender los términos para persuadirse de la verdad⁵².

Pero otros autores pertenecientes a la Escuela escotista y suareciana no admiten que semejante principio sea evidente, más aún están convencidos de su falsedad y por lo menos de su arbitrariedad⁵³; y por eso los textos que hemos aducido del Doctor Seráfico a ellos no se les presentan con evidencia en favor del sistema tomista.

Los textos en sí considerados bien pueden ser interpretados en sentido tomista, bien en sentido suareciano.

A nosotros no nos toca ver cuál de las dos Escuelas, por lo menos por ahora, tiene razón en sus tesis respectivas, pero

⁵⁰ I. Sent. D. VIII, P. II, a. U. Q. 2, Tom. I, p. 167, n. 1 f.

⁵¹ Ibid. n. 2 f.

⁵² Cfr. Garrigou Lagrange. *Síntesis Tomista*. Buenos Aires, 1947, p. 62.

⁵³ El citado libro del P. Lorenz Fuetscher viene a confirmarnos más en esta idea.

sí ver cuál de las dos interpretaciones sobre los textos de San Buenaventura tenga su razón de ser. El punto es histórico; lo único que pretendemos es exponer el pensamiento de San Buenaventura sobre la materia.

Decimos, pues, que los textos citados pueden ser interpretados en cualquiera de las Escuelas.

A propósito del primer texto y de otros textos que a primera vista nos pudiera sugerir la tesis tomista, tengamos con mucho cuidado presente en la memoria que en la misma Edad Media y en una época por cierto no distante de la de San Buenaventura, se usan frases semejantes a estas y que claramente no nos hablan de la tesis tomista.

Así el R. P. Pelster refiriéndose a la distinción del *quo est et quod est*, nos dice lo siguiente:

*Albertus magnus, S. Thomæ magister, et iuuenis et senex, explicite negavit distinctionem realem inter «quo est» et «quod est», actum et potentiam (fluctuat paululum terminologia, sed reuera eadem quæstio agitur) v. g. Summ Theol. p. 2. Tra. 1. q. 3-2. nihilominus omnes locos, omnes autoritates quæ pro reali distinctione allegantur, affert atque probat. Centies asserit: solus Deus non est compositus in solo Deo non habetur compositio ex «quo est» et «Quod», Angelus non est simplex, neque anima: non habetur quidem in eis compositio ex materia et forma, sed ex potentia et actu ex quo est et quod est. Hac observatione dilui videtur præcipuum argumentum quod pro reali distinctione ex S. Thoma afferri solet. Ut igitur de sensu S. Thomæ constet, inquirendum esse quomodo Boethius eisque commentatores, quomodo Avincena et Liber de Causis illam distinctionem intellexerint*⁵⁴.

Por lo tanto, del simple enunciado de los principios en los textos de San Buenaventura, no podemos concluir a favor de ninguna de las Escuelas; pues en los textos aducidos no se precisa la clase de composición que hay en todos los seres creados; tampoco se ve si la potencia que contrae la perfección ha de ser subjetiva o simplemente objetiva; con estas indicaciones podemos volver a leer los textos mencionados y deduciremos que por ellos solos no adelantamos mayor cosa. Pero tampoco del contexto se puede concluir a una interpretación definitiva; para darnos cuenta del alcance de los mencionados principios tendremos que investigar históricamente el sentido del «*quo est*» et «*quod est*» en el Doctor Seráfico; luégo emprenderemos con esta tarea; entonces veremos que la mente del Doctor Seráfico está muy distante de la interpretación tomista.

⁵⁴ Cfr. Archivés de Phil. Vol. iv, p. (509-509)

Ya que no hemos sacado por el momento conclusión cierta, veamos si en otro pasaje somos más afortunados.

El Doctor Seráfico al tratar de la cuestión *Utrum divina potentia possit in effectum actu infinitum*, al poner los fundamentos de la respuesta negativa, en el segundo nos dice:

Todo lo que es infinito en acto es simplicísimo. Pues si hay composición, entonces hay allí coartación y limitación. Si por lo tanto Dios produce un efecto infinito, aquel es simplicísimo; pero en el ser simplicísimo se identifican la esencia, la bondad, la potencia; por lo tanto si el efecto es infinito en potencia y bondad, es sumo bien y por lo tanto no es bien por otro ser; por lo tanto no es bueno por Dios y por lo mismo no depende de Dios, porque *universa propter semetipsum operatus est Dominus* y el mismo es fin y primer principio. Por lo tanto si es infinito no depende de Dios y por lo mismo no es efecto⁵⁵.

Nuevamente en este texto tropezamos con la misma dificultad que en los textos anteriores pues también aquí puede ser interpretada la composición ya en el sentido de una real, física, ya de una composición lógica con fundamento en la realidad. Es verdad que si el texto se interpreta en el sentido de una composición lógica de ninguna manera esta interpretación puede ser tomada exclusivamente sino asertivamente; pues el texto es general y por lo mismo la composición que considera se puede referir a las diversas clases de composición, ya sean reales, ya sólo de razón, con tal que sean suficientes para distinguir a Dios de las creaturas.

Y precisamente que esta interpretación es la verdadera y sólidamente fundada en el texto se concluye de lo que a continuación, en el primer fundamento para su tesis, nos dice:

Además, si Dios puede producir un infinito actual; te pregunto si puede producir otro. Si no: al producir perdió su potencia y se debilita ejercitando su potencia. Si puede producir un efecto semejante a él, supongamos que puede. Póngase, pues. Estos dos efectos son semejantes a la naturaleza; por lo tanto pertenecen al mismo género, entonces tienen algo en que convienen y algo propio por el cual difieren; por lo tanto son excedidos por algo y son contraídos por algo; ahora bien, tales seres son finitos: por los mismo, etc.⁵⁶

Cosa sabida es que entre género y diferencia hay sólo distinción de razón; por lo tanto en el texto citado cuando el Doctor Seráfico nos dice que si los infinitos pertenecen al mismo género tienen algo en que convienen y algo en que difieren, bien lo podemos entender de una composición de razón; quizá se pueda decir que una composición real ha de encontrarse como fundamento de esta composición de razón.

⁵⁵ I. Sent. D. XLIII, a. U. Q. 3, Tom. 1, p. 771, n. 2 b.

⁵⁶ Ibid. n. 3 b.

A esto respondemos que todavía no se ha probado que a toda distinción de razón de conceptos adecuadamente distintos ha de responder necesariamente una distinción real; además añadimos que esta interpretación no se deduce del texto en cuestión.

Notemos además que según el último texto de composición real lo que habría que poner sería entre naturaleza *deitas* y aquello por lo que se distinguen los dos infinitos *individuatío*. Bien sabemos por la crítica que las ideas universales no se realizan formal y materialmente. El realismo moderado, entre cuyos defensores está sin género de duda San Buenaventura⁵⁷, defiende que los diversos seres de una misma clase pueden dar origen a las ideas universales, en cuanto todos esos seres convienen en una nota semejante; pero esta nota semejante no se verifica en la realidad de la misma manera *quoad modum quo conspicitur*; la semejanza en la realidad se identifica con aquello por lo cual difiere.

Y ahora si vengamos al texto que quizá puede ofrecer más dificultad: San Buenaventura preguntó: *Utrum in divinis differentia secundum numerum possit poni*.

Responde en los siguientes términos:

Respondeo: Dicendum, quod in divinis non est ponere differentiam secundum numerum, et huius ratio sumi potest et a posteriori et a priori.

A posteriori: quia omnia quæ differunt numero, consequitur ista passio, quæ est numerus; numerus autem est aggregatio multitudinis, in qua plus est in toto quam singulis partium. Hæc autem aggregatio est ex his solum, quæ habent unitatem limitatam, quæ plus est cum alio quam per se ipsam. Limitatio autem venit per additionem. Additio autem perducit ad compositionem cum materia, quæ facit esse hic et nunc, et tantum et non plus; et ita non est diversitas secundum numerum nisi in his, in quibus est distinctio per additionem et compositionem et materiam. Et hæc distinctio non cadit in Deo, ideo nec diversitas secundum numerum⁵⁸.

Nos parece atinada la interpretación que dan al texto citado los editores de *Quaracchi*: Estas son sus palabras:

Duplici quæstioni quæstio resolvitur. Primo respondetur cum Magistro, quod in divinis non est differentia secundum numerum. Hæc solutio intelligitur de numero proprie et stricto sumpto. Hanc assertionem omnibus doctoribus communem Seraphicus duplici ratione probat. Prima sumpta est a posteriori i. e. ex consideratione earum rerum, quæ proprie habent differentiam numeralem. Hæc sic procedit: numerus supponit aggregationem multitudinis, hæc vero unitatem limitatam, limitatio additionem, quia additione differentiarum specificarum, species additione principio-

⁵⁷ Acerca de la historia del problema de los Universales, sintéticamente está expuesto en el R. P. Donat. en *Crítica*. Innsbruck, 1928, p. 142 ss.

⁵⁸ I. Sent. D. XIX, P. II, a. U. Q. 4, T. I, p. 363 b.

*rum individuantium, materia additione formæ limitatur; additio autem implicat compositionem, quæ minime est in Deo et consequenter nec differentia numeralis*⁵⁹.

Según podemos ver, con esta interpretación de los editores nos parece que no hemos progresado, pues también aquí se habla de diversas clases de composición, de género y diferencia, que según todos los autores solamente es de razón; además como bien se ve en este pasaje los editores dicen que la materia se limita por la forma, no que la forma sea limitada por la materia; que la materia sea limitada por la forma se puede entender sin dificultad, como luégo aparecerá con claridad, en cuanto que la materia que de suyo es indiferente para cualquier forma y en este sentido infinita, por la forma que recibe es determinada a esta más bien que a otra clase de seres.

Otros de los textos que alguna dificultad pueden presentar es el siguiente:

*Ad illud ergo quod obiicitur, quod quantitas transit in substantiam; dicendum, quod in creaturis numerus est quantitas, sed in Deo dicit relationem; et hoc patet sic. Distinctio in creaturis est per alicuius proprietatis vel qualitatis appositionem, et ita per additionem; ubi autem additio, ibi limitatio; ubi limitatio, ibi unius ab alio divisio, et ubi hæc sunt, ibi aggregatio diversorum et mensuratio. Et quia quantitas est mensurata, ad distinctionem in inferioribus sequitur numerus et est modus essendi consequens materiam cum forma. In divinis autem solum est distinctio per originem, non per additionem alicuius, et ideo nulla additio, nulla limitatio; et ubi hoc non est, nec mensuratio, et ideo nec quantitas...*⁶⁰.

Las palabras *distinctio in creaturis est per alicuius proprietatis vel qualitatis appositionem etc.* pueden perfectamente ser entendidas de una distinción real y por lo tanto habría composición real entre sustancia y cantidad; entre sustancia y cualidad; pero las palabras siguientes en donde se enuncia el principio general: *ubi autem additio ibi limitatio*, no nos autorizan para circunscribir el sentido universalista del principio a una adición real y composición real solamente, mientras no veamos con certeza su universalidad.

Según San Buenaventura, como ya lo hemos notado repetidas veces, se da hilemorfismo universal en todos los seres creados; por lo tanto todo ser está compuesto de materia y forma; y por lo mismo en todo ser creado hay distinción entre materia y forma. Aquí cabe hacernos una pregunta; ¿En esta composición no se podrá encontrar el fundamento para

⁵⁹ I. Sent. D. XIX, P. II, Schol., Tom. I, p. 364.

⁶⁰ I. Sent. D. XXIV, a. 2, Q. 2, Tom. I, p. 427, a. 1 b.

decir que San Buenaventura defendió la participación por composición? ¿La materia no haría las veces de la esencia real tomista? ¿La materia no limitaría a la forma? Nuevamente volvemos al mismo problema.

Evidente que para la distinción de esta nueva dificultad no vamos a negar la distinción realísima entre materia y forma, pero sí vamos a examinar las fuentes para ver si San Buenaventura sostuvo el sistema de participación por composición; ya dijimos antes que no era lo mismo defender la composición real de todos los seres y la participación por composición.

Estudiemos por lo tanto el pensamiento del Doctor Seráfico; y ante todo consideremos los argumentos en que funda el hilemorfismo:

Queritur ergo primo, utrum in angelo sit compositio ex diversis naturis scilicet ex materia et forma. Et quod sic ostenditur:

1. *Per rationem mutationis Nullum mutabile est simplex; sed Angelus de natura sua est mutabilis et mutatur; ergo habet compositionem. Sed ulterius, quod ex materia: cuicumque inest mutatio, inest principium mutabilitatis; sed principium mutabilitatis est materia: ergo etc. Prima manifesta est; secunda patet per Augustinum duodecimo Confessionum: «Omne mutabile insinuat quamdam infirmitatem qua forma capitur, vel mutatur vel vertitur». Et Boethius in secundo capitulo libri de Trinitate: «Nihil quod est mere forma, accedentibus potest subiici» et ibidem expresse dicit, quod «forma non suscipit accidentia, quia hæc non suscipit nisi materia subiecta». Si tu dicas mihi quod mutabilitas venit rebus, quia ex nihilo, sicut in pluribus locis vult Augustinus; sed constat quod mutabilitas non est pura privatio, immo dicit aliquam positionem; ergo non habet causam ipsam puram privationem. Necesse est ergo quod habeat causam dicentem positionem; sed non positionem omnimodam cum etiam dicat privationem; ergo aliquid, quod non est omnino aliquid, nec omnino nihil; hoc autem dicit Augustinus materiam ergo etc.⁶¹*

Por lo tanto el primer argumento en favor del hilemorfismo universal se basa en la mutación. Veamos el segundo:

2. *Item, hoc ipsum ostenditur per rationem actionis et passionis quia nihil idem et secundum idem agit et patitur; sed Angelus idem agit et patitur; ergo habet aliud et aliud principium, secundum quod agit et secundum quod patitur. Sed principium secundum quod agit est forma, principium vero, secundum quod patitur, non potest esse nisi materia: ergo etc. Maior per se manifesta; minor similiter patet; nam Angeli est recipere illuminationes et dare; ergo etc. Si forte des instantiam, quod medium per eandem naturam recipit lumen et dat, ut patet in aère; nulla est instantia, quia medium non habet rationem activi nec cooperativi. Et rursus, hæc instantia non potest fieri in vera actione et passione: Angelus enim agit et patitur; dum agit quod non debet, patitur quod*

⁶¹ II. Sent. D. III, P. I, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 89.

debet, dum agit culpam, patitur pœnam, ut nullo modo sit dedecus peccati sine decore iustitiæ, et hæc est passio proprie ⁶².

El segundo argumento como lo acabamos de considerar está fundado en el principio: *Nihil idem et secundum idem agit et patitur*. Examinemos el tercer argumento:

Item hoc videtur per principium individuationis. In Angelis enim est distinctio hypostasum, non per originem. Fiat ergo talis ratio: omnis distinctio secundum numerum venit a principio intrinseco et substanciali, quia, omnibus accidentibus circumscriptis, differentia numero sunt diversa; sed non venit a forma: ergo venit a principio materiali, Ergo etc. Maior per se manifesta est; minor patet per Philosophum, qui dicit de Cælo et Mundo: «Cum dico cælum, dico formam; cum dico hoc cælum, dico materiam» et idem in pluribus locis dicit, quod omnino materia numerabiliter se habet. Si tu dicas, quod materia vocatur hypostasis ipsa, sive ipsum quod est; ergo quæro a te de hypostasi: aut addit aliquid supra essentiam et formam aut nihil. Si nihil addit, ergo non contrahit: ergo sicut ipsum universale est natum semper esse et ubique, sic ipsa hypostasis, sicut patet in divinis quia persona non addit supra essentiam, sed est ubique et immensa sicut essentia, ergo sum hypostasis Angelis sit finita et arctata et limitata, et ita hic et nunc, necessario oportet, quod ultra formam addat aliquid arctans substancialia sibi; hoc autem non potest esse nisi materia ⁶³.

El tercer argumento es menos fuerte que los anteriores, según el mismo Doctor Seráfico, pues comienza el argumento con un *videtur* solamente; se sostiene en la razón de la individuación; pues según él la distinción numérica en los seres creados procede de un principio intrínseco y substancial, el cual no puede ser la forma, sino la materia.

Estudiemos el cuarto argumento:

Item, hoc ipsum ostenditur per naturam essentialis compositionis. Angelus enim definitur, et ita participat naturam generis et differentia: naturam in qua convenit cum aliis, et natura, in qua differt. Ergo, cum necesse sit totam veritatem definitionis invenire in quolibet Angelo, necesse est in eo ponere naturarum diversitatem. Sed impossibile est, plures naturas concurrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis; quia ex duobus entibus in potentia, nihil fit, similiter nec ex duobus in actu: ergo necesse est etc. Si tu feras mihi instantiam in albedine et in aliis formis, quæ habent definiri, et habent genera et differentias, nec tamen habent materiam partem sui; instantia omnino nulla est, quia secus est in naturis accidentium, quæ habent ortum ex substantia et eius principiis, et de naturis sive differentiis substantia, quæ non habent ortum ex alio genere. Unde necessario sequitur, vel quod albedo habeat diversas naturas in se, vel natura speciei et generis primi et subalterni causentur a diversis naturis repertis in subiecto; quod si ita non potest poni in Angelo, primum ponendum est.

⁶² Ibid.

⁶³ Ibid. p. 98 s.

Por ahora no vamos a criticar estos argumentos que a más de un filósofo⁶⁴ quizá no puedan completamente satisfacer; pero sí con toda la profundidad de que seamos capaces, vamos a examinar el tercer argumento de San Buenaventura, porque en este argumento vemos que se encuentra no pequeña dificultad.

Ante todo expongamos lo que dice el argumento: San Buenaventura quiere probar que los Angeles están compuestos de materia y forma. El argumento lo hace descansar en la individuación; supone el Doctor Seráfico que entre los ángeles hay distinción individual, y que esta distinción no tiene su explicación en su origen; consiguientemente con esto, admite que toda distinción numérica en las criaturas proviene de un principio intrínseco y sustancial; pero no de la forma; por lo tanto de la materia. Puesto en silogismo se presentaría de la siguiente manera:

Toda distinción debe tener su razón de ser en algo sustancial; es así que no tiene su razón de ser en la forma; luego ha de tener en la materia.

La mayor dice San Buenaventura que es manifiesta; la menor dice que también es evidente por lo que dice el filósofo que al hablar del Cielo y del mundo afirma: «Cuando digo cielo, digo la forma, cuando digo este cielo, digo la materia». Aduce luego San Buenaventura otro texto del mismo filósofo: *Omnino materia numerabiliter se habet.*

A continuación arguye el Doctor Seráfico, respondiendo a la dificultad que alguno pudiera presentar; «si objetas que la misma materia es individuo, es decir *ipsum quod est* te pregunto acerca de la misma hipóstasis: añade algo a la esencia y a la forma, o no añade. Si nada añade, no la contrae; por lo tanto como el mismo universal puede ser siempre y en todas partes; así sucedería con la hipóstasis lo que sucede en Dios donde la persona nada añade a la esencia. Pero como la persona del Angel es finita y contraída y limitada y ésta *hic et nunc*, se impone que a la forma se añada algo, que limite sustancialmente; lo cual no puede ser sino la materia.

Ante todo es evidente que aquí se establece la composición real entre materia y forma. Se dice además que la materia es principio de individuación, que la materia limita a la forma.

⁶⁴ Sobre la crítica que hacen los autores a estos argumentos presentados por el Doctor Seráfico, se puede consultar con fruto sobre todo el P. Descoqs. *Essai critique sur L'Hilemorphisme*. 1924. También R. P. Morán. *Cosmología*. México, 1944.

En este pasaje San Buenaventura parece que no deja lugar a ninguna duda prudente sobre la limitación de la forma por la potencia real; por lo tanto parece que en este sitio San Buenaventura defiende la segunda tesis de las 24 tomistas.

Pero aunque este texto pueda sugerir tal interpretación, si se lo considera fuera del conjunto de la mentalidad filosófica completa del Doctor Seráfico; con todo estudiando el mismo texto dentro del contexto y la filosofía propia de San Buenaventura tenemos que concluir muy de otra manera.

En qué sentido la materia limita a la forma en el Doctor Seráfico

Para lograr el intento indicado en el título, juzgamos conveniente determinar aunque no sea sino brevemente cuál es el principio de individuación en San Buenaventura.

A la pregunta de si en los Angeles haya solamente distinción personal contesta:

Respondeo: Dicendum quod hic fuit duplex positio. Quidam enim dixerunt quod in Angelis est discretio personalis, sed numquam pure, immo sunt ibi tot species, quot individua (afirmación tomista); similiter dicunt in luminaribus mundi. Sed licet hoc aliquam probabilitatem habeat in corporibus, non tamen videtur rationabile in spiritibus, ut nullus communicec cum alio in natura speciali. Sicut enim innotescit per Scripturam, multi Angeli ad idem officium ordinantur et communem videntur habere operationem eandem. Nobis autem nec per Scripturam nec per dicta Sactorum nec per officia innotescit tanta diversitas; ideo non videtur nisi præsumptio hoc dicere, maxime cum non appareat in promptu aliqua ratio cogens.

Alia est positio sobria et catholica, quod in Angelis est ponere distinctionem tantum modo quantum ad personalitatem, aut in omnibus aut in aliquibus. Et concedendæ sunt rationes ad hoc inductæ tum ex parte ministerii, tum ex parte assimilationis ad Deum tum ex parte assimilationis mutæ⁶⁵.

En la primera parte de este texto da la respuesta a algunos filósofos que sostienen que los ángeles tienen distinción personal, pero de tal manera que establecen tantas especies como individuos. Luégo nos presenta la respuesta que según su parecer, es sobria y católica; admite la distinción entre los ángeles en cuanto a la personalidad o en todos o en algunos; por lo tanto admite la posibilidad de que todos los ángeles pertenezcan a la misma especie.

Pero prosigamos en nuestra investigación; a continua-

⁶⁵ ff. Sent. D. II, P. 1, a. 2. Q. 1, Tom. II, p. 103 s.

ción a la pregunta *utrum personalis proprietates in Angelis sit substantialis vel accidentalis*, responde así:

Et ideo alius modus est dicendi, quod discretio personalis dicit proprietatem accidentalem, quæ tamen non causatur ab accidentibus, sed a substantia sive principiis substantialibus; sicut unitas, quæ est principium numeri, est in genere accidentis, tamen immediate habet ortum a substantia. Sed cum persona dicat idem quod suppositum rationalis naturæ, ut est in genere substantiæ, non videtur probabile quod personalis discretio dicat proprietatem accidentalem solum.

Después de haber dicho que la personalidad no puede ser nada accidental expone su pensamiento:

*Et ideo est tertius modus dicendi, quod discretio personalis, etsi videatur dicere accidens, tamen principaliter dicit aliquid substantiale; etsi aliquomodo importat accidens, hoc est consequenter illud tamen immediate habet ortum a principiis substantialibus*⁶⁶.

Luégo de haber determinado el sentido en que la personalidad es algo substancial, prosigue el Doctor Seráfico en su exposición y trata de determinar *Utrum discretio personalis sit a parte principii formalis vel materialis*.

Primero da los argumentos que favorecen el atribuir a la forma el principio de distinción personal; luégo expone las razones que tiene para atribuir a la materia. En este punto notamos que en la razón cuarta y quinta repite la argumentación de que se había servido para probar el hilemorfismo de los ángeles. Por lo tanto es muy conveniente advertir que está de acuerdo este pasaje con el que trataba de probar la materia en los seres espirituales, y por lo mismo aquí quizá encontramos más detalles y más el pensamiento bonaventuriano sobre la limitación de la forma por parte de la materia.

Item, ab eodem est discretio personalis, a quo est distinctio secundum numerum; sed illa est a materia, sicut dicit Philosophus: «Omnino materia numerabiliter se habet.

*Item, ab eodem est personalis discretio, a quo est esse hoc, sive hic et nunc; sed hoc est materia, quia Libro de Cælo et Mundo dicitur: «quod differt dicere cælum et hoc cælum, quia, cum dico cælum, dico formam; cum dico hoc cælum dico materiam». Ergo etc.*⁶⁷.

Consideremos su respuesta:

Primero advierte el Santo Doctor que la cuestión que se agita sobre la distinción personal es la misma que se mueve sobre la individuación:

Respondeo: Dicendum, quod hæc eadem est quæstio de individuatione, quæ nunca movetur de personali discretione; et de ipsa fuit contentio inter philosophos viros. (Ibid.).

⁶⁶ II. Sent. D. III, P. I, a. 2. Q. 2, Tom. II, p. 106 s.

⁶⁷ II. Sent. D. III, P. I, a. 2. Q. 3, Tom. II, p. 109, n. 4-5.

A continuación pone las diversas sentencias:

1) La de algunos filósofos que ponían en la materia el principio de individuación; y da la razón; porque el individuo sobre la especie nada añade a excepción de la materia y así lo afirmaban porque los universales indicaban sólo las formas; y solamente se llega a la materia cuando se llega al singular:

Quidam enim innitentes verbo Philosophi dixerunt, quod individuatio venit a materia, quia individuatio supra speciem non addit nisi materia. Et hoc ponebant quia dixerunt, universalis solum dicere formas; et tunc primo tangitur materia quando pervenitur ad hoc aliquid. (Ibid).

2) La de otros filósofos que admitieron la forma como principio de individuación; también aduce las razones que dichos filósofos traían:

Aliis vero visum est, scilicet quod individuatio esset a forma et dixerunt quod ultra formam speciei specialissimæ, est forma individualis. Et quod movit hos ponere illud fuit, quod intellexerunt, ordinem in formis secundum generationem et naturam esse per eundem modum, per quem ordinantur in genere, ita quod forma generis generalissimi primo advenit materiæ; et sic descendendo usque ad speciem. Et adhuc forma illa non constituit individuum, quia non est omnino in actu, sicut materia fuit omnino in potentia. (Ibid).

Crítica de las sentencias

Expuestas ya las sentencias, el Doctor Seráfico pasa a juzgarlas; dice que cualquiera de las dos sentencias algo tiene que a un hombre no muy inteligente racionalmente le puede parecer improbable y da las razones que tiene para proferir este juicio:

Primero se refiere a la primera sentencia y dice que «como materia, que es común a todos los seres, puede ser principio y causa de distinción; es difícil de entenderlo».

De igual manera va contra la segunda sentencia: Cómo la forma pueda ser la causa total y principal de la distinción, muy difícil de captarlo, dado que toda forma creada, en cuanto de su naturaleza depende puede tener otra semejante, como el mismo filósofo lo dice del sol y de la luna:

Quælibet istarum positionum aliquid habet quod homini non multum intelligenti rationabiliter videri potuerit improbabile. Quomodo enim materia, quæ omnibus est communis, erit principale principium et causa distinctionis, valde difficilis est videre. Rursus, quomodo forma sit total et præcipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est videre, cum omnis forma creata quantum est de sui natura nata sit habere aliquam similitudinem sicut et ipse Philosophus dicit in sole et luna esse. Vel quomodo dicamus duos ignes differre formaliter, vel etiam alia, quæ plu-

rificantur et numero distinguuntur ex sola divisione continui, ubi nullius est novæ formæ inductio? (Ibid).

Por lo tanto, antes de seguir adelante en nuestra investigación, queremos hacer notar ya una conclusión no despreciable: la materia no es, según el Doctor Seráfico, el único principio de individuación, como parecía deducirse del texto que nos ha servido como punto de partida para este estudio; y por lo mismo débese tener muy en cuenta que para dar con el verdadero sentido de un autor no es suficiente el citar un texto cualquiera, sino que es necesario estudiarlo dentro del conjunto de la mentalidad del autor que se estudia; creemos que por no tenerse en cuenta esta sencilla advertencia de sentido común, tanto se disputa sobre el pensamiento de un autor respecto de un punto determinado; v. gr., al tratar de Santo Tomás en las cuestiones eternamente disputadas: esencia y existencia; acto y potencia, relación, etc. Con frecuencia en los manuales solamente se citan textos de Santo Tomás y no se hace el comentario, no se atiende al contexto y mentalidad del autor; creemos que es una manera infantil y nada científica de proceder; si sobre un punto determinado se quiere saber el pensamiento de un autor es necesario estudiarlo ampliamente y no contentarse con unos cuantos textos sacados de su contexto.

Pero sigamos con la exposición del pensamiento bonaventuriano; después de haber refutado las dos sentencias para darnos su propia sentencia:

Ideo est tertia positio satis plenior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiæ cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet cum impressio vel expressio sit multorum sigillorum in cera, quæ prius erat una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur nisi quia fiunt in diversa sigilla. (Ibid).

Por tanto San Buenaventura nos dice que la individuación proviene de la unión de la materia con la forma. Prosigue el Doctor Seráfico en la siguiente manera:

Si tamen quæras a quo principaliter; dicendum, quod individuum est hoc aliquid. Quod sit hoc, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et in tempore. Quod sit aliquid habet a forma. Individuum enim habet esse, habet etiam existere. Existere dat materia formæ, sed essendi actum dat forma materiæ. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio. (Ibid).

Con estas frases claras señala las partes que en la individuación corresponden a la materia y a la forma: a la materia corresponde situar a la forma en el tiempo y en el espacio; a la forma: le toca determinar la especie del ser.

Por lo tanto la materia limita a la forma, en cuanto la coloca en el tiempo y en el espacio; de la materia depende el que los seres estén en este tiempo y en este lugar más bien que en otros; pero ni media palabra nos dice el Doctor Seráfico sobre la limitación de la forma en cuanto a la perfección substancial; por lo tanto cuando antes oíamos que la materia coartaba, limitaba a la forma, lo hemos de entender siguiendo la propia interpretación del Doctor Seráfico de una limitación en cuanto al tiempo y al lugar, pero de ninguna manera puede ser entendida en el sentido de una limitación tal como la entiende la Escuela Tomista.

A nadie le puede causar admiración el que nos alarguemos en esta parte, pues nos parece de importancia indiscutible para determinar el pensamiento de San Buenaventura sobre la participación.

Por esto creemos necesario todavía considerar otro texto del Doctor Seráfico. San Buenaventura, con Alberto Magno, Ricardo de Médiéis, Scoto, Durando, Cayetano y otros enseñan que la gracia de Cristo no puede absolutamente aumentarse ya considerada la naturaleza de la misma gracia, ya la capacidad del sujeto; veamos el pensamiento de San Buenaventura sobre este punto, en cuanto puede tener relación con el asunto de este estudio ⁶⁸.

San Buenaventura entre las dificultades que se ha puesto contra su tesis presenta la segunda en la siguiente manera:

Item, Magister in littera: Sane dici potest, ipsum tantam gratiæ accepisse plenitudinem, ut ei conferre Deus plenius non potuerit»; sed omni finito potest Deus aliquid maius facere: ergo videtur quod ille accepit gratiam infinitam.

A esta dificultad el Doctor Seráfico responde en la siguiente forma:

Ad illud quod obiicitur quod Deus non potest dare amplius (plenius); dicendum quod Deus non possit aliquid maius facere, hoc potest intelligi tripliciter ex causa: Quoniam aut est ratio ex parte Dei operantis, aut ex parte producti, aut certe propter limitationem suscipientis. Cum ergo dicitur, quod non potuit plenius conferre, hoc non est intelligendum propter immensitatem rei collatæ, vel finitatem divinæ potentie, sed propter limitationem potentie susceptivæ, quia, cum sit CREATA est CAPACITATIS FINITÆ et non potest nisi finitum suscipere. Et si tu obiicias quod potuit dare capacitatem maiorem; dicendum, quod necesse est, quod creatura, EO IPSO QUOD CREATURA EST, habeat capacitatem finitam; et rursus, quia creatura est in tali specie vel genere, limitationem habet, ultra quam

⁶⁸ Cfr. P. Delmas. *Metaph. Gener.* p. 266, Paris, 1896.

*genus illud vel species se non potest extendere. Et in proposito sic intelligendum est*⁶⁹.

Por lo tanto el Doctor Seráfico dice que de tres maneras se puede entender el que Dios no puede hacer algo mayor: la causa de no poder más Dios se puede considerar por parte de Dios operante, por parte del ser producido, por limitación del ser recipiente. Descarta la hipótesis de que la limitación en el poder de Dios pueda provenir de la inmensidad del efecto producido o de la finitud de la divina potencia; señala como razón la limitación de la potencia susceptible, ya que siendo creada es de capacidad limitada y por lo mismo no puede recibir sino algo limitado. A quien objetase que Dios pudo darle una capacidad mayor, San Buenaventura le respondería que la creatura es de capacidad limitada y por lo mismo no puede recibir más *por ser creatura*; además al objetante le diría que la creatura por estar comprendida en tal género o especie no se puede extender más allá.

En este pasaje claramente habla San Buenaventura de la potencia subjetiva como causa de por qué Dios no pueda conferirle más a la creatura: es su limitación, su finitud; no puede recibir un don infinito la creatura ya existente; por cuanto entre la potencia y el acto ha de haber proporción; es lo único que encontramos en este texto; pero nada se nos dice sobre la potencia subjetiva como causa de la limitación de la forma en el sentido de la tesis tomista; muy al contrario parece ya indicarse con bastante claridad que la creatura es limitada por *ser creatura*, por ser, lo diríamos explicando el pensamiento del Doctor Seráfico, *ser ab alio*, ser esencialmente dependiente; de manera que en este texto lejos de encontrar una dificultad, encontramos un argumento positivo para afirmar que San Buenaventura no defendió la tesis de la limitación en el sentido tomista y que la nota esencial en la creatura para distinguirla de Dios no es la composición real sino el *ser ab alio*, ser esencialmente dependiente, que todo lo ha recibido del Creador.

Queda pues como conclusión que el Doctor Seráfico no defendió la tesis tomista de la limitación del acto por la potencia subjetiva. En lo que sigue tratamos de probar que San Buenaventura sostuvo una doctrina muy opuesta a la del sistema tomista.

Ya al terminar de solucionar las dificultades que se nos podían presentar, apuntábamos el primer argumento positivo

⁶⁹ III. Sent. D. XIII. a. 1, Q. 2. Tom. III, p. 280, n. 2.

en favor de nuestro punto de vista: la creatura es limitada por ser creatura, por *ser ab alio*. Pero no nos podemos contentar con un solo argumento, con solo un texto; por eso profundizamos más; y preguntémosnos ante todo qué entiende San Buenaventura por ser finito.

El ser finito

Item quod exceditur ab aliquo est finitum, quia infinitum nullo modo exceditur ⁷⁰.

Respondeo: dicendum, quod divinum esse æternum, eo ipso quod simplex et infinitum. Quia enim infinitatum est, ideo caret principio et fine; nam si alterum horum haberet, utique ex illa parte haberet terminationem et limitationem, et ita non esset immensitatis suæ ⁷¹.

Item, omne finitum est terminatum, et omne terminatum est mensuratum ⁷².

De manera que según este grupo de definiciones del ser finito encontramos que San Buenaventura por ser finito entendió el ser superado por otro, el ser que tiene principio o fin, que es terminado y mensurado. Es verdad que para San Buenaventura ser finito también es el ser contraído por una adición; pero de esta definición ya nos ocupamos y vimos que no debía necesariamente ser interpretada en el sentido de la segunda tesis de las 24 tomistas aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios.

Si profundizamos en las definiciones presentadas por San Buenaventura sobre el ser finito, encontramos que por encima del ser finito puede ser concebido otro superior.

Item bonum quod potest cogitari, potest appeti; ergo si aliquid maius bonum potest cogitari, maius illo potest appeti; sed omni finitum maius potest cogitari; ergo maius potest appeti ⁷³.

Y no solamente puede ser pensado un ser superior al finito, sino que hay que tener presente que en la realidad el ser finito puede ser aumentado:

Ad illud quod obiicitur quod plura bona sint meliora paucioribus; dicendum quod illud habet veritatem in bono creato et finito, quod ratione suæ finitatis recipit bonitatis augmentum per additionem alterius boni; non autem habet veritatem in bono infinito. . . ⁷⁴.

Además según el Doctor Seráfico el ser finito puede ser igualado:

⁷⁰ I. Sent. D. XLIII, a. U. Q. I, Tom. I, p. 765, n. 2 a.

⁷¹ *De Mys. Trin.* Q. v, Tom. v, p. 89 b.

⁷² III. Sent. D. XVII, a. 2. Q. v, Tom. III, p. 611, n. 2 a.

⁷³ I. Sent. D. I, a. 3. Q. 2, Tom. I, p. 40, n. 4 a.

⁷⁴ I. Sent. D. II, a. U. Q. v, Tom. I, p. 52, n. 2.

*Item, omni finito potest intelligi per duplicationem aliquid æquari; sed divino esse nihil potest æquari, quantumque intelligatur duplicari*⁷⁵

Pudiéramos alargarnos en las citas, pero creemos que con lo expuesto es más que suficiente para entender la concepción que tiene San Buenaventura del ser finito en su propia filosofía.

Limitación en el Doctor Seráfico

Supuesto que las creaturas no son limitadas por la potencia subjetiva, queremos insistir un poco más en la prueba positiva de la tesis bonaventuriana. Examinemos su pensamiento.

San Buenaventura a la pregunta *Utrum Deus sit in omnibus rebus* responde en los siguientes términos:

*Respondeo: Dicendum, quod Deus in omnibus rebus est, sicut ipse David testatur dicens: Si ascendero in cælum tu illic est*⁷⁶.

A continuación prueba su afirmación diciendo que la exigencia de existir Dios en todas las creaturas se funda en su misma perfección y en la indigencia de las creaturas:

*Necessitas autem existendi Deum in omnibus sumitur tum a parte perfectionis ipsius, tum a parte indigentiae rerum*⁷⁷.

Luégo, después de desarrollar la prueba basada sobre la perfección infinita de Dios, explica la prueba que trae su origen en la exigencia y necesidad por parte de la creatura con las siguientes significativas palabras:

*Ex parte creaturæ est necessitas, QUIA CREATURA IN SE POSSIBILITATEM ET VANITATEM, IN SE HABET, ET UTRIUSQUE CAUSA EST, QUIA PRODUCTA EST DE NIHILO. QUIA ENIM CREATURA EST ET ACCEPIT ESSE AB ALIO, QUI EAM FECIT ESSE CUM PRIUS NON ESSET; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et ratione huius, fluxibilitatem et variabilitatem habet; ideo caret stabilitate, et ideo non potest nisi per præsentiam eius qui dedit ei esse. Exemplum huius apertum est in impressione formæ sigilli in aqua, quæ non conservatur ad momentum, nisi præsentem sigillo. ET ITERUM QUIA CREATURA DE NIHILO PRODUCTA EST, IDEO HABET VANITATEM; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omni creatura sustentetur per præsentiam Veritatis. Et simile est: si quis poneret corpus ponderosum in aëre quod est quasi vanum, non sustentaretur. Sic in proposito*⁷⁸.

El Doctor Seráfico es categórico: sostiene que la creatura contiene en sí posibilidad por haber sido producida de la

⁷⁵ *De Mys Trin.* Q. 4, a. 1, Tom v, p. 79, n. 7.

⁷⁶ *I. Sent.* D. xxxvii, P. 1, a. 1. Q. 1, Tom. 1, p. 638.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.* p. 639.

nada, por haber recibido su ser de otro ser y por esto afirma que la creatura no es acto puro, sino que tiene en sí posibilidad; de manera que con razón podemos decir que San Buenaventura pone en la contingencia la nota fundamental para la distinción de las creaturas de Dios; y en la contingencia basa la afirmación de que la creatura contiene en sí posibilidad. Es decir que según San Buenaventura Dios se distingue de la creatura por no depender de nadie, por ser ente *a se*, mientras la creatura es ser esencialmente dependiente, que todo lo ha recibido de otro ser.

La creatura es potencia, pues puede volver a la nada de donde salió gracias al acto creador de Dios; puede además recibir más perfecciones o puede disminuir en sus perfecciones; la creatura es contingente, porque es *ser ab alio*. No hace falta por lo tanto el poner composiciones reales en las creaturas para distinguirlas de Dios; basta que la creatura sea *ab alio* para que ya tengamos la fuente de todas las demás diferencias que existen entre el ser contingente y el ser necesario.

En este mismo sentido se ha de entender el siguiente texto en que el Doctor Seráfico trata de probar la imposibilidad de la producción de un infinito actual:

Ratio, est etiam, quia hoc nullo modo convenit creaturæ. Infinitum enim in actu est actus purus, alioquin, si aliquid haberet de limitatione et arctatione, esset finitum; sed quod est actus purus, est suum esse per essentiam, et nihil tale accipit esse ab alia essentia nec ex nihilo. Si igitur creatura, eo ipso quod creatura, nullo modo potest esse actus purus, nullo modo potest esse finita.

Nuestra interpretación del pensamiento del Doctor Seráfico se asegura más si prestamos atención a la delicada y sutil cuestión del hilemorfismo en los ángeles.

Respondeo: Dicendum, quod certum est, Angelum non habere essentiam simplicem per privationem omnis compositionis; certum est enim, quod Angelus compositus est compositione multiplici. Potest enim considerare in comparatione ad suum principium; ET SIC IN TANTUM EST COMPOSITUS, IN QUANTUM HABET AD IPSUM DEPENDENTIAM. Simplicissimum enim absolutissimum est, et omne dependens hoc ipso cadit in aliquam compositionem; habet secundo considerari in comparatione ad suum effectum; et sic habet componi substantia et potentia. Habet nihilominus considerari ut ens; et sic secundum metaphysicum componitur ex actu et potentia, secundum logicum ex genere et differentia. Item habet considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio entis et esse, quantum ad esse essenziale, ex quo est et quod est, quantum ad esse individuale sive personale, sic quod est et quis est. Cum ergo angelica essentia dicitur simplex hoc non est per privationem

*harum compositionum. Sed hoc certum est, aliquas compositiones a substantia Angeli removeri, utpote compositionem ex partibus heterogeneis et compositionem ex natura corporali et spiritali, qualis est in homine*⁷⁹.

En este texto San Buenaventura distingue las diversas clases de composición que se dan en los ángeles; prestemos atención a la primera.

El ángel es compuesto si se considera su principio, es compuesto por depender de su principio; el ser simplicísimo no depende de nadie y por lo mismo no es compuesto. La razón fundamental de la composición en los ángeles se encuentra en su dependencia, en ser seres *ab alio*; y como según el Doctor Seráfico, todo ser compuesto es limitado y finito, se concluye que la dependencia, la *abalietas*, es la última razón de la contingencia de los seres. La creatura no es dependiente por ser compuesta, sino que es compuesta por ser dependiente. Aunque San Buenaventura defiende el hilemorfismo universal en los seres contingentes, con todo, como aparece con claridad meridiana del texto que comentamos, como razón última de la composición de los seres pone la dependencia de estos seres del Creador; y por lo mismo se deduce que la nota característica para distinguir a las creaturas de Dios, la hemos de poner en la *abalietas*, en la dependencia, no en la composición; la composición es una consecuencia de la dependencia.

Profundicemos más en esta doctrina y aseguremos con pruebas nuestro convencimiento de que el Doctor Seráfico no defendió la tesis de la limitación del acto por la potencia subjetiva, sino muy al contrario estableció la limitación del fiuito en su contingencia, en su dependencia, en su *abalietas*.

San Buenaventura al tratar de la simplicidad de Dios, nos dice que tres maneras hay de alejarse de la simplicidad divina, o porque está formando parte de un ser compuesto, o porque tiene aptitud para venir en composición, o porque el ser está compuesto de otros.

*Tripliciter enim aliquid deficit a summa simplicitate: aut quia compositum ex aliis, aut quia compositum alii, aut quia componibile in aptitudine*⁸⁰.

Estas tres clases de composición las excluye de Dios:

Divinum autem esse ex hoc, quod primum, non est compositum ex aliis, nihil enim habet prius ante se; ex hoc quod est perfectissimum, non est compositum alii, perfectum enim non venit in compositionem tertii; ex hoc autem, quod ultimum, cetera ad ipsum ordinantur sicut ad termi-

⁷⁹ II. Sent. D. III, P. 1, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 90 a.

⁸⁰ De Myst. Tr., Q. 3 a. 1, Tom. V, p. 70 b.

*num quietativum, et ita ipsum est absolutissimum, ac per hoc non solum caret compositione actuali, verum etiam possibile; et sic esse simplicissimum convenit Deo vere et proprie, non enim est hæc tria in aliquo reperire*⁸¹.

Distingue por lo tanto perfectamente San Buenaventura entre el ser que actualmente consta de coprincipios realmente distintos y el ser que sólo tiene en sí la posibilidad de venir en composición.

Para que se distinga estas dos clases de seres es necesario admitir que en el segundo caso hay sólo distinción de razón entre el acto y la potencia, pues caso de haber distinción real no se distinguiría de la otra clase de seres considerada por San Buenaventura, pues en este caso ambas clases comprenderían seres actualmente compuestos.

En este mismo sentido se debe interpretar la segunda manera de composición anotada por el Doctor Seráfico en el texto citado: cuando el ser entra en la constitución de un todo; dice que en este caso también el ser que entra como parte de un todo es compuesto. ¿Será realmente compuesto? ¿Lo será en el sentido de la escuela tomista? De ninguna manera, pues entonces no se distinguiría este caso del otro en que el compuesto consta de dos partes realmente distintas.

Por lo tanto con toda lógica y verdad en este texto se encierra la doctrina del Doctor Seráfico sobre este punto importantísimo que no es aceptado por todas las Escuelas. Un mismo ser puede estar en acto y en potencia por su misma realidad, sin necesidad de composición real; en acto, porque por lo menos existe, y en potencia, porque este mismo acto es potencia en relación a otra perfección substancial o accidental. Este punto se ilumina más teniendo presente que San Buenaventura defiende la multiplicidad de las formas substanciales⁸².

⁸¹ Ibid.

⁸² El Doctor Seráfico es explícito en defender el pluralismo de formas, como se puede deducir del siguiente texto:

Et ideo est alius modus dicendi rationabilior, quod materia illa producta est sub aliqua forma, sed illa non erat forma completa nec dans materia esse completum; ideo non sic formabat, quin adhuc materia diceretur informis, nec appetitus materia adeo sinebat, quin materia adhuc alias formas appateret. et ideo dispositio erat ad formas superiores, non completa perfectio. Et quoniam ad multas formas materia informis appetitum et inclinationem habebat, ideo, quamvis illa forma non haberet in se naturas diversas tamen materia in diversis suis partibus quamdam diversitatem imperfectam habebat, non ex diversis actibus completis, sed magis ex appetitibus ad diversa; et ideo permixta dicitur et confusa. Sicut exemplum ponitur in embryone, quod actu habet unam formam et figuram quamdam massæ carnis, illa tamen est dispositio ad diversas membrorum figurationes. Istud tamen non est omnino simile, quia forma illa non erat tanta actualitatis,

Ahora recordamos la definición dada anteriormente por San Buenaventura y que ya la tuvimos en cuenta en nuestro estudio ⁸³.

Según el Doctor Seráfico, ser finito es el que es superado por otro: *Quod exceditur ab aliquo est finitum*, en esta definición encontramos como en síntesis la explicación de la contingencia de los seres.

En conexión con todos los textos que hemos estudiado, hemos establecido suficientemente que la finitud de los seres contingentes tiene su razón suficiente en su dependencia de Dios, en su relación a la causa creadora; un ser es más o menos perfecto conforme se acerque más o menos a la perfección divina, cuanto más o menos participe de la perfección divina.

Así llegamos al fin que nos habíamos propuesto en este estudio: dejar completamente asegurado que San Buenaventura no defendió la tesis de la limitación del acto por la potencia subjetiva, base del sistema tomista.

En relación íntima con la materia aquí estudiada, está la no menos célebre cuestión de la composición de esencia y existencia en los seres creados; la escuela tomista en perfecta lógica con la tesis de acto y potencia establece al tocar este punto, que hay distinción real entre esencia y existencia en los seres creados; bien pudiéramos omitir esta cuestión después de haber establecido que no hay limitación en sentido tomista en la mentalidad de San Buenaventura. Con todo queremos a continuación afrontar este problema.

Esencia y existencia de los seres contingentes

Punto delicado el que tenemos que tratar en este capítulo. Casi se va haciendo proverbial y de hecho ha llegado a ser tema obligado e imprescindible para los filósofos, éste de la esencia y existencia de los seres creados ⁸⁴.

sicut est forma embryonis, nec in tanta propinquitate ad educationem formarum sequentium, sicut forma embryonis ad educationes membrorum. Forma enim embryonis est visibilis et per vim naturæ ad perfectam completionem est perducibilis; illa vero materia sub tali forma incomposita erat et invisibilis, et ad formas subsequentes sola divina virtute et operatione poterat perducí. Et ideo propter imperfectionem formæ illius materia illa dicitur informis; et propter indeterminatum appetitum multarum formarum confusa dicitur et permixta. Et hæc positio satis videtur esse intelligibilis et probabilis. Et iuxta hanc positionem concedendum est, quod materia non fuit creata sub formarum diversitate, sicut rationes ad hoc inductæ ostendunt. II. Sent. D. XIII, a. 1. Q. 3, Tom. II, p. 300 ab.

⁸³ Cf. 197. Primer texto aducido.

⁸⁴ Por esto la tercera de las 24 tesis tomistas aprobadas por la Sagrada Congregación de Estudios ha llegado a ser una de las tesis en que se dividen las escuelas dentro de la Escolástica.

En la Escuela Tomista desempeña papel decisivo la distinción real entre esencia y existencia.

A muchos autores les puede parecer decisivo el problema de la distinción entre esencia y existencia, y la solución que a él se le dé ⁸⁵ y por lo mismo desearían conocer sobre este punto la mente del Doctor Seráfico; con todo nosotros somos de diverso parecer: para defender el sistema de participación por dependencia total, no es imprescindible defender la composición real; hasta el mismo Santo Tomás que, según nuestro juicio, sí defendió la distinción real entre esencia y existencia, no hace el punto básico de su sistema la composición real entre esencia y existencia, pues también el Doctor Angélico parece defender el sistema de participación por dependencia total ⁸⁶. Basta que la creatura dependa de Dios, que sea *ser ab alio*, para que ya estén puestos los fundamentos de toda distinción entre Dios y la creatura; las composiciones reales se subordinan a la idea de dependencia del Creador. A pesar de todo, el problema de la distinción real entre esencia y existencia en los seres creados, no deja de tener interés y puede aclarar algunos puntos del sistema bonaventuriano. Entremos a tratarlo.

Al principio de nuestra investigación creímos también, que el Doctor Seráfico defendía la distinción real entre esencia y existencia. Esta primera impresión fue causada por el índice de los cuatro primeros volúmenes de la edición de Quaracchi; allí encontramos expresiones que nos hicieron pensar en la distinción real; a esto se añadió la lectura de algunos pasajes del mismo texto de San Buenaventura y en ellos creímos encontrar la distinción real; pero luégo al leer el esquema de teodicea del R. P. Deseoqs comenzamos a sentir inquietud y duda sobre la interpretación que había de darse a los textos del Doctor Seráfico.

Resolvimos volver a las fuentes y revisar cuidadosamente las citas que habíamos tomado sobre este punto particular; el fruto de esta inquisición es el que presentamos en estas líneas.

Primer texto

San Buenaventura al tratar de la simplicidad de Dios nos dice:

Item, omnis creatura habet esse datum aliunde, ergo habet esse

⁸⁵ Cfr. *Revista Pensamiento*, vol. IV, Núm. Extraordinario, Suárez, p. 147 ss.

⁸⁶ Cfr. Goiger o. c. sobre todo en la segunda parte.

*aliunde acceptum, ERGO NULLA CREATURA EST SUUM ESSE, ergo in omni creatura est dependentia sive differentia*⁸⁷.

De este texto evidentemente no se puede argüir en favor de la composición real, pues todo íntegro se puede entender perfectamente sólo de la distinción de razón; pues el Doctor Seráfico nos dice que la creatura no es su ser, *por haberlo recibido de otro ser, por ser causado*; es decir en otros términos, la creatura no es su existencia como Dios; en Dios todos admitimos que no hay distinción, ni de razón, entre esencia y existencia; en cambio en la creatura hay esta distinción, que está fundada en la dependencia del Creador. Parece que esta es la conclusión que fluye con naturalidad del texto del Doctor Seráfico, teniendo en cuenta sobre todo lo expuesto en el capítulo pasado.

Segundo texto

Quizá la prueba de la distinción real se podría intentar con el siguiente texto tomado del Doctor Seráfico:

Item, omnis creatura habet esse finitum et limitatum: ergo habet esse arctatum; sed ubicumque est esse limitatum, est ibi aliquid quod contrahit et aliquid quod contrahitur, et in omni tali est compositio et differentia. (Ibid).

El texto nos es ya conocido pues de él nos ocupamos en el capítulo pasado.

Según la mentalidad de San Buenaventura afirmamos que este texto sólo nos presenta un argumento para probar el hilemorfismo universal. Según el Doctor Seráfico todos los seres finitos constan de materia y forma, y vimos en qué sentido se ha de entender la limitación efectuada en el ser contingente por medio de la materia; por lo tanto aquí no se habla de distinción real entre esencia y existencia.

Tercer texto

Nulla creatura est actus purus, quia in omni creatura, ut dicit Boethius, differt quo est et quod est; ergo in omni creatura est actus cum possibili. (Ibid).

Con este texto el Doctor Seráfico nos ha remitido a la mentalidad de Zeferino Boecio; pero tenemos que confesar con Van Steengergfen, que es manifiesto que la terminología tomada en el siglo XIII de Boecio, *quo est* y *quod est*, está llena de equívocos⁸⁹.

⁸⁷ I. Sent. D. VIII, P. II, a. U. Q. 2, Tom. I, p. 167, n. 3 a.

⁸⁹ Cfr. R. P. Descoqs. *Sch. Theod.* p. 114.

Por lo tanto de una sola referencia a Boecio que distinga entre *quo est* y *quod est*, no podemos deducir nada en favor de la distinción real.

El R. P. Martínez del Campo al tratar esta misma cuestión en el Doctor Angélico, se enfrenta con el mismo pensamiento de Boecio, y como fruto de su inquisición nos presenta la siguiente conclusión⁹⁰.

En doctrinam. Omnis creatura componitur ex essentia et esse, quia esse non pertinet ad eius definitionem (sensus metaphysicus), quæ est doctrina Boethii.

Concedido se podrá decir quizás, que una tal interpretación se pueda hacer en el Doctor Angélico o en el mismo Boecio, pero de ninguna manera en San Buenaventura; pues su pensamiento es tan claro en el siguiente texto, en el que sin género de duda habla de la distinción real entre el *quod est* y *quo est*.

Item Boethius: In quolibet creato differunt quo est et quod est, sive quid est et esse: ergo similiter, immo multo fortius, quod potest et quo potest.

Ante todo queremos hacer una advertencia de mucha importancia para la plena inteligencia del texto: todos los códices no lo traen en la misma forma; pues varios códices, v. gr., el *Aesvwx*, después de *sive dice quid est esse*, y el códice *Y: quidquid erat esse*. Los editores de *Quaracchi* han preferido la anterior lección; tendrían sus razones; quizá en el texto así leído veían un argumento para confirmarse en su opinión propia sobre la distinción entre esencia y existencia en el Doctor Seráfico. Pero nosotros no estamos obligados a admitir esta lección insegura; y por lo mismo el argumento que se basara sobre la lección tal como la traen los editores de *Quaracchi* no pasaría de la probabilidad.

Hecha esta advertencia, concedemos que en este texto citado se trata de distinción real entre el *quod est* y *quo est*, ya que esta distinción real es la base para probar que también hay distinción real entre la potencia y la sustancia del alma.

¿Pero se tratará de distinción real entre esencia y existencia? Se afirma. Pero ¿se podrá probar apodícticamente?

Nosotros creemos que no se puede probar la distinción entre esencia y existencia con este texto, si tenemos en cuenta lo que con mucha razón nos dice el P. Martínez del Campo:

Conclusio magni momenti:

⁹⁰ Cfr. Martínez del Campo. *Doctrina S. Thom. de Actu et Potentia*, p. 81. México, 1944.

*In terminología Sancti Thomæ et scriptorum illius temporis prædic-
tæ comparationes, quod est et esse, quod est et quo est; quod est, forma
et esse; ens essentia, et si quæ huiusmodi... , innumeras patiuntur inter-
pretationes et in singulis cassibus determinari oportet qui termini com-
parentur. Præterea dantur comparationes binariæ inter quod est et quo
est. Intervenire tales possunt inter genus et differentiam, inter materiam
et formam; probandum esset inveniri inter essentiam (qua) et existen-
tiam (qua). Saltem minime est supponenda est hæc postrema, semper
ac sermo sit de aliqua ex memoratis formulis bæthianis⁹¹.*

De manera que en cada caso hay que determinar el sentido de estos términos si no queremos proceder con apriorismos; en esta parte aunque quizá pueda parecer que nos alargamos más de lo conveniente, nos queremos detener a estudiar en el Doctor Seráfico el sentido en que usa estos términos *quod est et quo est*.

Quo est y Quod est en el Doctor Seráfico

Examinemos por lo menos los principales textos; al final deduciremos la conclusión en relación con el texto que ha motivado toda esta larga y paciente investigación.

El primer texto con que nos encontramos en nuestra investigación está tomado de la cuestión en que el Santo Doctor quiere responder a la pregunta que se ha puesto:

Utrum in divinis differentia secundum numerum possit poni.

Juzgamos conveniente citar toda la respuesta del Doctor Seráfico, para que así pueda ser apreciada dentro del conjunto:

Respondeo: Dicendum, quod in divinis non est ponere differentiam secundum numerum. Et huius ratio sumi potest et a posteriori et a priori. A posteriori: quoniam omnia quæ differunt numero, consequitur ista passio, quæ est numerus; numerus autem est aggregatio multitudinis, in qua plus est in toto quam in singulis partium. Hæc autem aggregatio est ex (solis) his solum, quæ habent unitatem limitatam, quæ plus est cum alio quam per se ipsam. Limitatio autem venit per additionem. Additio autem perducit ad compositionem cum materia, quæ facit esse hic et nunc, et tantum et non plus; et ita non est diversitas secundum numerum nisi in his, in quibus est distinctio per additionem et compositionem. Et hæc distinctio non cadit in Deo, ideo nec diversitas secundum numerum

Alia ratio est a priori: quia in quolibet, quod intelligimus ut completum intelligimus sub ista duplici conditione, scilicet per modum quo est et quod est; et unitas quidem, sive identitas secundum speciem et genus venit a parte eius quod est quo, secundum diversos status sive complexionem maiorem et minorem. Unitas vero, vel diversitas secundum numerum venit a parte ipsius quod est secundum esse, sive prout est in

⁹¹ Cfr. Martínez del Campo o. c., p. 117.

supposito individuo. Sic autem ista duo coniuncta sunt in omnibus, quod numerato ipso quod est, necesse est, numerari ipsum quo est. Cum ergo in omnibus quod differunt numero, numeretur ipsum quod est, necesse est quos multiplicetur in illis ipsum quo est.

Et quia ad diversitatem secundum numerum occurrit diversitas ipsius quo est et quod est et qui est, id est naturæ rei et suppositi sive hypostasis, sed (simpliciter) principaliter ipsius quod est; cum in divinis quod est sive essentia propter suam simplicitatem nullo modo sit multiplicabilis; ideo necesse est quod ipsum quod est similiter remaneat indistinctum; et ideo impossibile est quod cadat ibi diversitas secundum numerum. Nec tamen numerum est numero; quia ipsum quod est unum numero in creaturis non est dicibile de pluribus; sed in divinis ipsum quod est, quamvis sit unum, tamen de pluribus est dicibile. Et ratio huius est, quia idem est ibi quo est et quod est, quantum ex parte rei. Et ideo, sicut quo est communicabile pluribus, quamvis non multiplicabile, ita ipsum quod est. Unde possumus dicere, quod pluralitas personarum medium tenet inter numerum et diversum. Quamvis enim ipsum quod est non numeratur, numeratur tamen ipsum ipse qui est; unde sunt ibi plures qui⁹².

San Buenaventura en esta cuestión sostiene la doctrina comúnmente admitida por todos los doctores, a saber, que en Dios no hay diferencia numérica, si se trata de número entendido en sentido estricto.

Defiende esta doctrina el Doctor Seráfico con dos argumentos: el primero es *a posteriori*, es decir, lo funda en la consideración de aquellos seres que propiamente tienen diferencia numerada. El argumento procede en la siguiente forma:

El número supone agregación de multitud, la agregación de multitud supone unidad limitada; la limitación supone adición; la adición nos lleva a la composición con la materia. Por lo tanto no hay diversidad según número sino en los seres en que hay distinción por adición y composición: pero composición no se puede admitir en Dios, por tanto ni diferencia numérica.

El segundo argumento procede *a priori*: de la consideración de las condiciones intrínsecas de los seres y de una manera especial del ser infinito. Se funda en la distinción que hay que poner en los seres completos, distinción entre *quod est* y *quo est*. *Quo est* significa la naturaleza específica o genérica; *quod est*, el supósito o el individuo; de la naturaleza específica o genérica nace la unidad específica o genérica; del supuesto o individuo, nace la diversidad numérica. Pero Dios no admite multiplicación o distinción del *quo est* y el *quod est*; con todo el *qui est* (la hypóstasis) tiene distinción y número personal⁹³.

⁹² I. Sent. D. XIX, P. II, a. U. Q. 4, Tom. I, p. 363 s.

⁹³ Cfr. I. Sent. D. XIX, P. II, a. U. Q. 4, Tom. I, p. 364 s. Scholion.

Lo único que queremos advertir tocante a este texto es que aquí de ninguna manera la distinción que hay entre el *quo est* y el *quod est* se refiere a la distinción entre esencia y existencia, sino a la distinción que hay en los seres completos entre naturaleza y el supuesto o individuo.

El segundo texto que tenemos que interpretar es de difícil inteligencia: primero lo presentamos íntegro, luégo añadimos algunas indicaciones, y por fin sacamos la conclusión con relación a la distinción entre esencia y existencia.

El texto es la conclusión que nos da el Doctor Seráfico cuando trata de responder a la pregunta: *Utrum nomen essentia in divinis convenienter adhibeatur; insuper, queritur de differentia nominum essentia, subsistentia, substantia, et persona.*

La respuesta es la siguiente:

Respondeo: ad prædicatorum intelligentiam est notandum, quod ista quatuor nomina sive vocabula respondent quatuor vocabulis in græco quæ sunt: usia, usionis, hypostasis et prosopon, ut usia respondeat essentia, usionis substantia, hypostasis substantia et prosopon, personæ. Ratio autem et sufficientissima horum quatuor nominum ab aliquibus accipitur sic: In divinis est accipere communicabile et incommunicabile, et hoc ex veritate et necessitate fidei, quæ dicit Deum trinum et unum.

Et cum debeamus intelligere in Deo, quod vere est, per id quod videmus in his inferioribus, maxime secundum nobiles et primas et præcipuas conditiones, cum in concretione et abstractione, ut dicatur homo et humanitas, sic in divinis intelligimus quamvis non intelligamus nomen deitas, et in concretione per hoc nomen Deus. Et ideo impossumus ei nomen quo significaretur ipsum quo est, et hoc est essentia; et ipsum quod est et hoc est substantia; et ita duo hæc nomina accipiuntur ex parte communi.

Est etiam in divinis accipere, quod est incommunicabile et hoc est quod distinctum, sive quis distinctus. Et hoc quidem contingit dupliciter intelligi sive significari: vel in quantum distinguibile, et hoc per nomen subsistentia sive hypostasis; vel in quantum distinctum et hoc per nomen personæ. Et licet in Deo nihil differant distinguibile et distinctum, quia potentia in eo semper actui est coniuncta, tamen contigit duplici nomine significari.

Unde differunt ista quatuor nomina secundum modum intelligendi, sicut quo est, quod est, qui est, quis est. Et quoniam in Deo idem est et quo est et quod est ex una parte, et distinguibile et distinctum ex alia secundum rem, Sancti accipiunt et substantiam et essentiam pro eadem; similiter et hypostasis nomine utuntur græci pro supposito actu distincto. Unde distinctio per quo est et quod est, et per distinguibile et distinctum in nominibus non fecit diversitatem nisi secundum rationem intelligendi.

Fuerunt etiam alii volentes dicere, quod substantia et essentia accipiuntur ex parte communi, sed differenter, quia illud commune conti-

gu intelligi sub duplice ratione: una est, quod omnia indigent eo, ut sint; alia est quod ipsum non eget aliis. Primo modo dicitur essentia a qua et per quem omnia sunt; secundo modo substantia, quoniam per se stat, omnibus aliis circumscriptis. Subsistentia vero sive hypostasis et persona accipiuntur ex parte incommunicabilis et differunt. Quamvis enim utrumque nomen dicat quod distinctum, sed persona dicit distinctum proprietate nobili.

Fuerunt alii qui voluerunt dicere, quod ista quatuor nomina distinguuntur per communicabile, secundum quod potest unumquodque dupliciter significari: vel in abstractione, vel in concretionem. Nam communicabile potest significari in abstractione et sic dicitur essentia; vel in concretionem ad suppositum et sic dicitur substantia. Similiter incommunicabile potest significari in abstractione et sic dicitur subsistentia sive hypostasis; vel in concretionem et sic dicitur persona. Sed tamen omnes isti modi habent calumniam. Primus quidem, qui sumitur per distinguibile et distinctum, quia græci utuntur vocabulo hypostasis, ubi nos utimur persona, et ita pro supposito distincto. Et Damascenus dicit quod hypostasis est substantia cum proprietatibus; et ita significat actu distinctum. Secundus modus similiter habet calumniam, quia essentia non videtur aliquomodo significari ut in ratione causas respectu aliorum, cum sit nomen absolutissimum. Tertius modus habet calumniam similiter qua substantia significat in abstractione sicut essentia; et præterea dubium est utrum sit intelligere hypostasis, abstractis proprietatibus; et ideo si non est intelligere quomodo contingit singulare?

Et propterea quartus modus dicendi est, quod cum fides dicat, Deum esse trinum et unum, in quantum dicit unum non possumus intelligere unum quin intelligamus quod est et quo est unum; et quo est unum est illud (intelliger) quo est, et quod unum est illud quod est. Primum essentia, secundo substantia. Si intelligimus trinum, necesse est quod intelligamus eum qui distinguitur semper significatus ut distinctus. Et hoc potest esse dupliciter: vel ut distinctus proprietate nobili sive notabili. Primum significatur nomine subsistentiæ, quæ dicitur prima substantia, et convenit non tantum individuo hominis, sed etiam asini. Secundum significatur per hoc nomen personæ. Ideo dicit Boethius, quod Græci utuntur nomine hypostasis pro supposito rationalis naturæ. His visis patent obiecta²⁴.

Notemos ante todo con qué profundidad procede el Doctor Seráfico: no solamente es el místico, sino el gran teólogo y filósofo quien aparece en estas líneas, tanto al exponer las sentencias extrañas como la suya propia.

Sobre la diferencia y suficiencia de los cuatro nombres, a saber: Esencia, subsistencia, sustancia y persona, San Buenaventura nos da tres opiniones que todas proceden o parten del mismo fundamento: la distinción que hay entre comunicable (*commune*) e incommunicable (*proprium*). Las tres opinio-

²⁴ I. Sent. D. xxiii, l. Q. iii, Tom. 1, p. 409 s.

nes rechaza el Santo Doctor: *habent calumniam* nos dice. Contra la primera opinión urge la razón siguiente: que los teólogos con San Juan Damasceno, tienen como sinónimos: *hypóstasis* y *persona*. Contra la segunda opinión objeta que en ella se abusa del nombre de esencia y se refiere solamente a las creaturas, siendo así que es nombre absoluto. Contra la tercera opinión parece que el Doctor Seráfico niega que el nombre de sustancia pueda ser tomada en concreto, a pesar de que en otro sitio claramente enseña lo contrario, cuando afirma que la persona puede ser llamada sustancia. (A. II. Q. II). Por eso quizá contra la tercera razón sólo aduce un argumento fundado en la costumbre de hablar. Luégo expone su doctrina.

También no encontramos en este texto, como todos los que hayan seguido nuestra exposición del pensamiento bonaventuriano se darán cuenta, no encontramos ni una alusión a la distinción real entre esencia y existencia.

El siguiente texto que presentamos para el examen, ya es en parte conocido. Está tomado de la cuestión en que el Doctor Seráfico trata del hilemorfismo en los ángeles.

*Item, habet considerari ut ens in se; et sic quantum ad esse actuale est in ipso compositio entis et esse, quantum ad esse essenziale ex quo est et quod est, quantum ad esse individuale sive personale, sic quod est et quis est*⁹⁵.

Cuál sea el sentido de los términos *quo est* y *quod est*, es lo que nos interesa. ¿Deberá entenderse de la composición real entre esencia y existencia?

Para resolver esta cuestión, nada más a propósito que examinar el sentido en que se ha entendido el texto. Nos dicen los editores de las obras de San Buenaventura:

*Notandum est insuper quod secundum Sanctum Thomam*⁹⁶ *compositio ex substantia et esse, quæ expectat ad esse actuale, eadem est atque ea, quæ a quibusdam dicitur ex quod est et esse, vel ex eo ex quod est et quo est. Attamen S. Bonaventura distinguit inter utramque, et illam secundam refert ad esse essenziale. Scientum est igitur, hanc Bæthii distinctionem*⁹⁷ *in duplici sensu accipi ut testatur Richard. a Med.*⁹⁸ *his verbis: «Quod est ipsius animæ est essentia concreta cum proprietatibus naturalibus et quo est sua essentia, ut per se existens, et suum quo est est suum esse». Quid significant ista secundum primam acceptionem, clarius explicatur a Ioanne a Rupella*⁹⁹: *«Essentia, qua creatura est, non*

⁹⁵ II. Sent. D. III, P. 1, a. 1. Q. 1, Tom. I, p. 91 a. 1.

⁹⁶ S. C. Gent. II, c. 52-53.

⁹⁷ Cf. ad I. Sent. D. VIII, P. II, Q. 2.

⁹⁸ Sent. d. 17 a. Iad. 1.

⁹⁹ I. De Anima, c. 13.

dicit nisi respectu eius quod essenziale est creaturæ; quod est vero, respicit essenziale et accidentale, ut patet in Angelo et anima, quia dicitur de eo quod anima est, quod est rationalis; et hoc est essenziale ei; et quo est iuxta, quod est accidentaliter». Quando Seraphicus in corpore loquitur de distinctione quoad esse essenziale, ita intelligendum videtur¹⁰⁰.

Así pues, según los editores de Quaracchi los dos términos *quod est* y *quo est*, no se refieren a la composición real entre esencia y existencia, sino que el *quo est* se refiere a la esencia con los accidentes.

Nos parece que debemos poner mucha atención al siguiente texto de San Buenaventura.

El Doctor Seráfico está en la cuestión en que se responde a la siguiente pregunta:

Utrum proprietates possint abstrahi a personis divinis.

Su respuesta está concebida así:

Respondeo: Dicendum, quod abstrahi aliquid ab aliquo est dupliciter. Uno modo abstractio est quæ ortum habet a natura rei et sic abstrahitur universale a particulari, et forma a materia, quoniam utrobique est compositio et diversitas. Alio modo est abstractio quæ ortum habet ab intellectu nostro. Intellectus enim noster, cum intelligitur aliquid completum, de necessitate dupliciter, sive sub duplici ratione, scilicet per modum ipsius quod est et ipsius quo. Semper enim cum aliquid intelligit considerat ipsum intelligibile per aliquam rationem, per quam ipsum capit; et ita intellectus noster est resolubilis in intellectum ipsius quod est et ipsius quo, quia compositio erat circa ipsum. Quoniam realis abstractio presupponit compositionem, quæ nullo modo est in Deo, nec quantum ad essentiam, nec quantum ad personam; ideo nullo modo est ibi abstractio a parte rei. Rursus, quoniam Deum intelligimus secundum possibilitatem intellectus nostri, ideo intellectus noster intelligit Deum per modum ipsius quod et ipsius quo; et intellectus noster est resolubilis, et quia resolubilis etiam compositus, quamvis res non sit composita. Quantum ad ipsum potest esse abstractio et separatio, ut intelligat ipsum quod est, quod est non intelligendo. Et quoniam modus significandi consequitur modum intelligendi, ideo contingit significari ipsum quo in abstractione, et hoc ex parte communicabilis, ut cum dicitur deitas; et ex parte incommunicabilis, ut cum dicitur paternitas¹⁰¹.

Notemos que en este texto el *quod est* y el *quo est* son empleados para determinar una distinción de razón solamente; de manera que, la sola afirmación de que se pueda encontrar en la creatura distinción entre el *quod est* y *quo est*, no arguye por sí los términos de la distinción real. La distinción real tiene que ser probada por argumentos distintos que la

¹⁰⁰ Ibid. Schol., p. 93.

¹⁰¹ I. Sent. D. xxvii, P. 1, a. U. Q. 4, Tom. 1, p. 476.

simple afirmación de que en la creatura hay distinción entre *quod est* y *quo est*. Claro está que en San Buenaventura nos hemos ya encontrado con el caso, en que la distinción entre *quod est* y *quo est* significa una distinción real; pero hasta ahora no hemos encontrado que el *quo est* y el *quod est* sirvan en San Buenaventura para indicar una distinción real entre esencia y existencia.

Examinemos la mentalidad del Doctor Seráfico en el siguiente texto; está tomado de la cuestión en que pregunta: *Utrum creatio dicat medium inter creatorem et creaturam*.

Entre las dificultades para su doctrina, presenta la siguiente:

Item, in omnibus creatis entibus «differt quo est et quod est etiam formaliter; ergo differt similiter quo creatur et quod creatur. Sed quod creatur est creatura. Quo creatur formaliter est creatio; ergo differt creatio a creatura, et similiter a Creatore creatio-passio: ergo est inter utrumque¹⁰².

Veamos cómo responde a esta dificultad:

Quod obiicitur, quod differt quod et quo; dicendum, quod illa non est differentia per essentiam, sed quodam modo differt, quodam modo convenit. Vel dicendum quod est simile, quia creatio complectitur totam rei substantiam, quæ constare dicitur ex quo est et quod est¹⁰³.

Tampoco de este texto podemos argüir en favor de la distinción real entre esencia y existencia: por lo menos no se ve cómo se pueda concluir con certeza la distinción real de esencia y existencia; lo único que se supone es que hay distinción real entre *quo est* y *quod est*; pero no se dice que esta haya de ser precisamente de esencia y existencia.

Además de los textos comentados encontramos los siguientes: II Sent. D. xvii, a. 1. Q. 2, Tom. II, p. 414 b.; II Sent. D. III, P. I, Dub. I, Tom. II, p. 110 b.; I Sent. D. xix, P. II, a. U. Q. 4, Tom. I, p. 362, n. 5.

Creemos que no es necesario hacer la exégesis; nosotros los hemos leído y nos hemos confirmado en la idea de que tampoco en estas citas el Doctor Seráfico se refiere a distinción entre esencia y existencia en los seres creados.

Resumiendo, tenemos que San Buenaventura usa en diferentes formas el *quo est* y el *quod est*.

En el primer texto *quo est* significa naturaleza específica o genérica; *quod est* significa supósito o individuo.

¹⁰² II. Sent. D. I, P. I, a. 3. Q. 2, Tom. II, p. 33, n. 3.

¹⁰³ Ibid., p. 35, n. 2.

En el segundo texto *quo est* es lo mismo que esencia, y *quod est* se identifica con sustancia.

En el tercer texto *quo est* significa esencia y *quod est*, esencia más los accidentes.

En el cuarto texto *quo est* y *quod est* sirven para indicar esencia y persona.

En el quinto no se precisa el sentido del *quo est* y del *quod est*.

Antes de seguir adelante es menester que volvamos al texto con el que comenzamos esta investigación y para interpretar al cual, precisamente, hicimos este largo estudio. El texto está citado en la página 204.

Juzgamos que el *quo est* y *quod est* del texto en cuestión, suponen sí una distinción real; pero no se determina qué clase de distinción real sea; ciertamente no aparece por qué tal distinción ha de ser la de esencia y existencia ¹⁰⁴.

Con esto llegamos a la conclusión de que San Buenaventura no defendió la segunda tesis ni la tercera de las 24 tomas fundamentales para el sistema de participación por composición.

Participación

Ya anteriormente hemos expuesto que para explicar la limitación de los seres no es necesario acudir en último término a ninguna composición real, y por lo mismo queda suficientemente declarado que la participación por composición

¹⁰⁴ Por esto nos parece muy puesto en razón lo que ha escrito el doctor J. de Finance: *Saint Bonaventure découvre en tout être créé une composition multiple. En tant que créé, un tel être dépend de son principe: première composition. Du point de vue de la activité, on doit distinguer en lui la substance, la puissance, l'opération. En tant qu'il rentre dans un genre, il est composé d'acte et de puissance selon les métaphysiciens et selon les logiciens, de genre et de différence. En tant qu'existant —secundum esse actuale— il y a en lui composition de être et d'existence: entis et esse selon l'esse essentielle, composition de quo est et de quod est; selon le esse individuelle, sive personale, composition de quod est et de quis est. Ajoutons enfin l'universelle composition de materia et de forma.*

La composition d'essence et d'existence est-elle identique à la composition d'acte et de puissance, affirmée de toute réalité catégoriale? Le docteur scaphique semble au premier abord, concevoir l'esse, come le concevra Saint Thomas: Un acte reçu et limité par un sujet. Mais le contexte montre qu'il s'agit de la contraction de l'essence par le suppot, contraction qui a lieu, selon Bonaventure, per additionem. De toute façon soit quant au sens précis du mot esse, soit quant au degré de la réalité de la distinction, soit surtout quant à son rôle métaphysique la doctrine est beaucoup moins nette que chez Saint Thomas. L'universel hylémorfisme empêche Bonaventure aussi bien qu'Alexandre de donner à la composition d'essence et de existence toute sa portée.

Être et Agir dans la Philosophie de Saint Thomas. Paris, 1945, p. 92.

no es el pensamiento del Doctor Seráfico; pero si esto es verdad, ¿cómo entiende San Buenaventura la participación?

Participar, si nos atenemos a la etimología, es *partem capere*:

*Respondeo: Dicendum, quod ratio Augustini bona est et fundatur supra ipsam nominis expositionem, quia participare est partem capere*¹⁰⁵.

Si de la etimología pasamos a la definición real, tenemos que decir que es tener menos que el todo; es decir, menos en perfección con relación al ser *per essentiam*, que tiene el ser en plenitud.

Et si partem capit, ergo minus est quam totum. (Ibid).

Las creaturas participan de las perfecciones de Dios en mayor o menor grado; ese mayor o menor grado tiene su razón de ser en el más acercarse o alejarse a la fuente de toda perfección; «Así como una estrella se dice mayor que otra porque se acerca más a la perfección de la luz, así más bueno se dice el ser que más se acerca a la perfección de la bondad».

*Unde sicut non dicitur magis luminosum, quia minus habeat de tenebra, sic non dicitur magis bonum, quia minus habeat de malo; sed quæmadmodum una stella dicitur maior altera, quia magis accedit ad perfectionem lucis sic magis bonum dicitur, quia magis accedit ad perfectionem bonitatis*¹⁰⁶.

La graduación en los seres se funda en la mayor o menor semejanza con Dios. Entre Dios y la nada hay una escala de perfecciones; menos perfectos son los seres que se acercan a la nada y más perfectos son los seres que se acercan más a Dios:

*Nam materia non est privatio pura, immo, ratione suæ essentiaæ habet aliquid de pulchritudine et de luce. Unde Augustinus dicit, quod habet modum, speciem et ordinem, quamvis imperfecte. Non oportet autem, quod Deus omnes res producat sibi æqualiter similes, immo secundum gradum. Et ideo ad hoc simillimum; et aliquid prope nihil, et aliquo modo simile, licet non omnino perfecte, quod, quamvis in se minimum habeat de bono tamen optime ordinatum est*¹⁰⁷.

Esta semejanza se realiza por imitación de la absoluta perfección divina:

*Ad illud quod quæritur de asimilatione, dicendum, quod est assimilatio per unius qualitatis participationem, vel imitationem, vel omnimodum indivisionem. Prima est creaturæ ad creaturam, secunda est creaturæ ad Deum; tertia est Dei ad Deum sive unius personæ ad alteram*¹⁰⁸.

¹⁰⁵ I. Sent. D. XXIII. Dub. IV, Tom. I, p. 400.

¹⁰⁶ II. Sent. D. XXXIX, Dub. III, Tom. II, p. 818 a.

¹⁰⁷ II. Sent. D. I, P. I, a. I. Q. I, Tom. II, p. 17 n. 2.

¹⁰⁸ IV. Sent. D. VI, P. I, Q. 2, Tom. IV, p. 140, n. 5.

Por lo tanto participar según San Buenaventura es ser en grado menos perfecto lo que otro ser es en grado más perfecto; los seres inferiores se asemejan, imitan al ser absoluto. Para esta clase de perfección, como se ve, no hace falta que los seres participados sean realmente compuestos; basta que los seres sean menos que el ser del cual traen su origen.

La perfección absoluta y las perfecciones limitadas

Según veíamos antes entre Dios y las creaturas hay una distancia infinita; entre Dios y las creaturas hay diferencia completa; Dios es el *ser per essentiam*, mientras la creatura es *ser per participationem*; Dios acto purísimo:

Item, omne quod mutatur, per prius est in potentia quam in actu, et in tali differt actus a potentia; Deus est actus purus; ergo nullo modo mutatur ¹⁰⁹.

La creatura en cambio tiene su ser compuesto de acto y potencia:

Si ergo dicatur simplicitas per privationem compositionis, sic proprium est solius Dei in ratione substantiæ, quæ non habet compositionem ex possibili et actuali ¹¹⁰.

Dios es infinito:

Ideo dicendum, quod duplex est infinitum: unum quod se habet per oppositionem ad simplex; et tali capitur a finito, quale est infinitum molis; aliud est quod habet infinitum cum simplicitate, ut Deus ¹¹¹.

Las creaturas por el contrario son finitas:

Suppono solum Deum esse virtutis actu infinitæ, et omnia alia habere finitatem ¹¹².

Las creaturas por lo tanto mientras Dios es la plenitud de todo ser, son seres imperfectos, seres en potencia; son seres compuestos, pues todo ser creado consta de acto y potencia, es decir de materia y forma, son seres limitados que admiten más perfección, conforme se asemejen más a Dios.

Se podrá notar que entre las perfecciones de las creaturas y la perfección increada hay semejanza por un lado, pero al mismo tiempo, por otro lado, desemejanza; entre Dios y las creaturas no hay univocidad sino analogía: analogía que no está fundada en la identidad absolutamente real de esencia y existencia en Dios y distinción real en las creaturas, sino

¹⁰⁹ I. Sent. D. VIII, P. I, a. 2. Q. 1, Tom. I, p. 156, n. 3.

¹¹⁰ I. Sent. D. VIII, P. II, a. U. Q. 2, Tom. I, p. 168 b.

¹¹¹ II. Sent. D. II, P. I, a. U. Q. 1, Tom. I, p. 69, n. 3.

¹¹² II. Sent. D. I, P. I, a. I. Q. 2, Tom. II, p. 21, n. 4.

analogía fundada en la semejanza y desemejanza intrínseca de las creaturas con relación a la fuente de todo ser.

Además según ya lo dijimos, en los seres creados, hay esencias más perfectas que otras, hay sustancias mejores que otras por exceso de bondad, por cuanto las esencias son más elevadas; así v. gr., la especie humana es superior a la especie de los asnos:

Respondeo: Dicendum, quod excessus bonitatis substantialis in rebus potest attendi dupliciter: aut quantum ad essentialium nobilitatem et gradus, et sic dicitur quod species hominis est nobilior specie asini; aut quantum ad esse prout concernit additionem sive augmentum, sicut dicitur quod marca auri melior est uncia, non quia nobiliorem formam vel essentialium, sed quia plus habet de auri substantia ac per hoc de bonitate et valore ¹¹³.

Y eso es evidente por cuanto más cerca de Dios está el ser dotado de razón que el irracional; la gradación en los seres, lo dice expresamente el Doctor Seráfico, se mide según la mayor o menor semejanza con Dios:

Item melior est creatura vivens quam non vivens, quia similior est summæ vitæ ¹¹⁴.

De manera que hay gradación en los seres creados; entre las diversas sustancias, unas son más perfectas que otras, porque unas se acercan más a Dios que otras; los seres dotados de vida por ejemplo, son más perfectos, están en gradación superior a los seres que no tienen vida. En los seres hay una jerarquía que comienza en la materia y termina en la fuente de toda perfección.

Hemos considerado la gradación que existe entre las diversas sustancias creadas; en seguida nos vamos a ocupar de los diversos grados de perfección dentro de una misma perfección.

Los diversos grados de una misma perfección

Acabamos de considerar la diversidad de perfecciones en las diversas sustancias; hemos establecido así la jerarquía esencial de los seres, pero sin considerar la gradación dentro de una misma perfección.

Tomemos por ejemplo la vida: la vida ante todo se atribuye a Dios *per essentialium*; los demás seres dotados de vida, son vivientes *per participationem*:

Respondeo: Ratio Hylarii, sicut patet per litteram sequentem, intelligenda est de vivo per essentialium; ubi enim est vivens per essentialium,

¹¹³ I. Sent. D. XLIV, a. 1. Q. 2, Tom. I, p. 782 a.

¹¹⁴ III. Sent. D. IX, a. 1. Q. 2, Tom. III, p. 203, n. 3 ad oppositum

*non fit ex non vivo vivens, sicut fit in vivente per participationem, ubi non generatur vivum ex vivo nisi per non vivum, ut patet, quia homo non generatur ex homo nisi mediante semine*¹¹⁵.

Entre los seres vivientes finitos hay tres clases de vida: la de los vegetales, la de los sensitivos y la de los intelectuales; el Doctor Seráfico está tratando la cuestión *Utrum Angelis diversorum ordinum sint diversarum specierum per naturam*; entre las razones para la afirmativa pone la siguiente:

*Item, hoc videtur a simili: cum sint tria genera viventium, scilicet vegetabilium, sensibilem et intellectualium, in genere eorum quæ vivunt vita vegetabili est ponere diversitatem non solum secundum numerum sed etiam secundum speciem, sicut in plantis; et similiter in genere eorum quæ participant vitam sensibilem, sicut in animalibus: ergo a pari ratione in his quæ participant vitam intellectualem, sicut in Angelicis spiritibus*¹¹⁶.

Hay por lo tanto gradación desde la vida vegetativa hasta la vida intelectual; pero además dentro de una misma clase de vivientes hay también gradación; así dentro de la vida sensitiva, un animal perfecto es superior a otros imperfectos:

*Unde sicut animal perfectum excedit animalia imperfecta in nobilitate vitæ et integritate sensuum; sic Christus in gratiæ plenitudine, excellentiam habet respectu omnium sanctorum*¹¹⁷.

Existe por lo tanto también en la realización de la vida un ascenso desde lo mínimo y próximo a los seres anorgánicos, desde las plantas, pasando por los animales y seres intelectuales creados hasta llegar a la misma fuente de toda vida: Dios.

*Item, esse est actus entis, et vivere viventis; sed nullus actus est qui non sit a Deo immediate: ergo nullum esse et nullum vivere*¹¹⁸.

De aquí se sigue con toda lógica que si se aplica el concepto de vida a Dios y a las creaturas, ha de ser en sentido analógico; pues de muy diversa manera se realiza la vida en Dios y en los seres vivientes creados; en Dios está la vida *per essentiam*, en los demás seres vivientes, *per participationem*; primero se dice la vida de Dios y con dependencia de El la de los demás seres vivientes. Sobre este punto de la analogía no nos alargamos más por ahora; ya volveremos a tratar esta materia tan importante en todo el sistema filosófico.

Con lo expuesto es más que suficiente para darnos cuenta de cómo ha ordenado el mundo el Doctor Seráfico: Dios es el *ser per essentiam*, y los demás lo son por participación;

¹¹⁵ I. Sent. D. IX, Dub. IX, Tom. I, p. 191.

¹¹⁶ II. Sent. D. IX, a. U. Q. 1, Tom. I, p. 242, n. 3 a.

¹¹⁷ III. Sent. D. XIII, Dub. I, Tom. III, p. 291 b.

¹¹⁸ II. Sent. D. XXXVII, a. I. Q. 2, Tom. II, p. 864, n. 2.

entre Dios y la nada están las creaturas jerarquizadas según su mayor o menor perfección. Más cerca de Dios están los seres más perfectos y cercanos a la nada los seres menos perfectos; pero aunque diferentes entre sí los seres creados convienen en que son seres participados, en ser sombras y vestigios del *ser per essentiam*.

Como se ve en esta participación por dependencia total, no juega papel importante la composición real de acto y potencia. Se podría entender perfectamente la participación con seres simples; pero si de hecho se da la composición real de materia y forma (hilemorfismo universal) esta composición será secundaria y tendrá su fundamento en la finitud de las creaturas, finitud cuya última razón está en la dependencia del Ser infinito; este punto con más claridad aparecerá cuando tratemos de los seres posibles.

Lógica en la participación por dependencia total

Como se recordará, en el planteamiento del problema decíamos que teníamos que dejar a salvo dos notas en la predicación de los predicados trascendentales: Universalidad y diversa aplicación a Dios y a los seres contingentes.

En esta parte queremos ver cómo los platónicos resolvieron el problema. Pero antes de entrar de lleno en la lógica de las atribuciones del sistema platónico, examinaremos primero la predicación por esencia y por participación dentro del propio pensamiento bonaventuriano, para luego ocuparnos de la lógica de atribución en los platónicos.

Ante todo tengamos presente que en toda predicación se afirma identidad entre el sujeto y el predicado:

Item, hoc verbum «est» est nota identitatis; sed omnis prædicatio est mediante hoc verbo «est»; ergo omnis prædicatio signum est identitatis ¹¹⁹.

Pero esta identidad es diversa según que el predicado sea absolutamente el sujeto, es decir, sea convertible, o tan sólo de una manera accidental:

Item, quod prædicatur de aliquo, aut est convertibile cum subiecto, aut de ratione subiecti, aut prædicatur per accidens ¹²⁰.

Cuando la primera manera de predicar se refiere a Dios, en oposición a los seres creados, tenemos la predicación *per essentiam*. Entonces conviene el predicado al sujeto absolutamente y de una manera perfecta. Por eso San Buenaven-

¹¹⁹ I. Sent. D. xxxiv. a. U. Q. 2, Tom. I, p. 590, n. 4.

¹²⁰ I. Sent. D. xxx. a. U. Q. 2, Tom. I, p. 523, n. 4 a.

tura nos habla de la manera como se predica la bondad de Dios; afirma que Dios es bueno *per essentialiam* y da la razón: porque bueno *per essentialiam* es el ser que es absolutamente bueno y en este sentido sólo Dios es bueno:

Ad illud ergo quod obiicitur de Boethio, dicendum, quod ipse vocat per essentialiam, illud bonum quod est absolute bonum, NON EX DEPENDENTIA AD ALIUD; hoc autem modo nulla creatura bona est, immo ex comparatione, et ideo participatione ¹²¹.

En oposición a esta manera de predicar *per essentialiam*, está la predicación *per participationem*.

Pero hay que distinguir las siguientes maneras de predicar *per participationem*.

La primera tiene lugar, como lo acabamos de oír cuando el predicado es el sujeto no absolutamente e independientemente de otro ser, sino con dependencia de otro ser; la segunda se verifica, cuando el predicado es un elemento esencial del sujeto, aunque no llegue a la perfecta identidad, pues el sujeto es algo más que el predicado:

Item, hæc est vera: Christus est homo; aut ergo prædicatur accidentale, aut substantiale. Non accidentale, hoc constat, cum vere dicatur de Christo homo, sicut de aliis hominibus... ¹²².

En este texto nos dice San Buenaventura que Cristo es hombre, que el predicado hombre pertenece substancialmente y por participación a Cristo; decimos que el predicado *homo* pertenece a Cristo por participación, porque el Doctor Seráfico ha dicho en otro sitio que el individuo participa de la especie; en el caso presente, *homo* es especie, por lo tanto Cristo participa substancialmente de *homo*, o en otros términos es *homo* por participación substancial ¹²³.

La tercera se realiza cuando el predicado no es un elemento esencial del sujeto ¹²⁴.

En este caso, el predicado no es el sujeto, sino que el predicado está en el sujeto; es el caso de la atribución *in obliquo* de que hablan los lógicos; esta nomenclatura y significación era conocida por el Doctor Seráfico ¹²⁵.

¹²¹ II. Sent. D. I, P. II, Tom. II, p. 51 b.

¹²² III. Sent. D. X, a. 1. Q. 3, Tom. III, p. 230, n. 4 a.

¹²³ Item, quod participat nomen speciei participat nomen generis. IV. Sent. D. IV, a. 1. Q. 1, T. IV, p. 110, n. 3.

¹²⁴ Cfr. Texto citado en la pág. 54.

¹²⁵ El texto a que se refiere es el siguiente:

Respondet: dicendum quod secundum catholicam veritatem absque dubio veritate est concedere, hominem esse Deum, et Deum hominem, pro eo quod due naturæ ibi unitæ sunt in unam personam. Quæ autem in uno supposito uniantur necessario de se invicem prædicantur, si accipiuntur concrete, propter illam

Al enumerar la predicación por participación substancial, se nos ha ocurrido otra manera de atribución *per essentialiam* además de la ya considerada anteriormente y que tiene su aplicación en Dios; es la atribución *per essentialiam* aplicada a las formas concebidas como subsistentes. Este caso también lo tiene presente el Doctor Seráfico cuando nos dice que Dios no puede participar nada por cuanto la forma de la que participaría, la forma *per essentialiam* sería mayor que el mismo Dios:

Aliter potest dici, quod argumentum Augustini bene tenet in formis, quæ natæ sunt aliquid denominare per essentialiam; et in talibus quod est per participationem, reducitur ad illud quod est per essentialiam; et quodcumque sic est, illud quod est ens per essentialiam accedit illud quod habet ens participationem. Si ergo magnitudo est magna per essentialiam, et Deus per participationem, necessario sequitur, quod magnitudo est maior quam Deus... 126.

Por lo tanto en síntesis tendríamos que hay dos maneras de predicar *per essentialiam*, y tres maneras de predicar *per participationem*; para mayor claridad resumamos lo dicho en el siguiente cuadro:

maximam, quæ dicitur quæcumque uni et eidem sunt eadem, inter se sunt eadem», per quam etiam fundari habet virtus syllogismi expositorii, quod probat philosophus in libro Priorum, ea quæ dicuntur de uno et eodem, prædicari de se invicem. Si igitur unus est Christus, qui est Deus et homo, necessario oportet concedere, Deum esse hominem, et hominem esse Deum. Et hoc quidem attestantur Sanctorum auctoritates, et communiter fatentur doctores Theologiæ. De modo tamen prædicandi diversi diversimode sentiunt.

Quidam enim voluerunt, quod hæc prædicatio non sit in recto, sed in obliquo, ut sit sensus: Deus est homo, id est, Deus habet hominem. Et hic modus dicendi relabitur ad tertiam opinionem, quæ dixit hominem prædicari de Deo secundum habitum, quæ etiam superibus improbatæ est. Manifestum est etiam quod illud non est sufficienter dictum, quia si diceretur Deus esse homo, id est habens hominem, eadem ratione diceretur caro, quia habet carnem, et pes quia habet pedem.

Et ideo alii dicere voluerunt, quod talis prædicatio est in recto, veruntamen nec est prædicatio formalis, nec causalis, nec accidentalis; et est sensus: Deus est homo, id est, Deus est ille qui est homo; ille autem qui est homo id est, filius Dei, de Deo prædicatur per prædicationem identitatis. Sed nec adhuc illud plene solvit, quia qualibet implicatio claudit in se prædicationem; et ideo cum dicitur: Deus est ille qui est homo, adhuc contingit quærere de illa implicatione, quæ est ex parte prædicati, ad quam prædicationem habeat reduci; et tunc, vel oportet illud ad infinitum implicando vel oportet recurrere ad aliud modum prædicandi.

Et propterea est tertius modus dicendi, ut cum dicitur, Deus est homo, hic est singularis modus prædicandi. Non enim est talis prædicatio per essentialiam, nec per causam, nec per inherentiam, sicut ostendit ultima ratio, sed est prædicatio per unionem; ideo enim homo prædicatur de Deo, quia unitur ei in personæ unitatem. Et quoniam hæc unio est singularis, non est mirum, si singularem modum exigit prædicandi.

Et hoc patet illud quod ultimo quærebatur; quia talis prædicatio non reducitur ad alios modos prædicandi consuetos, habet tamen in se veritatem, sicut ostendunt rationes ad hanc partem inductæ. III. Sent. D. VII, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 171 ab.

PREDICACION :	} <i>Per essentialiam</i>	—De Dios
		—De las formas subsistentes
}	<i>Per participationem</i>	— <i>Dependentiae</i>
		— <i>Cum predicatum est de ratione subiecti, sed non adaequat totam comprehensionem subiecti</i>
		— <i>Accidentaliter</i>

Si nos fijamos en el cuadro que acabamos de presentar, fácilmente podemos notar que en el caso de la predicación *per essentialiam*, aplicado a Dios y a las formas subsistentes, en el sujeto no hay composición, sino simplicidad; entre el sujeto y el predicado hay identidad absoluta y por lo mismo predicación perfectísima; en el caso de la predicación *per participationem*, hay que distinguir. Cuando se da participación por pura dependencia o mejor dicho cuando el sujeto se dice que participa porque depende de otro ser, el predicado es perfectamente todo el sujeto incluyendo esta relación de dependencia.

Solución al problema del diácono Juan

Decíamos que teníamos que salvar las dos características de los predicados trascendentales: la universalidad y la distinta aplicación a Dios y a las creaturas.

Los platónicos, defensores decididos de la participación por composición, no solucionaron este problema; dejan en pie el problema, pues en dicho sistema no se ve cómo se salve la universalidad de dichos predicados, pues v. gr., no vemos cómo la materia sea buena o verdadera; ella en sí misma no es buena sino la forma, y por lo tanto la materia es buena por la forma; además en dicho sistema había quedado por lo mismo sin solución el problema del uno y del múltiple, pues las formas subsistentes aparecen independientes múltiples; si ellas han explicado el por qué de los diversos seres sensibles se predique una misma perfección, todavía no explican si la multiplicidad de las formas tiene su fundamento en la unidad.

En cambio en el sistema defendido por San Buenaventura, dentro de la participación por dependencia total, el problema planteado por el diácono Juan de la Iglesia romana a Boecio encuentra su satisfactoria solución: los predicados

trascendentales se predicán de Dios de distinta manera que de las creaturas: de Dios *per essentiam* y de las creaturas, *per participationem*. Además, todos los seres son buenos, unos, verdaderos en sí mismos y por sí mismos, no por una forma. La misma materia prima tiene su entidad y bondad por sí misma.

San Buenaventura ha solucionado así el problema propuesto: entre la predicación *per essentiam* y la predicación *per participationem*, entendida solamente en sentido platónico de composición, ha puesto una predicación que no exige una composición real: una predicación que en el caso de los predicados trascendentales la podemos llamar predicación por participación esencial. Esta participación se puede realizar en seres simples.

En síntesis podemos decir refiriéndonos al caso de la bondad, que todas las creaturas son buenas en lo que son pero lo son al mismo tiempo por participación, porque todo cuanto en sí contienen lo han recibido de Dios. De manera que la dependencia total de las creaturas de Dios es la clave para la solución del problema que nos habíamos propuesto estudiar en San Buenaventura. Luego veremos cómo en este sistema de participación se soluciona también el problema del uno y el múltiple.

Analogía

Para penetrar más profundamente en la lógica de las atribuciones, es indispensable el que dediquemos por lo menos unas líneas al problema difícil de la analogía.

Tanto en el sistema de participación por composición como en el sistema de participación por dependencia total, la analogía desempeña papel importante.

En el sistema de participación por composición, se dará importancia capital a la analogía de proporcionalidad¹²⁷. En cambio en el otro sistema de participación, se fija la atención sobre todo en la analogía de atribución intrínseca¹²⁸.

División de los términos

Término común es el que se predica de muchos seres, los cuales designamos con el nombre de inferiores. Hay tres clases de términos comunes: unívocos, equívocos y análogos.

¹²⁷ Cfr. Dezza, *Metaph. Gener.*, p. 45.

¹²⁸ Cfr. José Hellín: *Analogía del ser en Suárez*; en toda la obra insiste el autor en la analogía de atribución intrínseca.

Término unívoco

Término unívoco o verdaderamente común es aquel que se predica de varios seres según el mismo nombre y según la misma razón:

Item, omne quod secundum idem nomen et secundum eandem rationem dicitur de pluribus, est vere commune ad illa ¹²⁹.

Término equívoco

Término equívoco es el término común que se predica de varios según el mismo nombre solamente. De allí que los seres equívocos sólo convengan en el nombre:

Respondeo: Dicendum, quod est divisio unius secundum nomen tantum; et sic est divisio æquivoci.

Término análogo

Es el que se predica de varios seres en los que se encuentra una habitud de semejanza:

Respondeo: Dicendum, quod nomen personæ sicut visum est prius, non dicit nisi communitatis habitudinis, super quam fundatur communitas rationis. Quoniam ergo consimilis habitudo reperitur in personis creatis, hic est quod nomen persona non dicitur æquivoce, sed analogice ¹³⁰.

Si queremos profundizar en estos diversos términos comunes, el Doctor Seráfico nos presenta el siguiente texto:

Respondeo: Dicendum, quod est divisio unius communis, secundum nomen tantum; et sic est divisio æquivoci; et alia divisio communis secundum nomen et rem; et hæc est divisio univoci; et etiam tertio medio modo; et ista est analogi, ubi non est communistas secundum unitatem naturæ sed secundum similitudinem proportionis ¹³¹.

Detengámonos en cada uno de estos términos; así llegaremos a comprender mejor la analogía dentro del sistema de participación por dependencia total.

Unívoco

Según hemos notado, el término unívoco se predica de varios, y en esto conviene con los demás términos comunes; la nota diferencial y característica del unívoco está en que se predica según la misma razón. Por lo tanto todos los seres unívocos convienen en la misma razón formal, verifican uniformemente la razón formal del concepto universal.

Item, quæ univocantur in aliquo æqualiter sunt in illo; sed nihil participat æqualiter creatura cum Deo: ergo hoc ipsum quod est persona, non dicitur univoce de Deo et creatura ¹³².

¹²⁹ I. Sent. D. xxv, a. 2. Q. 1, Tom. 1, p. 442, n. 2 a.

¹³⁰ I. Sent. D. xxv, a. 2. Q. 2, Tom. 1, p. 444 b.

¹³¹ I. Sent. D. 1, Dub. v, Tom. 1, p. 43.

¹³² I. Sent. D. xxv, a. 2. Q. 2, Tom. 1, p. 444, n. 3 f.

El unívoco admite multiplicación numérica en la misma naturaleza; así, por ejemplo son posibles y hay varios hombres y varios animales dentro de una misma especie.

*Sed attendendum est quod modus dicendi est triplex, scilicet æquivocus, univocus et analogus. Cum est modus dicendi æquivocus ibi est geminatio circa dici et non circa esse. Unde homo pictus et homo verus dupliciter dicitur homo sed non est duplex homo vel duo homines. Cum est modus dicendi univocus, est geminatio circa esse et non circa dici. Unde homo verus in Socrate et in Platone numeratur, quia sunt duo homines, sed non multipliciter dicitur. Ubi est modus dicendi analogus, quia partem de natura univoci, partem de natura æquivoci, ibi est numeratio et in essendo et in dicendo*¹³³.

El término unívoco está fundado en la semejanza de los seres univocados:

*Similiter non est vera univocatio, nisi quando aliqua in una forma communi realiter assimilantur, quæ ipsis essentialiter prædicatur*¹³⁴.

Ya se deja entender por lo dicho anteriormente que esta semejanza ha de ser perfecta, pues de lo contrario el término unívoco no se predicaría según la misma razón.

La univocación se da según el proceso de género y especie; tiene su aplicación por lo tanto en todos los géneros y especies del árbol de Porfirio. El Doctor considera este aspecto interesante en el siguiente texto:

*Secunda divisio est in universale et particulare; et circa hoc est magnus error. Aliqui dicunt quod universale nihil est nisi in anima; Plato possuit quod esset solum in Deo, alii quod solum in anima. Isti nimis abstrahunt. Dico ergo quod est universale unum ad multa unum in multis, unum præter multa. Unum ad multa est in potentia materiæ, quod non est completum; unum in multis, ut natura communis in suis particularibus; et unum præter multa in anima. Unum autem ad multa et unum in multis et unum præter multa in arte æterna sunt; per illam enim artem et rationem consistit in re. Planum est enim, quod duo homines assimilantur et non homo et asinus; ergo necesse est ut illa similitudo fundetur et stabilietur in aliqua forma stabili, non quæ est in altero quia esta particularis: ergo in aliqua universali. Ratio autem universalis non est tota in anima, sed secundum processum generis ad speciem in re, ut, communicamus primo in substantia ut in generalissimo deinde in aliis usque ad formam hominis ultimum*¹³⁵.

Por lo tanto juzgamos que según el Doctor Seráfico el término unívoco está fundado en la semejanza perfecta de los univocados y en esto vemos la nota distintiva para distinguirlo de los otros términos comunes.

¹³³ I. Sent. D. XIV. a. 1. Q. 2, Tom. I. p. 247 a.

¹³⁴ II. Sent. D. XVIII. a. 1. Q. 3, Tom. II, p. 441 b.

¹³⁵ In Hex. Coll. IV, Tom. V, p. 350, n. 9.

Equívoco

El término equívoco es común según el nombre solamente como ya lo oímos al Doctor Seráfico; los seres de los que se predica el término equívoco convienen solamente en el nombre y por lo mismo se les aplica este nombre según distinta significación:

Et iterum videtur, quod nec æquivoce, quia ubi est æquivocatio ibi est diversitas significationis ¹³⁶.

El equívoco como ya lo vimos se multiplica en cuanto a la significación pero no en cuanto al ser. Cuando se da cierta conformación, cierta semejanza en los seres, no se da equivocación:

Respondeo: dicendum, quod nos et Christus dicimur filii Dei, nec omnino æquivoce, nec omnino univoce, quia una est filiatio temporalis et gratuita, alia naturalis et æterna; non æquivoce quia mediante illa filiatione et conformatione, illam efficitur adoptivi ¹³⁷.

Y porque no presentan ninguna semejanza los seres equívocos no se unen en un nombre unívoco o análogo:

Concedo ergo quod ibi est multiplicitas quædam, quanvis non sit multiplicitas simpliciter, sicut æquivocationis proprie dictæ; et concedendæ sunt rationes ad hoc, quia non concludunt quod sit æquivocatio vera. Tamen illud verbum Philosophi intelligitur, quando nomen habet diversa opposita, quæ non uniuntur in aliquo, nec univoce, nec analogice, quod sit illi termino oppositum, sed primo et per se opponuntur. Non autem sic est in proposito quia principium non dicitur primo ad Filium vel ad creaturam, sed ad hoc quod est productum sive principiatum; quod quidem dicitur de Filio et de creatura, quamvis non univoce sed analogice ¹³⁸.

Finalmente el término equívoco no allmite comparación según más o menos:

Ad illud quod quæritur, utrum dicatur libertas æquivoce, vel univoce; dicendum, quod nec sic, nec secundum quamdam analogiam quæ propter convenientiam cum univoco respicit comparisonem secundum magis et minus; propter convenientiam cum æquivoco respicit quamdam distinctionem multiplicitatatis; analogum enim medium tenet inter univocum et æquivocum ¹³⁹.

Análogo

Ante todo tengamos en cuenta que el término análogo es intermedio, como ya lo sabemos, entre el unívoco y el equívoco; por lo mismo el término análogo ha de participar tanto del unívoco como del equívoco; por lo tanto no puede decir perfecta semejanza, pues en tal caso sería equívoco; ni puede

¹³⁶ I. Sent. D. XXIX, a. I. Q. 2, Tom. I, p. 510, n. 4.

¹³⁷ III. Sent. D. XI, Tom. III, p. 240, dub. v.

¹³⁸ I. Sent. D. XXIX, a. I. Q. 2, Tom. I, p. 511 b.

¹³⁹ II. Sent. D. XXV, Dub. III, Tom. II, p. 626.

negar toda semejanza, pues entonces sería equívoco; debe por lo mismo decir algo intermedio: el término análogo dirá por lo tanto semejanza con desemejanza, es decir dirá semejanza imperfecta.

En este punto el Doctor Seráfico no es menos explícito: así nos dice que la semejanza funda la analogía, semejanza que no es de igualdad:

Ad illud quod obiicitur quod est habitudo consimilis; dicendum, quod non est similitudo æqualitatis, et propterea talis similitudo, non facit univocationem sed analogiam tantum ¹⁴⁰.

Por participar el término análogo tanto del unívoco como del equívoco, se comprende perfectamente que tenga multiplicidad en cuanto a los seres analogados y en cuanto al mismo predicar:

Ita quod non faciat omnino diversam significationem, sed ad illam ordinatus, facit analogiam in termino et numerum secundum dici et etiam numerum secundum esse ¹⁴¹.

En el término unívoco veíamos que la multiplicidad no se daba sino en los seres univocados, no en la misma razón unívoca; en el término equívoco según lo hemos también encontrado en las obras del Doctor Seráfico, no se da multiplicación en el ser sino solamente en los significados; al tratar del término análogo intermedio entre los dos, vemos que la multiplicación se da tanto en el significado, como en los mismos seres.

Con lo que hemos expuesto del pensamiento del Doctor Seráfico ya podemos distinguir el término análogo del unívoco y del equívoco; en síntesis tendríamos lo siguiente: El término unívoco, supone en los individuos de los que se predica, semejanza perfecta; el término equívoco no supone en los univocados ninguna semejanza; sólo convienen en el nombre. El término análogo supone en los analogados semejanza con desemejanza: semejanza imperfecta.

Ahora profundicemos en la analogía y veamos cómo la entiende San Buenaventura. ¿Defenderá la analogía de proporcionalidad o la analogía de atribución?

Antes de empezar la exposición del pensamiento bonaventuriano, creemos muy conveniente tener en cuenta que nuestra inquisición no puede fundamentarse en el sonido de las palabras, sino en el significado de esos vocablos, estudiados dentro del contexto y dentro de la mentalidad del autor que comentamos.

¹⁴⁰ I. Sent. D. xxv, a. 1. Q. 2. Tom. 1, p. 445, n. 2.

¹⁴¹ I. Sent. D. xiv, a. 1. Q. 2. Tom. 1, p. 248, n. 4.

Hacemos esta advertencia porque quizá alguno de nuestros lectores al encontrarse con la palabra «proporción» aplicada a la analogía en los textos que vamos a presentar, vaya a creer inmediatamente que San Buenaventura admitió la analogía de proporcionalidad como la principal.

El punto que tenemos que examinar es el siguiente: cómo San Buenaventura entiende la analogía aplicada al Ser infinito y a los seres limitados.

De especial interés para la siguiente inquisición es la cuestión en que el Doctor Seráfico trata de responder a la pregunta *Utrum nomen personæ, dictum de creatis et increatis personis sit commune univocum*.

Ante todo da las razones que pueden ocurrir en favor de la predicación unívoca:

1. Porque es la misma razón y el mismo nombre de persona que se predica de las personas creadas y de las personas divinas:

Quia eadem est ratio et idem nomen personæ, secundum quod dicitur de his et de illis ¹⁴².

2. Porque la comunidad de persona es comunidad de semejanza; ahora bien, la semejanza que se encuentra en Dios, se encuentra también en las creaturas, porque así como el Padre es supósito de la divina naturaleza, así Pedro lo es de la humana:

Item, hoc videtur, quia personæ communitas est communitas consimilis habitudinis; sed consimilis habitudo, quæ reperitur in Deo, reperitur et in creatura, quia sicut Pater est suppositum divinæ naturæ, ita Petrus humanæ: ergo etc. ¹⁴³.

3. La personalidad consiste en la incomunicabilidad; ahora bien, la incomunicabilidad es común a las divinas personas y a las creadas; por lo tanto, etc.:

Item, complementum rationis personæ consistit in incomunicabilitate; sed incommunicabilitas communis et in personis divinis et creatis: ergo etc. ¹⁴⁴.

A continuación pone los argumentos para negar la univocidad:

1. Dios y la creatura distan completamente; por lo tanto nada tienen común y por lo tanto nada unívoco.

¹⁴² I. Sent. D. xxv, a. 2. Q. 2, Tom. I, p. 444, n. 1 ad opp.

¹⁴³ Ibid. n. 2 ad opp.

¹⁴⁴ Ibid. n. 3 ad opp.

Deus et creatura summe distant: ergo nihil habent commune, ergo nihil univocum ¹⁴⁵.

2. La persona es una substancia: por lo tanto los seres que convienen unívocamente en la persona convienen unívocamente en la substancia. Pero el Creador y la creatura no convienen unívocamente en la substancia porque entonces estaría en un género: por lo tanto ni en la persona.

Item, persona est substantia: ergo quæ univocantur in persona ¹⁴⁶.

3. Además los seres que convienen unívocamente en algo, están igualmente en él; ahora bien, nada participa igualmente la creatura con Dios: por lo tanto tampoco se predica unívocamente la persona de Dios y de las creaturas.

Item, quæ univocantur in aliquo, æqualiter sunt in illo; sed nihil participat æqualiter creatura cum Deo: ergo hoc ipsum quod est persona, non dicitur univoce de Deo et creatura ¹⁴⁷.

Luégo incidentalmente se propone el Doctor Seráfico la cuestión que por el momento más nos interesa: ¿de quién se predica primariamente el nombre de persona, de Dios o de las creaturas? Usa los siguientes términos:

Por lo tanto se pregunta de quién primariamente se predica el nombre de persona; parece dice, que primariamente se predique de las creaturas; pues de ellas se ha trasladado el nombre a las personas divinas. Pero en contra de esto está, el que la naturaleza intelectual y substancias y la distinción, primariamente está en Dios y no en las creaturas:

Quæritur ergo, de quo prius dicatur persona; et videtur quod per prius dicatur de creaturis, quia inde translatum est ad divina. Contra, natura intellectualis et substantia et distinctio per prius est in Deo quam in creaturis; et non sunt plura de ratione personæ, ergo, etc. ¹⁴⁸.

Con estas palabras el Doctor Seráfico sintetiza su pensamiento:

Respondeo: Dicendum, quod hoc nomen persona, sicut visum est prius non dicit communitatem habitudinis, super quam fundatur communitas rationis. Quoniam ergo consimilis habitudo reperitur in personis creatis et increatis, hinc est, quod hoc nomen persona non dicitur æquivoce sed analogice ¹⁴⁹.

Nos dice el Doctor Seráfico que el nombre de persona, puesto que hay semejanza entre las personas creadas e in-

¹⁴⁵ Ibid. n. 1 f.

¹⁴⁶ Ibid. n. 2 f.

¹⁴⁷ Ibid. n. 3 f.

¹⁴⁸ Ibid. n. 4 f.

¹⁴⁹ Ibid. p. 444 b.

creadas, no se puede predicar equívocamente sino analógicamente.

Notemos una vez más cómo San Buenaventura funda la analogía en la semejanza de los analogados.

A continuación distingue perfectamente las dos clases de semejanza: la una perfecta, funda la univocidad o analogía *secundum æqualitatem*, como lo afirma el mismo San Buenaventura: se verifica cuando la semejanza tiene lugar en diversos seres que pertenecen al mismo género. Así, a Pedro y a Pablo les conviene igualmente, unívocamente la razón de individuo; la segunda tiene lugar entre seres que no pertenecen al mismo género, pero que tienen algo común, como por ejemplo entre Pedro y su blancura, convienen en la razón de individuo. La misma noción de individuo se les aplica aunque entre ellos haya orden de prioridad y posteridad. Luégo dice inmediatamente, que cuando persona se predica de las creaturas y de Dios, se predica por comparación de naturalezas diversas, y por lo mismo con orden de prioridad y posteridad.

Sed attendendum est, quod communitas habitudinis potest esse per respectum ad res eiusdem generis; et tunc est univocatio et analogia secundum æqualitatem, ut Petrus est individuum et Paulus, et æqualiter eis convenit ratio individui. Potest enim esse per comparisonem ad res diversorum generum, ut Petrus et albedo Petri in hoc, quod est esse individuum, uniuntur; et per prius convenit ratio individui Petro quam eius albedini. Sic quod hoc nomen persona, dictum de personis divinis quia dicitur secundum comparisonem rerum eiusdem naturæ, ideo analogice et æqualiter; et ideo quodam modo univoce, similiter cum dicitur de personis creatis. Cum autem dicitur de personis creatis et increatis, dicitur per comparisonem rerum diversarum naturarum, et ideo per prius et posterius. Et sic persona prius dicitur de personis creatis secundum nomen, sed secundum rem nominis per prius dicitur de personis increatis. (Ibid).

¿Tienen razón los sabios editores de las obras de San Buenaventura, al hacernos notar que esta cuestión no podría llevarnos a concluir que se da univocidad entre las personas divinas y creadas?

Ex solutione præcedentis quæstionis quis posset nomen personæ esse commune univocum divinis et creatis personis, cum communitas similis habitudinis, quæ inter divinas personas statuendas esse videatur? ¹⁵⁰.

Creemos que el temor de los editores de Quaracchi no es nada fundado, ya que el mismo Doctor Seráfico hace completa discriminación entre los casos que considera:

¹⁵⁰ Ibid. Schol.

El primer caso se refiere al nombre de persona aplicado a las personas divinas, y entonces defiende la univocidad.

El segundo caso aplica el nombre de persona a las personas creadas y entonces defiende la univocidad del nombre.

En el tercer caso el Doctor Seráfico considera el nombre de persona aplicado a las diversas personas divinas y a las personas creadas y entonces se da analogía en la predicación; con todo para que aparezca con mayor claridad el pensamiento de San Buenaventura, bueno será el que consideremos la manera cómo responde a las dificultades que él mismo se había objetado.

Se había objetado según ya lo anotamos, que la misma razón y el mismo nombre de persona se predica de las personas divinas y de las personas creadas.

A esta dificultad responde el Doctor Seráfico, diciendo que no es la misma razón sino analógicamente, y señala la causa: porque más noble es la naturaleza intelectual, la hipóstasis y la distinción y la propiedad en Dios que en las creaturas:

Quod ergo obüicitur, quod eadem est ratio etc., dicendum, quod non est eadem ratio nisi secundum analogiam; quia longe nobilius et aliter est natura intellectualis et hypostasis et distinctio et proprietas in Deo quam in creaturis ¹⁵¹.

A la segunda objeción basada en la comunidad de semejanza responde así: no hay semejanza de igualdad y por lo tanto dicha semejanza no funda univocidad sino solamente analogía;

Ad illud quod obüicitur quod non est habitudo consimilis: dicendum quod non est similitudo æqualitatis, et propterea talis similitudo non facit univocationem sed analogiam tantum ¹⁵².

En la tercera respuesta a la tercera objeción también dice que la incomunicabilidad no se predica de Dios y de las creaturas unívocamente sino analógicamente:

Ad illud quod obüicitur de incommunicabilitate, dicendum, quod non est pura privatio, immo, importat distinctionem; et cum alia ratio distinguendi, distans multum ab ista, sit a Deo, et hoc non tantum secundum rem, immo etiam secundum rationem rectam, intellectus non attribuit Deo modum distinguendi, qui competit compositis. Ideo nec ratione univocum est, sed solum analogum ¹⁵³.

Notemos nuevamente cómo San Buenaventura insiste sobre todo, en la respuesta a la segunda objeción en la semejan-

¹⁵¹ Ibid. p. 445 n. 1.

¹⁵² Ibid. n. 2.

¹⁵³ Ibid. n. 3.

za que funda la univocidad, dejándonos entender otra semejanza que funda a la analogía.

Creemos que con lo dicho tenemos ya el pensamiento de San Buenaventura sobre la analogía en general; lo que hasta el presente de esta investigación podemos deducir en síntesis es que la analogía la funda San Buenaventura en una semejanza imperfecta; pero con esto no queda resuelto todavía el problema que nos hemos propuesto esclarecer en el Doctor Seráfico: cuál es la analogía que sostiene como fundamental.

Para resolver este arduo problema que todavía inquieta a los pensadores, tomemos el caso típico que todos los autores consideran: el ser predicado de Dios y de las creaturas.

El término *ens* ante todo es un término común, un concepto común, que se predica de Dios y de las creaturas; Dios es el primero de todos los seres.

*Deus est primum in genere entium*¹⁵⁴.

Dios, como varias veces lo hemos visto y encontrado en las obras de San Buenaventura, es el ser *per essentiam* y las creaturas lo son por participación; por lo tanto el concepto *ens* conviene primariamente a Dios y secundariamente a los demás; a Dios primariamente por ser la causa de todos los seres, y a las creaturas secundariamente por ser participaciones de Dios; pero además esta predicación es intrínseca a Dios y a las creaturas: son seres, se oponen a la nada; Dios es ser sin dependencia, en cambio las creaturas son seres dependientes de Dios; sobre este punto tenemos claro el pensamiento del Doctor Seráfico: el texto habla directamente del *verum* pero como *ens et verum convertuntur* nos sirve para el caso que estamos considerando:

*Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis; quod si cessaret influere, cætera desinerent esse vera, ergo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem*¹⁵⁵.

También sabemos que todo ente es bueno; por esto aducimos el siguiente texto en que con claridad se expresa la analogía de atribución:

*Ad illud ergo quod obiicitur de Bæthio, dicendum, quod ipsum vocat bonum per essentiam illud bonum quod est absolute bonum, non ex dependentia ad aliud. Hoc autem modo nulla creatura bona est*¹⁵⁶.

De manera que el ser la verdad, la unidad, se predicau de

¹⁵⁴ I. Sent. D. viii, P. ii, a. U. Q. v, Tom. i, p. 165, n. 1 a.

¹⁵⁵ I. Sent. D. viii, P. i, a. 1. Q. i, Tom. i, p. 151, n. 4-7.

¹⁵⁶ II. Sent. D. i, P. ii, Dub. ii, Tom. ii, p. 52.

Dios y de las creaturas analógicamente, con analogía de atribución intrínseca, por cuanto Dios y las creaturas son seres, son buenos, son verdaderos; pero Dios lo es sin depender absolutamente de nadie, y las creaturas lo son dependiendo de Dios; sobre este punto no puede haber la menor duda en la filosofía del Doctor Seráfico; pero con todo no nos hemos metido de lleno en el problema; el punto que más nos interesa es ver si esta analogía de atribución intrínseca es la primaria y fundamental en San Buenaventura; pues no basta haber encontrado en las obras del Doctor Seráfico la analogía de atribución para luego, sin más examen concluir que esta analogía es la principal en su sistema filosófico; por eso avanzamos ya al centro del problema.

La analogía de atribución intrínseca ¿es la fundamental en la filosofía bonaventuriana?

En esta parte seguiremos nuestro método en la exposición del pensamiento bonaventuriano, es decir, procuraremos estudiar los mismos textos del Doctor Seráfico.

Al responder a la pregunta: *Utrum Deo sit fruendum*, cuando resuelve la primera dificultad que él mismo se ha presentado, expone tres clases de analogía; en la primera con toda claridad encontramos la analogía de proporcionalidad:

*Ad illud ergo quod ibiicitur, quod delectatio est coniunctio convenientis etc*¹⁵⁷; *dicendum quod, est convenientia per unius naturæ participationem vel comparisonem communem. Prima convenientia facit communitatem univocationis, secunda communitatem analogiæ sive proportionis. Et hæc est secundum triplicem differentiam: aut secundum similem comparisonem duorum ad duo, ut sicut homo ad animal, ita albedo se habet ad colorem*¹⁵⁸.

La semejanza propia de toda analogía se da en este caso según una comparación de dos con dos; el ejemplo que usa San Buenaventura ayuda a comprender esta analogía: nos dice que así como el hombre es al animal, así es la blancura al color.

$$\frac{\text{Homo}}{\text{Animal}} = \frac{\text{Albedo}}{\text{Color}}$$

Así como el hombre es a su término común en el que

¹⁵⁷ Cfr. I. Sent. D. 1, a. III, Q. U., Tom. 1, p. 38 a., n. 1 (contra).

¹⁵⁸ I. Sent. D. 1, a. 3, Q. 1, Tom 1, p. 38 b., n. 1.

convienen todos los hombres, así la blancura es a su término común en el que convienen todos los colores :

$$\frac{\text{Hombre}}{\text{término común}} = \frac{\text{Blancura}}{\text{término común}}$$

En la segunda analogía establece con no menor claridad la analogía de atribución extrínseca; el ejemplo como en el caso anterior ayuda a entender: el animal y el alimento convienen en la sanidad, y por esto sano se puede predicar tanto del animal como del alimento; pero ya se ve que primariamente se predica del animal y secundariamente del alimento, hay por lo tanto en este caso prioridad y posterioridad en la predicación y decimos que hay sólo analogía de atribución extrínseca, pues la sanidad sólo se da propiamente en el animal, en el alimento sólo por relación a la sanidad del animal, en cuanto ayuda a conservar la salud del animal:

Aut secundum dissimilem comparationem duorum ad unum, ut animalis et cibi ad sanitatem. (Ibid).

Notemos aunque no sea sino de paso que también en este caso se puede dar analogía de proporcionalidad; así por ejemplo usando del mismo caso considerado por el Doctor Seráfico podemos establecer la siguiente proporción:

$$\frac{\text{Animal}}{\text{Sanus}} = \frac{\text{Cibus}}{\text{Sanus}}$$

La tercera analogía considerada por el Doctor Seráfico es la atribución intrínseca, que se da según la semejanza *ad invicem*. Interviene esta analogía cuando los dos seres son semejantes o mejor dicho, cuando el uno no es sino imitación o semejanza del otro. El ejemplo también es feliz y por lo mismo nos sirve para aclarar el concepto de esta analogía: el alma y Dios son análogos, pues el alma no es sino imitación de Dios; ahora bien esta analogía que media entre Dios y el alma humana es intrínseca, (por cuanto esta analogía aquí considerada) pues Dios y el alma humana convienen en algo que verdaderamente se encuentra en Dios y en el alma humana y es de atribución intrínseca por cuanto esta analogía aquí considerada, en un término pone suficiencia, digamos prioridad y en el otro indigencia, posterioridad; la semejanza y limitación no se puede conseguir sin el ejemplar.

Vel secundum comparationem duorum ad invicem, ut puta, cum unum est imitatio vel similitudo alterius. Similitudo enim non convenit

cum consimili in tertio, sed se ipsa. Hæc convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam, quia unum factum est propter alterum, unde ordinatur ad alterum. (Ibid).

Notemos que en el ejemplo de Dios y el alma humana la semejanza es el fundamento para que las perfecciones que predicamos del alma las prediquemos también de Dios; el alma humana será por participación lo que Dios es por esencia. También en este caso podemos formular una analogía de proporcionalidad en los siguientes términos:

$$\frac{\text{Dios}}{\text{Ser}} = \frac{\text{Alma}}{\text{Ser}}$$

Para el Doctor Seráfico el orden de prioridad y posterioridad es fundamental para la analogía; no se detiene a probar sino que lo da por supuesto:

Item, quod non dicatur analogice, videtur: quia ubi est analogia ibi est prius et posterius, sed in divinis non est prius et posterius, ergo nec analogia ¹⁵⁹.

Para mayor abundamiento veamos, cómo al tratar de la importante cuestión de si Dios está en algún género, expone su pensamiento con claridad meridiana:

Item, quod habet superius univocum et essentielle habet esse in genere determinato; sed Deus habet superius se, ut substantiam, quæ dicitur de Deo et creaturis et essentialiter et univoce, quia secundum istam rationem quæ est res per se existens, ergo, etc. ¹⁶⁰.

A esta dificultad responde en los siguientes términos:

Ad illud quod obicitur, quod Deus habet superius univocum: dicendum, quod Deus non est superius, quia non est simplicius; nec univocum quia illa ratio non convenit uniformiter creaturæ et Creatori. Deus enim est ens per se, quia nullo egens: creatura est ens per se quia non est in alio ut in subiecto, eget tamen alio ad sui conservationem ¹⁶¹.

Nos dice que la razón de substancia no se atribuye a Dios y a las creaturas unívocamente, porque no les conviene uniformemente; pues Dios es ser *per se* que no necesita de nadie; la creatura en cambio es también ser *per se* porque no está en otro ser como sujeto de inhesión, pero necesita de otro ser para permanecer en su existencia. En este pasaje nuevamente encontramos la analogía de atribución intrínseca; de Dios se predica primariamente y con propiedad el concepto de substancia; primariamente porque no necesita de nadie

¹⁵⁹ I. Sent. D. XXIX, a. 1. Q. 2, Tom. 1, p. 510, n. 4.

¹⁶⁰ I. Sent. D. VIII, P. 2. a. U. Q. 4, Tom. 1, p. 173, n. 2 opp.

¹⁶¹ Ibid. p. 173 ss., n. 2.

para su existencia; de la creatura se predica el mismo concepto pero secundariamente, pues la creatura necesita para su permanencia en el ser de otro ser, de Dios. Dios es substancialmente independiente, la creatura es substancialmente dependiente; es ser *ab alio*, Dios es ser *a se*; así, notémoslo de paso, volvemos a encontrarnos con la nota característica del sistema bonaventuriano: la independéncia de Dios y la dependéncia de las creaturas.

Es evidente que el Doctor Seráfico no excluye la analogía de proporcionalidad; sin forzar su pensamiento podemos establecer la siguiente proporción:

$$\frac{\text{Dios}}{\text{Substancia}} = \frac{\text{Creatura}}{\text{Substancia}}$$

Quizá se va alargando esta parte más de lo que esperaríamos; pero es necesario que profundicemos todavía antes de sacar la consecuencia importante para el sistema de San Buenaventura. Presentamos a continuación el texto del Doctor Seráfico, en que quizá con alguna razón se pudiera ver excluida la analogía de atribución intrínseca:

Respondeo: Dicendum, quod aliquid conformari aliquid contingit dupliciter, aut quantum ad similitudinem aut quantum ad habitudinem. Quantum ad similitudinem contingit tripliciter: aut quando aliqua duo participant tertium, in quo assimilantur, ut cygnus et nix in albedine; aut cum aliqua duo sic se habent, quod unum est similitudo alterius, ut quando aliquid participat similitudinem, ut speculus vel oculus assimilatur vel conformatur corpori obiecto. Primo modo non est possibile, aliquam creaturam Deo conformari. Secundo modo aliqua Deo conformatur, ut gratia quæ dicitur similitudo Dei, vel gloria quæ est Deiformitas. Tertio modo assimilatur et conformatur anima quæ habet gratiam et gloriam.

Alio modo contingit conformari aliquid alicui secundum consimilem habitudinem sive comparisonem, quæ potest dici proportio, cum est rerum eiusdem generis, et proportionalitas, cum et rerum diversarum generum sive non communicantium, ut fiat vis in verbo. Large tamen loquendo utraque potest dici proportio et hæc nihil ponit commune, quia est per comparisonem duorum ad duo, et potest esse, et est inter summe distantia. Et secundum hanc potest voluntas nostra conformari divinæ, videlicet per similiem habitudinem ad actum, ut, sicut Deus, quod vult, vult liberaliter et caritative, ita et homo; et per similem comparisonem ad obiectum ut quod vult Deus, velit homo; et eodem fine quo vult Deus, velit homo. Hoc totum possibile est esse et totum possibile est non esse; et Deo possibile est, voluntatem nostram divinæ conformari et concedendæ sunt rationes ad hoc ¹⁶².

Establece con claridad el Doctor Seráfico, que la voluntad humana puede conformarse con la voluntad divina *per similem habitudinem ad actum* y expone la proporcionalidad entre Dios y su acto y entre la creatura y el suyo; entre Dios y su objeto y entre el hombre y su objeto; de tal manera que podemos establecer en síntesis su pensamiento en el siguiente esquema:

$$\frac{\text{Dios}}{\text{Acto de voluntad}} = \frac{\text{Hombre}}{\text{Acto de voluntad}}$$

Así como Dios es a su acto de voluntad, así el hombre es a su acto de voluntad.

$$\frac{\text{Dios}}{\text{Fin}} = \frac{\text{Hombre}}{\text{Fin}}$$

Así como Dios es a su fin, así el hombre es al suyo.

$$\frac{\text{Dios}}{\text{Objeto}} = \frac{\text{Hombre}}{\text{Objeto}}$$

Así como Dios es a su objeto, así el hombre es al suyo.

Admite San Buenaventura esta proporcionalidad o analogía y da como razón: que esta clase de proporcionalidad no pone nada común, pues la comparación *duorum ad duo* puede darse entre seres sumamente distantes; además el Doctor Seráfico en el texto citado, ha excluido con relación a Dios y a la creatura la otra clase de proporción que se da en los seres del mismo género.

Ahora nos preguntamos llegados a este punto de nuestra investigación: ¿San Buenaventura excluirá la analogía que nosotros conocemos con el nombre de analogía de atribución intrínseca?

Lo que sí excluye el Doctor Seráfico en este texto que comentamos es la univocidad entre Dios y las creaturas; de esto no puede haber la menor duda; pero de ninguna manera excluye la analogía por atribución intrínseca, pues las diversas proporcionalidades que ha establecido el Doctor Seráfico entre Dios y el hombre no pueden tener sentido si no se da la analogía de atribución intrínseca; pues debe una nota común, no unívoca sino análoga, ser el fundamento de dichas proporciones. Y si dichas proporciones son analogías intrínsecas tendremos que concluir que esa nota común se ha de verificar intrínsecamente en los diversos analogados; decimos que esto

debe ser así, pues en caso contrario, esas proporciones, esas comparaciones, serían meramente extrínsecas y simplemente metafóricas, en nada distintas de la clásica analogía metafórica traída como ejemplo por los autores ¹⁶³.

Homo	=	Pratus
Risa		Frondositas

Hemos visto cómo San Buenaventura defiende la analogía intrínseca de atribución; nosotros en nuestra exposición hemos tenido empeño en hacer caer en cuenta cómo en los diversos ejemplos que hemos citado del Doctor Seráfico se puede hablar también de una analogía de proporcionalidad; verdad es que no hemos encontrado con claridad y expresamente en las obras de San Buenaventura, que la analogía de atribución intrínseca sea el fundamento de la otra analogía; pero creemos que se desprende con lógica de todo lo expuesto al explicar cómo San Buenaventura no defendía la limitación del acto por la potencia, y cómo no había composición real entre esencia y existencia al tratar de los seres creados; pues admitido por los autores es que quien no defiende estas tesis tomistas, lógicamente tiene que defender que la analogía de atribución intrínseca es la principal y fundamental. Pero no nos queremos contentar con esta deducción lógica sino que vamos a procurar probar más de firme nuestra manera de ver.

Recordemos a este propósito el texto citado en la página 233; allí se hacía ver claramente que el Doctor Seráfico hablaba de la analogía de atribución intrínseca; ahora bien, el fundamento que se ponía para decir que se predicaba primariamente la substancia de Dios y secundariamente de la creatura, era que Dios es suficientísimo, que no depende de nadie; también hemos estudiado otros textos del Doctor Seráfico en que nos habla de la analogía de atribución intrínseca; nosotros a continuación de los textos comentados hemos ido añadiendo que en cada caso en que el Doctor Seráfico habla de una analogía de atribución intrínseca, se podía establecer una analogía de proporcionalidad; ahora bien, si queremos que esta analogía de proporcionalidad sea intrínseca y no reducirla a una analogía meramente metafórica, tenemos que concluir lógicamente que la analogía por atribución intrínseca es la principal en San Buenaventura; el mismo Doctor Seráfico se ha encargado de decirnos que donde hay analogía, hay orden de prioridad y posterioridad; lo cual no es sino la

¹⁶³ Esta argumentación está basada en la misma mentalidad de San Buenaventura.

analogía de atribución; si la analogía no se ha de convertir en una igualdad matemática, en una univocidad se tiene que defender la analogía por atribución; de distinta manera tiene que realizarse el predicado en Dios y en la creatura: en Dios con prioridad, en la creatura con posterioridad.

Con lo expuesto creemos que queda suficientemente clara la mentalidad del Doctor Seráfico sobre el delicado problema, tan fundamental en filosofía, el problema de la analogía.

Ahora bien, uniendo esta parte con la anterior, juzgamos que una conclusión se impone: predicar de Dios los diversos predicados *per essentialiam* y predicar de las creaturas *per participationem*, es lo mismo que decir que los diversos predicados que con verdad se pueden predicar, se predicán con analogía intrínseca; así vemos cómo la analogía se incorpora dentro del sistema de participación por dependencia total.

Por esto con toda verdad al diácono Juan de la Iglesia romana que estaba inquieto por sus dificultades y dudas filosóficas, sin saber cómo se predica la bondad de todos los seres, se le podría responder para tranquilizarlo: la bondad se predica de los seres con analogía intrínseca, de Dios primariamente y de las creaturas secundariamente. Por lo tanto el problema planteado ha sido resuelto por el Doctor Seráfico: no se da panteísmo, y se da multiplicidad de seres.

Lógica del razonamiento en San Buenaventura

¿Se podrá dentro de la filosofía de San Buenaventura, afirmar que el conocimiento de los seres participados, de los diversos grados del ser, podremos ascender al conocimiento de Dios, ser por esencia?

En este punto, nosotros coincidimos con todos los autores que no admiten la cuarta vía de Santo Tomás¹⁶⁴ como independiente de la contingencia; creemos que no se puede probar la existencia de Dios por las perfecciones; admitimos y sostenemos que el conocimiento de la participación no tiene lugar sino después de conocida y probada la existencia de Dios; de la misma manera que el problema de la analogía no tiene lugar sino después de probada la existencia de Dios. Quien quiera encontrar razones para mantener firmes estas posiciones, puede acudir a los autores que citamos en la nota¹⁶⁵.

Ante todo parece manifiesto por el estudio que hemos

¹⁶⁴ Cfr. Descoqs, *Schema Theodiceæ*. Paris, 1946, p. 110 ss.

¹⁶⁵ Cfr. Descoqs, *ibid.* p. 116; allí se encuentra una bibliografía sobre esta materia.

hecho de la analogía entre Dios y las creaturas, que el conocimiento de la analogía no puede darse sino después de conocidos los términos analogados: las creaturas y Dios. Pues no se puede acudir a la predicación si antes no conocemos la existencia del Ser infinito, fuente de todo ser: el problema de la analogía es posterior al conocimiento de Dios.

Lo mismo acontece con el problema de la participación: no se puede hablar de seres realmente participados, si no se conoce primero al *Ser per essentiam*; un ser no puede ser conocido como participación de Dios, sin que se conozca antes que Dios es el ser por esencia, en quien tienen origen todas las perfecciones limitadas.

Pero si esto es verdad, ¿tendremos que afirmar que el sistema de participación por dependencia total, no tiene su dialéctica, su lógica ascendente de razonar?

Cabe hacer una distinción: de dos maneras puede entenderse la dialéctica en este sistema, o se quiere ascender a Dios partiendo de las creaturas, conocidas como participaciones, o se quiere llegar a Dios partiendo de los seres contingentes, que son participaciones, pero no conocidos como participaciones. Nosotros estamos de acuerdo con la segunda manera de solucionar el problema. Veamos si en este punto coincidimos con el pensamiento del Doctor Seráfico.

Ante todo queremos probar que San Buenaventura defendió el conocimiento de Dios *a posteriori*. A muchos les ha parecido, entre ellos a Malebranche, que San Buenaventura sostiene que el entendimiento humano veía las cosas inteligibles, obscuramente es verdad, pero inmediatamente en el Verbo o en las razones eternas. De ser esto verdad, San Buenaventura hubiera sido condenado por el decreto de la Sagrada Congregación de la Inquisición (18 de sept. 1861):

Immediata cognitio Dei habitualis saltem, intellectui humano essentialis, est ita ut sine ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale.

Semejante interpretación está muy lejos de ser la genuina de la mentalidad del Doctor Seráfico. San Buenaventura defiende el conocimiento mediato por parte de la creatura.

Refiriéndose a los ángeles dice categóricamente, que la luz divina por su eminencia inaccesible, permanece lejos de las fuerzas de toda creatura ¹⁶⁶.

Al tratar la cuestión de si Adán en el estado de inocencia, haya conocido a Dios como Dios es conocido en la gloria, des-

¹⁶⁶ Cfr. II. Sent. D. III, P. II, a. II, 1, 2, Tom. II, p. 117. ss.

pués de rechazar otras opiniones al respecto, establece con suma claridad, el conocimiento mediato de Dios por parte del hombre. En el estado de inocencia y naturaleza caída, nos dice, Dios nos es conocido mediante un espejo; y en su pensamiento es tan categórico, que dice que si se encuentran autoridades que afirman que Dios es conocido y visto actualmente por el hombre, no han de ser entendidas en el sentido de que Dios sea conocido en su esencia, sino en un efecto:

*Unde si quæ auctoritates, id dicere invenientur, quod Deus in præ-sente ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendæ quod videtur in sua essentia, sed in aliquo effectu interiori... Unde in solo statu gloriæ videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla erit ibi obscuritas. In statu innocentie videbitur Deus per speculum clarum, nulla erat enim in anima peccati macula (nebula). In statu vero miserie videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis; et ideo videtur per speculum et in ænigmate*¹⁶⁷.

Contra esto se puede quizá aducir algunos textos del mismo Doctor Seráfico que pueden ofrecer alguna dificultad.

Al responder a la quinta objeción en la cuestión que se titula: *Utrum Deus sit cognoscibilis a creatura* dice el Doctor Seráfico que hay que tener en cuenta que Dios está presente a la misma alma y a todo entendimiento por la verdad; por lo tanto no hace falta abstraer una semejanza por la que sea conocido.

La dificultad está concebida en los siguientes términos:

*Item, ex quarta sic: necesse est, intellectum cognoscentem informari a cognito; sed omne quod alterum informat, aut informat per essentiam aut per similitudinem; sed Deus non informat per essentiam, quia nulli unitur ut forma nec per similitudinem abstractam, quia similitudo abstracta est spiritualior eo a quo abstrahitur; Deo autem nihil est spirituales nec potest esse; ergo...*¹⁶⁸.

Consideremos la respuesta a la dificultad propuesta:

*Ad illud quod ultimo obicitur de informatione; dicendum, quod Deus est præsens ipsæ animæ et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse, ab ipso abstrahi similitudinem, per quam cognoscatur; nihilominus tamen dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in natura inferiori est, superior tamen anima quia facit ipsam meliorem*¹⁶⁹.

Si leemos la respuesta e insistimos sobre todo en aquellas palabras: *Deus est præsens ipsæ animæ et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse ab ipso abstrahi similitudinem* podemos ver alguna dificultad; pero esta frase enten-

¹⁶⁷ II. Sent. D. xxiii, a. 2. Q. 1, Tom. II, p. 544 s.

¹⁶⁸ I. Sent. D. III, P. 1, a. U. Q. 1, Tom. I, p. 68, n. 5.

¹⁶⁹ Ibid. p. 69 s.

dida en el sentido de que el conocimiento por parte de la creatura de Dios sea inmediato está contra la mentalidad íntegra del Doctor Seráfico; se saca la frase fuera del contexto. Claro está que dicha frase puede ser entendida en sentido ontologista del conocimiento inmediato de Dios; pero dentro de su filosofía no puede ser interpretada en este sentido. Los editores de las obras de San Buenaventura en un escolio, sintéticamente dan con la justa interpretación del conocimiento bonaventuriano:

Verba Sancti Doctoris in 2 fund., quod rationis lucis increatæ sit omnis spiritalior cognitio, et infra ad 5 quod Deus est præsens omni intellectui per veritatem, aliæque similia plurima, quæ præsertim in Itenerario mentis in Deum et in Hexameron leguntur, a Malebranche aliisque multis ita intellecta sunt, ut, S. Bonaventuram cum ipsis docere putaverint, intellectum humanum videre res intelligibiles obscure quidem sed immediate in Verbo sive in rationibus æternis. Sed hæc sententia sicut non potest conciliari cum Decreto S. Congregationis Inquisitionis (18 Sept. 1861), quo reprobatur propositio «Immediate Dei cognitio, habitualis saltem intellectui humano essentialis est, ut sino ea nihil cognoscere possit, siquidem est ipsum lumen intellectuale; ita etiam manifeste contradicit exploratæ nostri Doctoris doctrinæ»¹⁷⁰.

Más claramente no podían los editores hacer sentir la dificultad contra el conocimiento de Dios mediato, por parte de la creatura. Pero la dificultad ontologista es destruída con no menor claridad por los mismos editores:

Ipsæ enim docet, nec hominem in statu innocentie, nec ipsos Angelos naturalibus suis viribus immediatam aliquam Dei visionem sive cognitionem habere posse. (Ibid).

A continuación los editores ponen las citas de los lugares en que el Doctor Seráfico rechaza el conocimiento de Dios inmediato por parte de los ángeles y por parte del hombre; nosotros ya nos referimos en otra parte a ellas.

Debemos además tener en cuenta para obtener pleno conocimiento del pensamiento de San Buenaventura sobre este punto, que el Doctor Seráfico fue enemigo declarado de los averroístas, que defendían la unidad del entendimiento agente; por eso nos dice que el error de los averroístas destruye todo orden de vivir y obrar¹⁷¹.

Así mismo con claridad enseña San Buenaventura que el alma humana que ha sido creada a imagen de Dios tiene potencia intelectual, que goza de una virtud propia y activa para

¹⁷⁰ Ibid. p. 70.

¹⁷¹ Cfr. *Sermo de dono intellectus*. Suplemento Bonelli, Tom. III, col. 475.

producir varios actos intelectuales; por esto el alma se puede llamar luz creada ¹⁷².

Pero aunque el principio inmediato y próximo de los actos intelectuales sea la potencia del alma, la luz creada, con todo los escolásticos generalmente sostienen que la verdad, la certeza y la infalibilidad del conocimiento humano debe fundamentarse finalmente en la primera verdad increada, que es causa eficiente, ejemplar y final de todas las cosas y de todos los seres intelectuales. Según esto se entiende rectamente que el entendimiento creado conozca las cosas *in rationibus æternis* ¹⁷³.

El fundamento de esta doctrina está en que la luz de la verdad increada brilla según semejanza en la verdad creada, ya se tome esta verdad en sentido subjetivo, ya en sentido objetivo.

San Buenaventura nos dice de la verdad creada considerada objetivamente que toda creatura es esplendor del divino ejemplar, pero mezclado de tinieblas ¹⁷⁴. La verdad creada considerada subjetivamente es la misma mente creada, es como una impresión de la misma verdad, es semejanza de Dios que brilla en nuestro entendimiento ¹⁷⁵.

Además debemos tener presente que Dios no solamente crea y conserva la luz intelectual según el ejemplar divino, sino que además concurre a los propios actos del entendimiento. Ahora bien, este concurso divino, no sin razón se puede llamar iluminación inmediata divina, como varios autores lo afirman y es sentencia común de los escolásticos antiguos ¹⁷⁶. En esta cooperación divina o divina iluminación insisten marcadamente San Agustín y San Buenaventura, como es cosa sabida de todos.

A la luz de estas ideas ya podemos decir en qué sentido ha de ser entendido el texto que ha motivado esta inquisición; la frase *Deus est præsens omni intellectui per veritatem* admite una interpretación correcta; de ninguna manera dentro de la mentalidad del Doctor Seráfico puede ser entendida en sentido ontologista; por lo tanto el conocimiento de Dios según San Buenaventura no puede ser inmediato; a Dios llegamos partiendo de las creaturas y subiendo por ellas como por una escala:

¹⁷² Cf. II. Sent. XXIV, P. 1, a. II, Q. 4.

¹⁷³ Cf. I. Sent. D. III, P. 1, a. U. Q. 1, schol., Tom. I, p. 70.

¹⁷⁴ Cf. Hex. Sermo XII.

¹⁷⁵ Cf. II. Sent. D. XIV, a. I. Q. 1.

¹⁷⁶ Cf. nota (3) allí en el escolio de los editores de *Quaracchi* nos dicen en qué sentido se han de entender la iluminación divina dentro de la escolástica.

*Cognoscere autem per creaturam Deum est elevari a cognitione creature ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprium viatorum. . .*¹⁷⁷.

Y por ser mediato el conocimiento que tenemos de Dios mientras somos viajeros que vamos a la Eternidad, afirmamos de Dios las perfecciones que tienen las creaturas y removemos de Dios las imperfecciones propias de las creaturas.

*Item non est nisi duobus modis de Deo cognoscere per creaturam, aut affirmando quod est in creatura vel simile, aut removendo. . .*¹⁷⁸.

No puede haber duda sobre el conocimiento mediato que San Buenaventura tiene de Dios; su doctrina está plenamente de acuerdo con lo que definiría el Concilio Vaticano:

Si quis dixerit, Deum unum et verum, creatorem et Dominum nostrum per ea quæ facta sunt, naturali rationis humanæ lumine certo cognosci non posse A. S. (D. 1806).

Verdad es que en San Buenaventura no encontramos plenamente desarrollados los argumentos para probar la existencia de Dios.

«Es claro, nos dice Gilson, que las pruebas de San Buenaventura, tomadas de los seres sensibles, se nos presentan en un aspecto desaliñado. Diríase que el punto de partida no le interesa de cada una de las pruebas en lo más mínimo y que ninguna de estas pruebas está técnicamente elaborada, con cuidado que nos recuerde, ni de lejos siquiera, las argumentaciones ajustadas de Santo Tomás de Aquino. Magnífica ocasión ésta para poner de relieve lo que pudiera tener de incompleto la doctrina de San Buenaventura, y habrá muchos que deplorarán que no haya utilizado mejor el texto de Aristóteles. Magnífica ocasión, sin embargo, también ésta para equivocarse sobre el sentido del pensamiento de San Buenaventura y no saber discernir su verdadera orientación.

Si San Buenaventura parece indiferente o poco interesado sobre el punto de partida de sus argumentos extraídos del mundo sensible, es que realmente esta selección de argumentos le es perfectamente indiferente. Es más: tiene interés en no seleccionar y en acumular el mayor número posible de pruebas fundadas en los fenómenos o en propiedades naturales las más variadas que se pueda imaginar. ¿Y cuál es el designio al hacerlo así? No es de ninguna manera construir cuatro o cinco pruebas convincentes por su propia solidez, sino más bien demostrar que Dios está tan universalmente

¹⁷⁷ II. Sent. D. III, a. U. Q. 3, Tom. 1, p. 74 b.

¹⁷⁸ I. Sent. D. III, a. U. Q. 4, Tom. 1, p. 76, n. 2 f.

atestiguado por la naturaleza que su existencia es algo así como evidente y apenas merece la pena de detenerse a demostrarlo, Santo Tomás insiste en que la existencia de Dios no es evidente, y por lo mismo deja caer todo el peso de sus esfuerzos en la selección de uno o más puntos de partida bien seguros y en la sólida dialéctica de la prueba. San Buenaventura en cambio insiste sobre el hecho de que la naturaleza entera proclama la existencia de Dios como una verdad indubitante con sólo que se la sepa mirar; y así sencillamente se deja arrastrar por el sentimiento franciscano de la presencia de Dios en las creaturas cada una de las cuales a su manera, pero a gritos, proclama la existencia de Dios»¹⁷⁹.

Pero aunque San Buenaventura no nos haya dejado en sus escritos elaborada sistemáticamente la prueba *a posteriori*, con todo en sus obras encontramos los mismos principios que al Doctor Angélico lo llevaron a concluir *a posteriori* la existencia de Dios.

El Doctor Seráfico conoce perfectamente el célebre principio en que descansa la primera vía de Santo Tomás: *Quidquid movetur ab alio movetur*¹⁸⁰. También conoce San Buenaventura el principio que un ser no puede estar bajo el mismo aspecto en acto y en potencia al mismo tiempo¹⁸¹. Tampoco ignora la repugnancia del proceso *in infinitum*¹⁸².

Por lo tanto podemos asegurar que el conocimiento de Dios es *a posteriori* y si se presenta evidente ha de entenderse en el sentido de fácil y natural, no en el sentido de los ontologistas. Lo que advertimos como nota característica de la dialéctica para probar la existencia de Dios es que San Buenaventura, que es más voluntad que entendimiento considere a Dios junto a sí, junto a las creaturas; está penetrado el Doctor Seráfico de la presencia de Dios que se manifiesta en las obras de su omnipotencia y amor.

De manera que como conclusión de esta primera parte tenemos que San Buenaventura ciertamente usó de la dialéctica ascendente para probar la existencia de Dios: partiendo de los seres contingentes llega a Dios; hay verdadera dialéctica, porque partiendo de lo conocido llega a lo desconocido; hay verdadera ciencia, verdadero progreso.

¹⁷⁹ Cf. Gilson *o. c.*, p. 107.

¹⁸⁰ Cf. I. Sent. D. III, P. 1, Dub. 1, Tom. 1, p. 78.

¹⁸¹ Cf. I. Sent. D. V, Dub. III, Tom. 1, pág. 120.

¹⁸² Cf. I. Sent. D. XLVIII, a. 1, Q. 1, Tom. 1, p. 851, n. 4.

La prueba de los grados en San Buenaventura

Intimamente ligada a la participación está la prueba de los grados del ser. Después de haber visto que San Buenaventura usó de una verdadera dialéctica ascendente para probar la existencia de Dios, tiene mucho interés el saber su pensamiento respecto a la cuarta vía de Santo Tomás para probar la existencia de Dios. Sinteticemos el problema: de los diversos grados de perfección ¿podemos ascender a la verdad absoluta? ¿Qué nos dice sobre esto San Buenaventura?

Ante todo confesemos que en nuestras investigaciones no hemos llegado a la certeza de la interpretación que vamos a presentar de los textos de San Buenaventura.

Consideremos las fuentes bonaventurianas. En el Doctor Seráfico nos encontramos con frases como éstas:

Si est ens diminutum sive secundum quid est ens simpliciter.

Si est ens per participationem est ens per essentiam.

Examinemos estos textos:

El primer texto está tomado del artículo en que San Buenaventura trata de responder a la pregunta: *Utrum Deum esse sit verum indubitabile*, San Buenaventura divide el artículo en tres partes. La parte que más nos interesa y que más hace a nuestro propósito es la razón concebida en los siguientes términos:

Item, si est ens diminutum, sive secundum quid, est ens simpliciter: quia ens secundum quid, nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter, nec ens diminutum nisi per ens perfectum, sicut privatio non intelligitur nisi per habitum. Si ergo omne ens creatum est ens secundum partem, solum autem ens increatum est ens simpliciter et perfectum; necesse est quod quælibet differentia inferat et concludat, Deum esse.

Al principio afirma el Doctor Seráfico que si se da un ser diminuto debe darse un ser absoluto. La prueba la trae a continuación: porque, dice, que el ser *secundum quid* ni puede concebirse si no se da el ser absoluto; ni puede concebirse el ser diminuto sin el ser perfecto. Corrobora su prueba con una comparación: como la privación no se entiende sino por relación al ser privado, así el ser diminuto no se entiende sin el ser perfecto. En seguida saca la conclusión que con el raciocinio buscaba: por lo tanto si todo ser creado es ser *secundum partem* y el ser increado es ser absoluto y perfecto, es necesario que cualquier diferencia del ser implique y concluya que Dios existe. Volvamos a hacernos la misma pregunta: ¿Tendremos en estas líneas del Doctor Seráfico la cuarta vía o solamente un aspecto de la vía de la contingencia? ¹⁸³.

¹⁸³ Cfr. Descoqs, *Sche. Theodic.* p. 110 ss.

Quizá la argumentación del Doctor Seráfico puede perfectamente ser entendida en el sentido que el R. P. Descoqs da a la cuarta vía en Santo Tomás¹⁸⁴, es decir, reduciendo la argumentación a la contingencia en la siguiente forma: cualquier ser que puede recibir más o menos, que es ser diminuto, según la expresión de San Buenaventura, es contingente, ya que puede cambiar, y lo que cambia es contingente y lo contingente es causado.

¿Pero no podía ser entendido el texto en el sentido de la cuarta vía? No aparece con claridad en el mismo texto. Quizá se puede insistir en las palabras: *quia ens secundum quid nec esse nec intelligi potest, nisi intelligatur per ens simpliciter; nec ens diminutum nisi per ens perfectum*. La graduación en las perfecciones no se explica sin la existencia de una perfección absoluta. Admitimos la consecuencia, pero de allí no se sigue que sea la cuarta vía, pues bien podemos decir que San Buenaventura en la limitación del ser, no ve sino las características del ser contingente.

Podríamos esquemáticamente presentar nuestra interpretación en la forma siguiente:

Ens diminutum vel secundum quid est contingens,

Contingens postulat ens perfectum et absolutum.

Ergo datur ens absolutum et perfectum.

El mismo texto no excluye esta interpretación, pues todo el pasaje de donde está tomado podemos decir que insiste en los diversos aspectos del ser contingente, y más nos inclinamos a esta interpretación, pues sabemos que San Buenaventura no se detiene a hacer largas pruebas en prolongados silogismos; no se detiene a probar todos los antecedentes de sus demostraciones; diríamos que el Doctor Seráfico simplifica los raciocinios, los intuye. Para un pensador acostumbrado, y es el caso del Doctor Seráfico, no hace falta largos razonamientos, y más para quien es franciscano legítimo no hace falta probar a Dios, su inteligencia ve a Dios fácilmente en todos los seres de la naturaleza; por esto en el caso presente el franciscano San Buenaventura inmediatamente al ver la graduación de los seres concluye a la perfección absoluta, porque en la limitación y graduación de los seres ha intuído la contingencia. Sobra decir que la presente interpretación no la damos sino como probable.

Estudiemos el otro texto:

Item, si est ens per participationem, est ens per essentiam: quia par-

¹⁸⁴ Cfr. Descoqs. *Ibid.* p. 112.

icipatio non dicitur nisi respectu alicuius essentialiter habiti ab aliquo, cum omne per accidens reducat ad per se; sed quodlibet ens aliud a primo ente, quod Deus est, habet esse per participationem, illud autem solum habet esse per essentiam; ergo, etc.

Este texto nos pone nuevamente delante el mismo problema; pero también aquí creemos que la interpretación dada al texto anterior puede ser mantenida.

Aquí se nos dice que si se da un ser por participación debe darse un ser *per essentiam*; y la razón es porque la participación no debe darse solamente con relación a un ser que tenga la perfección esencialmente.

A continuación para probar que las creaturas son seres por participación se dice que todos los seres que son distintos de Dios son seres por participación y concluye que por lo tanto Dios existe, el *Ser per essentiam*.

Todos los seres distintos de Dios son seres por participación. ¿Cómo lo prueba el Doctor Seráfico? El texto guarda silencio sobre el particular. Nosotros juzgamos que dentro del contexto *ens per participationem* es igual a *ens secundum quod, vel ens secundum partem (partem capere-participare)* y por lo mismo tiene presente el texto que hemos anteriormente comentado; así *ens per participationem* sería equivalente a *ens contingens*; es decir que aquí San Buenaventura parte de los seres participados, pero no conocidos como tales sino como contingentes. El proceso sería el siguiente:

Si datur ens per participationem est ens per essentiam; es decir, si datur ens secundum quid, vel secundum partem, es decir, si datur ens contingens datur ens per essentiam; atqui datur ens contingens (secundum quid, per participationem). Ergo est ens per essentiam.

Por lo tanto creemos que el conocimiento del ser contingente como ser participado según el Doctor Seráfico no se obtiene sino después de probada la existencia de Dios¹⁸⁵.

Resumiendo lo dicho en este capítulo tenemos que San Buenaventura defendió el conocimiento mediato de Dios, *a posteriori*; por lo mismo tiene en su sistema filosófico, una dialéctica ascendente, en la que partiendo de lo conocido llega a lo desconocido; hay verdadera deducción en el proceso; sobre este punto no puede haber la menor duda.

Sobre la prueba basada en los grados del ser, vía también *a posteriori*, en cualquiera de las interpretaciones que se la dé hay también una verdadera dialéctica ascendente.

¹⁸⁵ Cf. Descoqs, *ibid.* pág. 117; allí expone su sentencia sobre el argumento ideológico; quizá se puede enfocar también esta prueba en San Buenaventura en el mismo sentido que la prueba de los grados del ser.

Por la dialéctica ascendente hemos llegado al ser necesario, al Ser primero, al Ser omnipotente; una vez llegados a la cumbre de nuestra vía ascensional, podemos detenernos y profundizar en el conocimiento del Ser supremo; establecida la existencia de Dios, del Ser necesario, del Ser incausado, podemos comenzar a deducir todos los atributos de Dios. Antes procedíamos *a posteriori*; ahora el trabajo será *a priori*, así llegaremos a conocer lo que es la divina esencia por lo menos analógicamente; la esencia divina se nos manifestará como acto purísimo, como única, verdadera, buena, simple, infinita, eterna, inmutable, inmensa, omnipresente; afirmaremos que entre estos atributos y la esencia divina se da una identidad real. Así llegados a la cumbre de nuestra dialéctica, comprenderemos mejor, cómo en Dios se encuentran todas las perfecciones, que se encuentran desperdigadas en las creaturas; en las creaturas esas perfecciones no se encuentran reunidas; en Dios por el contrario están todas en absoluta simplicidad.

Terminado el estudio de Dios, podemos comenzar a descender nuevamente, al mundo de las limitaciones, al mundo de los seres contingentes, al mundo de los seres dependientes, y entonces comprendemos perfectamente que todas las creaturas son participaciones de Dios y las conocemos como seres participados, y vemos perfectamente la gradación dentro de una misma perfección y podemos establecer entonces una jerarquía de seres que se acercan a Dios y de seres que se acercan a la nada; entonces los seres de la creación se nos presentan como semejanza, imágenes, vestigios de Dios. Quien siga en este descenso a San Buenaventura no puede menos de sentir con el Doctor Seráfico la presencia de Dios en las creaturas; con facilidad en las creaturas aprenderá como en libro abierto, las perfecciones de Dios, sentirá la presencia de Dios y entonces el conocimiento de Dios en este nuevo estadio le parecerá ser una verdad indubitable y se penetrará más y más de la vanidad de los seres contingentes.

Conocido Dios y conocidas las creaturas, como también lo hicimos notar, tiene su lugar propio la predicación por analogía de Dios y de los seres contingentes, y establecida la analogía tenemos, como ya lo vimos, la solución al problema planteado por el diácono Juan a su confidente Zeferino Boecio.

Creación y concurso

Podemos decir que hasta ahora hemos considerado el problema de la participación en San Buenaventura, estática-

mente; por eso queremos insistir en el aspecto dinámico de la participación; nos vamos a fijar en la manera con que los seres pasan del no ser al ser, de la nada a la existencia. El problema en otros términos se reduce a ver cómo se actualizan los posibles, cómo se verifica la participación real.

En San Buenaventura como en todos los filósofos cristianos se defiende la creación en el sentido estricto de la palabra.

Sabemos que las creaturas son participación de Dios, que hay un lazo de unión íntima entre el ser participado y el ser por esencia; el ser participado no se entiende sin la existencia del Ser absoluto; las creaturas han sido causadas, han sido hechas, sacadas de la nada, han pasado del no ser al ser en virtud del acto creador divino.

Veamos cómo entiende San Buenaventura la Creación. Sigamos su pensamiento paso a paso, conforme se encuentra magistralmente en el comentario al segundo libro de las Sentencias.

Ante todo parte del hecho admitido por todos los filósofos cristianos que todas las cosas tienen un principio causal; admite este hecho por diversos argumentos sacados de la consideración de la variedad de los seres, de la mutabilidad, de su orden, de su imperfección, pues la multitud tiene su origen en la unidad, el movimiento en el inmutable; el orden reclama un ordenador y el ser imperfecto un ser perfecto¹⁸⁶.

El Doctor Seráfico aquí no se detiene a probar las diversas proposiciones, sino que admitidas como verdaderas, se pone frente al gran problema, frente a la misma producción de los seres: se pregunta si los seres han sido producidos completamente, es decir, según su doble principio materia y forma, o sólo parcialmente¹⁸⁷.

San Buenaventura trata de probar la perfección total de los seres. Sus argumentos están sacados de la consideración de la causa productora, de parte del ser producido. Sus razones son las siguientes:

1. *Primo a parte producentis sic. Quanto producens est prius et perfectius, tanto plus insluit in rem; ergo primum et perfectissimum insluit totum et in totum; et si hoc, ergo totum producit. Sed primum agens est huiusmodi, ergo, etc. . .*

2. *Item, nobilius et perfectius est agens, quanto paucioribus indiget ad agendum; ergo agens nobilissimum nullo extra se eget; ergo si ipsum*

¹⁸⁶ Cf. II. Sent. D. 1, T. 1, a. 1. Q. 1., Tom. 1, t. 14.

¹⁸⁷ Ibid.

solum esset, adhuc res produceret; sed non ex se, cum ipse nullius sit pars: ergo ex nihilo: patet ergo, quod Deus potest in totam substantiam creaturæ.

3. *Item agens secundum formam potest producere totum; sed Deus se toto agit, cum sit omnino simplex: ergo producit totum.*

4. *Item, hoc ipsum ostenditur a parte rei conditæ sic: quod non est ab alio, est a se ipso; nihil autem tale quod a se ipso est, indiget alio ut sit; sed omne intrinsecum principium rei indiget alio ut sit, nam forma indiget materia, et e converso: ergo, etc.*

5. *Item, efficiens et finis sunt causæ correlativæ, ergo quod non est ab alio, non est ad aliud; sed omnia sunt ad aliud secundum omne quod sunt, appetunt bonum; et status non est nisi in summo bono. Et quod ista sit bona ostenditur. Si enim bonum et ens convertuntur, ergo quod est se ipso ens, se ipso est bonum; sed quod se ipso est bonum, non est propter aliquid aliud: ergo quod non est ab alio, non est propter aliud: ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter aliud, ergo sunt ab alio.*

6. *Item, si res non est totaliter ab alio, aut est ratione formæ, aut ratione materiæ. Constat quod non formæ, quia videmus formas produci, et si formæ non producerentur, omnino nihil produceretur. Si ratione materiæ; sed contra: ut dicit Philosophus in Prima Philosophia, «actus est ante potentiam»; constat quod non loquitur de potentia activa, sed passiva; ergo cum actus rei sit ab alio, similiter et materia. Si tu dicas, quod intelligitur non de actu, qui est forma, sed efficiens; idem concluditur. Et iterum, ego quæro, quare materia non sit ab alio. Si quia est principium, ex quo fiunt cætera nec habet unde fiat; tunc ergo quæro de forma, utrum fiat ex aliquo vel ex nihilo, pari ratione et materia ex nihilo. Si ex aliquo, quæro quid sit illud. Non essentia materiæ; constat quid forma simplex est: ergo forma non fit ex materia, ita quod materia sit eius principium constitutivum. Nec fit ex materia, ita quod materia fiat forma; fit ergo ex aliquo, quod non est in materia. Tunc ergo quæro: de quo est illud? Et constat, quod non est ex materia, pari ratione: ergo vel erit abire in infinitum in causando, vel necesse est ponere, essentia formarum a primo opifrice productas ex nihilo; ergo pari ratione et materiam¹⁸⁸.*

Puestos los fundamentos para la creación en el sentido estricto de la palabra, el Doctor Seráfico se objeta luégo seis dificultades y responde, que ésta es la verdad: el mundo es producido no sólo en cuanto al todo, sino también en cuanto a las partes o principios constitutivos, que no provienen por lo tanto de otros seres. Esta es una verdad manifiesta para cualquier fiel, pero que estuvo oculta a los filósofos paganos que erraron en este punto: los eleatas defendieron el monismo; Anaxágoras admitió la producción del mundo de principios preexistentes: materia y forma; los platónicos admitie-

¹⁸⁸ II. Sent. D. 1, T. 1, a. 1. Q. 1, Tom. 1, t. 14.

ron para la efección de los seres la preexistencia independiente de la materia y de la forma. Aristóteles parece que no llegó a establecer la creación¹⁸⁹. En síntesis el Doctor Seráfico defiende la creación en sentido estricto, la producción de los seres de la nada.

Entre los escolásticos se disputa ahora, y seguramente se seguirá disputando sobre la posibilidad de la creación *ab aeterno*.

Santo Tomás defiende la no repugnancia de la creación *ab aeterno*. En cambio San Buenaventura niega la posibilidad: Para el Doctor Seráfico el mundo necesariamente tuvo que ser creado en el tiempo.

Veamos cómo procede en la cuestión segunda cuando afronta *ex professo* el problema: *Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore*.

Consideremos las razones que presenta el Doctor Seráfico para negar la posibilidad de la creación *ab aeterno*.

1—La primera se funda en la imposibilidad de añadir nada al infinito: verdad evidente, «manifiesta *per se*» porque lo que recibe aumento se hace mayor; ahora bien al infinito nada se le puede añadir. Admitiendo este raciocinio, lo aplica a la creación: si el mundo es *ab aeterno*, ha tenido una duración infinita, por lo tanto nada se puede añadir a su duración infinita; pero es falso: todos los días una revolución se añade a otra.

Santo Tomás podía responderle¹⁹⁰ que la infinitud se refiere al pasado; pero en cuanto al presente es limitada su duración y por lo mismo se podía añadir más.

San Buenaventura subsume la dificultad y dice que también en el pasado se puede encontrar una duración mayor y lo prueba de la siguiente manera: es verdad evidentísima que si el mundo fuera *ab aeterno*, las revoluciones solares en su órbita son infinitas; ahora bien para cada revolución solar debiera haber 12 revoluciones lunares y por lo mismo más revoluciones tuvo la luna que el sol. . . por lo tanto se puede dar la hipótesis de un aumento en duración al infinito.

El segundo argumento lo saca de la imposibilidad de poner orden en los seres infinitos:

La eternidad del mundo contradice al principio de que un número infinito de términos es imposible ordenar. Todo,

¹⁸⁹ Cf. II, Sent. D. 1, T. 1, a. 1. Q. 1, Tom. 1, t. 14.

¹⁹⁰ Cf. Sto. Tomás, Q. 1, A. v, ad 3 et 4.

en efecto, parte de un principio, pasa por un medio y llega al fin. Si pues no existe un primer término, no puede haber orden, y si la duración del mundo, y por ende las revoluciones solares no han tenido comienzo, su serie infinita no ha tenido primer término, o sea que no tienen orden, lo cual equivale a decir que ni siquiera constituyen una serie, y que por lo mismo no se preceden unas a otras. Y la experiencia de los días y de las estaciones de los años nos están indicando lo contrario; luego la duración del mundo ha debido tener comienzo. Pero quizá alguno diga que es sofisticado este argumento. Pues si Aristóteles afirma ¹⁹¹ que es imposible ordenar una serie infinita de términos, se refiere a términos esencialmente ordenados; lo que dicho en otra forma quiere decir, que niega que una serie de esencias jerárquicamente ordenadas y cuya existencia o causalidad se condicionan de más a menos, pueda ser infinita. No se puede, por ejemplo, llegar al infinito en la serie ascendente de causas del movimiento local de los cuerpos terrestres, pues hacen falta motores superiores movidos por un motor inmóvil que los explique; pero se puede suponer sin contradicción que este sistema jerárquico de causas motrices existe y funciona desde la eternidad, explicándose el cambio de cada cuerpo por un número finito de causas superiores precedido siempre por un número infinito de causas del mismo orden. San Buenaventura conoce perfectamente esta distinción; pero no se ha satisfecho con ella, no porque sea incapaz de comprenderla sino porque en realidad, como nos dice Gilson ¹⁹², no hay lugar para el accidente aristotélico en el mundo cristiano de San Buenaventura; su entendimiento se niega a admitir una serie de causas accidentalmente ordenadas, es decir sin orden, sin ley y cuyos términos se sucederían al acaso. La providencia en el mundo bonaventuriano ha de penetrar hasta en los menores detalles; debe por lo tanto explicar no sólo las series causales sino también las series de sucesión.

El tercer argumento es el siguiente: es imposible que el infinito pueda ser sobrepasado. Pero si el mundo no tuvo comienzo, debió haber un término infinito de revoluciones: luego es imposible sobrepasarlas: luego fue imposible llegar a la actual revolución. Si objetas que no han sido sobrepasadas, porque no existió la primera, o si dices que pueden ser sobrepasadas en un tiempo infinito, con esto nada adelantas. Porque te pregunto: ¿hubo alguna revolución que precedió a

¹⁹¹ Cf. Arist. VIII Phys. text. 34 seqq. c. 5.

¹⁹² Cf. Gilson, o. c., p. 155 s.

la actual infinitamente o ninguna? Si no hubo ninguna: entonces todas siendo finitas distan de la actual revolución, luego todas son finitas, luego tienen principio. Si alguna dista infinitamente pregunto: ¿la revolución que le sigue inmediatamente, dista también infinitamente de ella? Si no es así: luego ni ella dista, porque la distancia entre las dos es finita. Pero si dista infinitamente, puedo preguntar lo mismo de la tercera, de la cuarta, y así siempre: luego no dista más de ésta una revolución que otra revolución: luego ninguna es antes que otra: luego todas son simultáneas.

La cuarta razón se funda en la imposibilidad de que el infinito pueda ser comprendido por una facultad finita. Ahora bien, al afirmar que el mundo no ha tenido comienzo decimos también que lo infinito puede ser comprendido por una facultad finita. La prueba de la mayor es manifiesta. La menor se declara en la siguiente forma: Se supone que sólo Dios es de virtud infinita y que todo lo demás es finito; además se admite que cada movimiento celeste supone una inteligencia infinita que la produzca o por lo menos la conozca; también es innegable que una inteligencia pura no puede olvidar nada. Si pues, suponemos que esta inteligencia ha determinado ya, o simplemente conocido, una infinidad de revoluciones celestes, todas ellas semejantes entre sí, como no ha olvidado ninguna posee hoy necesariamente el conocimiento actual de una infinidad de recuerdos. Y si se nos objeta que puede conocer por una sola idea esta infinidad de revoluciones responderemos que no solamente sabe y conoce las revoluciones sino también sus efectos, que son diversos e infinitos, de tal suerte que no se nos hace posible atribuir a una inteligencia finita el conocimiento actual de lo infinito.

Además la imposibilidad de la creación *ab æterno* se prueba por la imposibilidad de admitir la coexistencia de un número infinito de simultáneamente dados. El mundo ha sido hecho para el hombre, pues nada hay en el universo que de una u otra manera no se le relacione. Por lo mismo no debió existir nunca sin hombre, pues de lo contrario no hubiera tenido razón de ser; y como el hombre no vive sino un tiempo finito, si el mundo existe desde la eternidad habitado siempre de hombres, luego han existido hombres en número infinito. Y cuantos hombres existieron, existieron tantas almas racionales, luego el número de almas racionales es infinito. Y como estas almas son naturalmente inmortales, si el número de almas fue infinito, luego existe en la actualidad una infinidad de almas, cosa que antes hemos demostrado ser imposible. . .

Por último el Doctor Seráfico sostiene que es imposible que aquello que tiene ser después de no ser tenga un ser *ab aeterno*; pero el mundo tiene ser después de no ser, por lo tanto no tiene ser *ab aeterno*¹⁹³.

San Buenaventura está convencido y persuadido de la imposibilidad de la creación *ab aeterno* en tal forma que en la conclusión de esta cuestión nos asegura que admitir que el mundo haya sido producido *ab aeterno*, admitiendo al mismo tiempo que todas las cosas han sido producidas, es completamente contra la razón y la verdad, es tan contra la razón que ningún filósofo, dice San Buenaventura, aun de poco alcance intelectual, lo haya puesto. Al final de este artículo, según su costumbre, resuelve sus dificultades. Resumiendo esta cuestión: el Doctor Seráfico niega absolutamente la posibilidad de la creación *ab aeterno*, frente a Santo Tomás que la admite.

Ha admitido San Buenaventura la creación en el tiempo de los seres contingentes, pero todavía no nos ha dicho si el mundo ha sido producido por un solo principio creador o por varios; punto interesante si queremos ver cómo resuelve el Doctor Seráfico el difícil problema del uno y el múltiple por cuya solución estamos empeñados. En el artículo siguiente, en la cuestión primera, trata este problema.

Considera la sentencia de los maniqueos que ponían un principio de los seres espirituales, incorpóreos, y otro principio de los seres corpóreos, visibles, siendo considerado el primero como dios de la luz y el otro como dios de las tinieblas; presenta los motivos de que pueden echar mano los maniqueos, motivos que tienen su fundamento en la razón y en la sagrada Escritura; pero también con textos de la Sagrada Escritura y con razones responde a los falsos argumentos de los maniqueos. En síntesis nos dice el Doctor Seráfico que el error de los maniqueos no es solamente contra la fe sino también contra la razón, que apenas es creíble que hubiera habido quién defendiera semejante error¹⁹⁴.

Excluidos los dos principios absolutos, el uno bueno y el otro malo, en la creación, el entendimiento de San Buenaventura no se da por satisfecho todavía; presenta otra cuestión interesante; ha establecido que Dios es el único principio; pero con esto no queda todo resuelto, es necesario ver si Dios ha creado El solo por sí mismo o se ha servido de otros seres dependientes de El.

¹⁹³ Cf. II. Sent. D. 1, a. 1. Q. 2, Tom. II, p. 20 ss.

¹⁹⁴ Cf. II. Sent. D. 1, P. 1, a. 2. Q. 1, Tom. II, p. 26.

También en este punto es categórico: le parece que es contra la verdad y la fe el admitir los seres intermedios en la producción de los seres; si se admite la creación *ex nihilo* es necesario concluir que semejante hipótesis es un absurdo.

Conoce el Doctor Seráfico perfectamente la sentencia de los neoplatónicos, entre los que descolló Plotino, que defendieron una creación mediata de los seres¹⁹⁵; pero este error pudo ser concebido como posible porque los neoplatónicos admitieron la materia ingénita; ya que quien rechaza la materia ingénita, tiene que también, con toda lógica, admitir la creación por Dios sólo¹⁹⁶.

Por lo tanto Dios sólo ha creado los seres, sacándolos de la nada en el tiempo. Entre Dios y la creatura hay un vínculo íntimo; los seres dependen de Dios pues de El recibieron el ser, no pudieron comenzar a existir sino por El; El los produjo libremente haciendo así que participaran de sus perfecciones, quien más, quien menos como le plugo a su bondad.

Todos los seres han sido producidos por Dios, todos dependen de El, todos han recibido su existencia por el acto creativo; pero aunque todos han sido creados, todos han recibido de Dios, unos más y otros menos; unos participan más de Dios que otros, unos se aproximan más a Dios que otros; hay seres que son sombras de Dios, representan a Dios lejana y confusamente; hay seres que son imágenes de Dios: representan a Dios próxima y distintamente; las creaturas son sombras de Dios por aquellas cualidades que se refieren a Dios sin especificar el género de causa, bajo el que se las considera; son vestigios si se considera en ellas la referencia a Dios como causa eficiente, ejemplar o final; y son imágenes cuando la creatura supone a Dios no solamente como a una causa, sino como a un objeto:

*Et ideo intelligendum, quod creatura ducat in cognitionem Dei per modum umbræ, per modum vestigiæ et per modum imaginis, differentia eorum notior, a qua etiam denominatur, accipitur penes modum repræsentandi. Nam umbra dicitur in quantum repræsentat in quadam elongatione; vestigiium in quantum in elongatione, sed distinctione; imago vero in quantum in propinquitate et distinctione. . .*¹⁹⁷.

Las creaturas son huellas que en sus obras ha ido dejando con amor el Creador; hay una íntima unión de la crea-

¹⁹⁵ Cfr. II. Sent. D. 1, P. 1, a. 2. Q. 2, Tom. II, p. 29, n. 3.

¹⁹⁶ Cfr. Ibid. Conclusio.

¹⁹⁷ I. Sent. D. III, P. 1, a. U. Q. 2, Tom. 1, p. 73.

tura con Dios: son participaciones de Dios; las perfecciones han sido comunicadas por la creación.

Pero no solamente las creaturas han recibido de Dios su ser, sino que además en su ser son conservadas por el mismo Dios que sigue preocupándose de sus creaturas; y la razón de esto es la necesidad e indigencia de la creatura, pues toda creatura ha sido sacada de la nada y su ser recibido lo tiene de otro ser; en cuanto sacada de la nada y sujeta a la vanidad, en cuanto es recibido su ser de otro, se puede decir que por sí misma es nada, tiende a la nada; en el ser la mantiene la acción conservadora de Dios; el ser de la creatura es en alguna manera accidental.

Respondeo: Dicendum: quod non solum omnem actionem, verum etiam omnem conservationem necesse est a Deo esse.

Et ratio huius est necessitas et indigentia ex parte creaturæ: Creatura enim omnis ex nihilo est, ideo quodam modo vana est et vanitati subjecta est; quia vero aliunde, habet esse, ideo esse est sibi quodam modo accidentale... Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens non potest fulciri nisi per subjectum; sic esse creaturæ non potest conservari absque munificentia creatricis essentiæ. Unde sicut creatura habet essentiã et actionem, ita etiam habet et durationem...¹⁹⁸.

Las creaturas, seres indigentes que para perdurar en el ser necesitan el influjo de Dios; las creaturas dependientes en el comenzar a ser, lo son también en la permanencia en el ser: continuamente los seres están participando de Dios; continuamente de Dios brota el río de perfecciones limitadas: Dios permanece inmutable e infinito y las creaturas van recibiendo de Dios lo que El les ha querido dar desde toda la eternidad en el tiempo con amor.

Pero además las creaturas si pueden obrar, si son verdaderas causas activas, si ellas también participan sus perfecciones a otras creaturas, su potencialidad causal no la pueden ejercitar sino mediante el concurso divino:

Et ideo hæc positio, quæ dicit, omnem actionem esse a Deo, secundum quod notio est, absque omni ambiguitate tenenda est¹⁹⁹.

En el comenzar a existir, en el perdurar en el ser, en el obrar las creaturas dependen de Dios, no sólo consideradas estáticamente sino dinámicamente, en cuanto que continuamente solicitan el influjo de Dios.

Teniendo esto presente no es difícil tomar alguna idea del por qué San Buenaventura continuamente veía a Dios en

¹⁹⁸ II. Sent. D. xxxvii, a. 1, Q. 2, Tom. II, p. 865.

¹⁹⁹ II. Sent. D. xxxvii, a. 1, Q. 1, Tom. II, p. 862.

las creaturas; la presencia de Dios en todas partes le acompaña porque en todas partes ve participaciones de Dios; las creaturas son verdaderamente escala para ir a Dios; la filosofía de San Buenaventura es una filosofía de amor; predomina la voluntad sobre el entendimiento; en sus líneas se siente palpar el corazón del enamorado del amor divino.

El corazón de la Metafísica. Ejemplaridad. Los Posibles

Si se quiere entender con más profundidad la participación, la manera cómo se originan los seres contingentes, cómo en Dios se encierra el principio de toda multiplicidad de los seres, es necesario que nos detengamos a considerar, aunque no sea sino brevemente el mundo de las ideas, de las formas, el ejemplarismo tan característico en la filosofía bonaventuriana, pues como atinadamente lo dice el mismo Doctor Seráfico en el ejemplarismo está el corazón de toda la metafísica.

El Verbo, pues, expresa al Padre y las cosas que son hechas por El, y nos conduce principalmente a la unidad del Padre, que congrega; y según esto, es el árbol de la vida, porque por este medio volvemos y somos vivificados en la fuente misma de la vida. Mas si nos desviamos al conocimiento de las cosas en la experiencia, investigando más de lo que se nos concede, caemos de la verdadera contemplación y gustamos del árbol prohibido de la ciencia del bien y del mal, como lo hizo Lucifer. Porque si Lucifer contemplando aquella verdad hubiese sido reducido del conocimiento de la creatura a la unidad del Padre, hubiera hecho de tarde, mañana, y hubiera tenido día... Así diga cada uno: Señor salí de ti sumo, vengo a ti sumo y por ti sumo. Este es el medio metafísico que reduce, y esta toda nuestra metafísica: de la emanación, de la ejemplaridad, de la consumación, es decir, ser iluminados por los rayos espirituales y reducidos al sumo. Y así será verdadero metafísico ²⁰⁰.

San Buenaventura cuando trata de la producción de los seres distingue perfectamente el *agens secundum naturam* y el *agens secundum intellectum*: nos asegura que el agente *secundum naturam* produce los seres por medio de las formas que son verdaderas naturalezas, lo cual sucede, v. g., cuando un hombre engendra un hombre; un asno, otro asno; por el contrario el agente *secundum intellectum* produce los seres mediante las formas que no son *aliquid rei* sino ideas en la mente; lo cual sucede v. g., cuando un artesano hace un arca.

Dios ha producido así los seres por medio de las ideas que están en su divina inteligencia, más aún, que son la misma esencia divina. En Dios por lo tanto se encuentran las ideas ejemplares; es el modelo de todos los seres. Por esto Platón es digno de alabanza, según la interpretación dada por San

²⁰⁰ In Hex. Coll. 1, Tom. v, p. 332, n. 17.

Agustín, por haber puesto el mundo arquetipo de los modelos en Dios. San Buenaventura en este punto es categórico; no puede haber creación sin ideas ejemplares; pero téngase presente que estas ideas ejemplares no están separadas de Dios, como querían los platónicos, sino en Dios, son el mismo Dios.

En la creación de los seres Dios ha procedido como el artista que según el modelo concebido en la mente, plasma la obra de arte; en el artista humano hay una distinción real entre el entendimiento y la forma según la cual hace la obra de arte; en Dios no hay distinción; Dios produce los seres según el modelo que no es otro que su esencia divina, que es imitable de diversísimas maneras:

*Quod obüicitur, quod omne producitur per simile in forma, et cognoscitur similiter; dicendum: quod est agens secundum naturam, et secundum intellectum. Agens secundum naturam producit per formam, quæ sunt vere naturæ, sicut homo hominem, et asinus asinum; agens per intellectum producit per formas, quæ non sunt aliquid rei, sed ideæ in mente, sicut artifex producit arcam; et sic productæ sunt res, et hoc modo sunt formæ rerum æternæ, quia sunt Deus*²⁰¹.

Los seres contingentes antes de venir a la existencia ya estaban en Dios a la manera que la obra de arte antes de ser hecha está en la mente que la concibe; antes de tener existencia los seres de la creación tuvieron que ser posibles. No hay creación, no hay participación sin posibilidad, sin ejemplaridad.

Ha dicho San Buenaventura, como ya lo vimos, que las formas son el mismo Dios; expliquemos el sentido de estas palabras dentro de la mentalidad bonaventuriana.

Al explicar las siguientes palabras de San Anselmo *creatura in Creatore est creatrix essentia*, manifiesta con nitidez su pensamiento.

Creaturam in Creatore esse significa que la idea o la semejanza de la creatura está en Dios; según esto San Anselmo quiere decir que aquella semejanza es la esencia creadora. Por lo tanto lo que se identifica con Dios no es el *esse* de las creaturas sino el mismo Dios, el modelo de las creaturas:

*Ad illud quod obüicitur, quod creatura in Creatore est creatrix essentia; dicendum, quod creaturam in Creatore esse est ideam vel similitudinem eius apud Deum esse; et Anselmus vult dicere, quod illa similitudo est creatrix essentia, non quod illa creatura sit essentia*²⁰².

Estudiemos un poco más detalladamente estas ideas ejem-

²⁰¹ II. Sent. D. 1, P. 1, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 17, n. 3-4.

²⁰² I. Sent. D. XXXVI, Dub. 1, Tom. I, p. 630.

plares. Las ideas *secundum rem* en Dios son una misma cosa, porque son la misma verdad divina.

*Et ideo est alia positio, quod ideæ sunt unum secundum rem. Et hoc patet sic: idea in Deo dicit similitudinem, quæ est ratio cognoscendi; illa autem secundum rem est ipsa divina veritas, sicut supra monstratum est; et quia illa est una, patet, quod secundum rem omnes ideæ sunt unum. Et hoc dicit Augustinus expresse, quod in illa arte sunt unum*²⁰³.

En Dios por lo tanto no podemos poner ideas distintas y diferentes:

*Ad illud quod obiicitur, quod ubi est pluralitas sine ordine, est confusio et inordinatio; dicendum, quod falsum est, quia potest ibi esse simultas et sic est in ideis. Vel dicendum, quod illud habet locum, ubi est pluralitas realis; non talis est in ideis, quia omnes sunt unum et idea non potest esse inordinatio*²⁰⁴.

La multitud de ideas proviene de la multitud de connotados:

*Ad illud quod obiicitur, quod multitudo idearum est a multitudine ideatarum, dicendum, quod sicut dictum est, non venit a multitudine ideatarum in quantum creata, sed in quantum connotata*²⁰⁵.

Estas ideas se multiplican según la multitud de los universales y de los singulares:

*Respondeo quod idea in Deo secundum rem est divina veritas, secundum rationem intelligendi est similitudo cogniti; hæc autem similitudo est ratio expressiva cognoscendi non tantum universale, sed etiam singulare, quamvis ipsa non sit universalis nec singularis sicut nec Deus. Et ideo non tantum est similitudo universalis ut universale est, sed etiam singularis ut singulare, et ideo quia similitudo est utrorumque, non solum multiplicantur secundum multitudinem universalium sed etiam singularium*²⁰⁶.

Por esto lo que es positivo y real tiene su idea en Dios y la privación por el contrario no tiene su idea en Dios; así la nada y la falsedad no tienen su idea en Dios.

*Omne ergo quod de se dicit rationem entitatis, sive sit compositum, sive imperfectum sive materiale sive passibile, sive in actu sive in potentia, potest Deo assimilari et produci; et ideo habet esse in Deo. Quo autem dicit privationem hoc ipso amittit rationem veri effectus et rationem assimilationis; et ideo falsitas et malitia ideam non habent nec sunt in Deo nec a Deo*²⁰⁷.

Aunque no sea sino de paso notamos que aun la potencia es semejanza de Dios según el texto citado; en este punto hay

203 I. Sent. D. xxxv, a. U. Q. 2, Tom. 1, p. 605 s.

204 I. Sent. D. xxxv, a. U. Q. 6, Tom. 1, p. 613, n. 3 b.

205 Ibid. p. 612, Q. 5, n. 2.

206 I. Sent. D. xxxv, A. U. Q. 4, Tom. 1, p. 610.

207 I. Sent. D. xxxvi, a. 3. Q. 2, Tom. 1, p. 686, n. 2.

distinta manera de ver en la filosofía de Santo Tomás, para quien la materia prima no es propiamente semejanza de Dios²⁰⁸.

Antes de la creación estaban ya las ideas en Dios desde toda la eternidad, porque todo lo que depende de Dios tiene una idea en Dios; por eso Dios es forma o ejemplar de todas las cosas y mediante esa forma conoce Dios a todos los seres.

Ad illud quod obiicitur secundo, quod si Deus cognoscit aliud a se, ergo aliquid extra se; dicendum quod cognoscere aliquid extra se est tripliciter: aut per aliquid conceptum ab extra, et sic dependet cognitio ab extrinseco, et sic non est possibile ponere in Deo; aut cognoscere aliquid extra, quia aspectus cognoscentis deslectitur extra, sicut cognoscit Angelus (aut quia illud quod est extra cognoscitur per omnino intrinsecam, et per hoc); aut quia illud quod est aliud et diversum, habet ortum ab intra, et ita quod est extra cognoscitur per omnino intrinsecum, et hoc modo cognoscit Deus, scilicet per exemplar, quod est idem quod ipse, a quo res cognoscuntur. Et hoc modo nihil valet obiectio.

San Buenaventura ha rechazado las formas subsistentes de los platónicos, pero admite las ideas fundadas en Dios, dependientes de Dios; esas ideas son múltiples si se consideran los seres que connotan pero todas se fundan en la esencia divina que es imitable de diversísimos modos: la multiplicidad por tanto en el sistema bonaventuriano tiene su explicación en la absoluta unidad de la esencia divina; así queda íntimamente unido el mundo con Dios en su aspecto estático y dinámico; los seres existentes no son sino participaciones de la divina bondad, participaciones de la divina naturaleza, son la realización de las ideas que tienen su fundamento ontológico en Dios.

Dios está en la cumbre de todos los seres, Dios es el primer principio, las creaturas son huellas, vestigios, imágenes de Dios; Dios es el ser independiente y todo lo demás depende de Dios, unión íntima de lo creado con el Hacedor.

Lo múltiple, lo hemos visto en San Buenaventura, tiene su explicación en el Uno; así queda solucionado el eterno problema *del Uno et multiplici*.

Llegados a la cumbre de la Metafísica sentimos con el Doctor Seráfico que hay un parentesco entre este mundo contingente y lleno de vanidad, y Dios infinito; no hay panteísmo pero sí una íntima comunicación; todo lo que tiene la creatura

²⁰⁸ Sobre la doctrina de Santo Tomás tenemos en compendio lo siguiente: *Quod materia in quantum habet esse saltem in potentia est similis Deo.* 1 a. xiv. II, 3 m. 12 c. *Oppositum dicere videtur* 1 a. iv. 3, 4 m.

Respondeo: Dicendum quod Deus est similis creaturis, non quidem similitudine proprie dicta, sed large, ut etiam adducitur dubio 196, quod vide. Summ Theol. Index Quintus de Antilogiis, p. (245), Tom. v, Paris, 1926.

lo ha recibido de Dios; la creatura depende de Dios, los posibles dependen de Dios, imitan a Dios. Dios es el ser *per essentiam*, las creaturas son *per participationem*.

Está persuadido el Doctor Seráfico de la dependencia de las creaturas de Dios y a base de esta idea fundamental soluciona hasta los problemas del campo de la Sociología.

Glorificación con Dios. Unión de amor

Creemos que el sistema de participación bonaventuriano quedaría incompleto, un tanto fragmentario, si no dijéramos algo sobre el fin de las creaturas; salieron de Dios, obran ayudadas del concurso de Dios, y en su misma existencia permanecen gracias al influjo divino. ¿Pero qué fin pretenden las creaturas en su existir, en su continuo devenir, en su continuo operar? ¿Para qué han sido hechas las creaturas?

San Buenaventura se ha planteado el problema y ha dado con la solución verdadera: acudamos en busca de luz para solucionar este problema tan profundamente humano, a las fuentes bonaventurianas. Allí encontraremos sobre este problema de capital importancia los siguientes pensamientos:

El fin principal de la formación del ser o de los seres es la gloria o caridad de Dios antes que la utilidad de la creatura, como es manifiesto por el capítulo décimo sexto de los Proverbios: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus*, pero no por utilidad o indigencia como lo dice el Salmo: *Dixi Domino: Deus est Tu, quoniam bonorum meorum non eges*. Por tanto por su gloria, pero no para aumentarla sino para manifestarla y comunicarla; en esta manifestación y participación se tiene en cuenta la utilidad de la creatura, su propia glorificación o beatificación:

*Respondeo: Dicendum, quod finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior, est Dei gloria, sive bonitas, quam creaturæ utilitas. Sicut patet Proverbiorum decimo sexto: Universa propter semetipsum operatus est Dominus; sed non propter suam utilitatem vel indigentiam, quia Psalmus: dixi Domino: Deus meus es Tu quoniam bonorum non eges; ergo propter suam gloriam manifestandam, et propter suam gloriam communicandam; in cuius manifestatione et participatione, attenditur summa utilitas creaturæ, videlicet eius glorificatio sive beatificatio*²⁰⁹.

El fin de los seres de la creación es manifestar la gloria de Dios, y manifiestan esta gloria divina en cuanto participan de la perfección divina. Todos los seres glorifican a Dios, en cuanto que todos los seres por lo menos son vestigios de Dios; basta que un ser tenga perfección para poder decir que

alaba y glorifica; es la glorificación que los filósofos y teólogos conocen con el nombre de glorificación material; y téngase presente que esta glorificación se la debe al Creador; el fundamento está en que todos los seres creados dependen de Dios.

De todos los seres de la creación se levanta al Altísimo un himno de alabanza y adoración; todas las creaturas se muestran contingentes, dependientes de Dios, participaciones de Dios; pero además de esta glorificación material hay una glorificación formal tributada al Creador por la creatura racional:

Deus enim qui omnia fecit in gloriam suam et nullius indiget, potissime requirit a creatura rationali honorem ²¹⁰.

Por lo tanto la gloria de Dios es el fin de las creaturas; pero nuevamente preguntamos: ¿En esta glorificación de Dios, qué obtiene la creatura?

Ya anteriormente veíamos que San Buenaventura decía que en la misma glorificación de Dios estaba la utilidad de la creatura.

Si nos fijamos en el hombre, el rey de la creación, el mismo hombre es el fin de todos los seres; las creaturas han sido formadas para que le sirvan y mediante el hombre, se ordenan al fin último de todo ser creado, Dios.

Tertius est ordo, quo creaturæ irrationales ad rationalem ordinantur tamquam in finem, propter quem sunt factæ, et mediante illo in ultimum finem principalem; et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo quam Angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter hominem quam propter Angelum ²¹¹.

También entre el hombre y el ángel hay relaciones propias: el hombre ha sido formado para reparar la caída de los ángeles y el ángel ha sido hecho para el hombre según la ley de caridad; pero tanto el ángel como el hombre se ordenan directa e inmediatamente a Dios ²¹².

Las creaturas racionales pueden alabar a Dios y conocerlo inmediatamente, pueden unirse a Dios por amor.

Las creaturas salieron de Dios; las creaturas vuelven a Dios unas inmediatamente, otras mediatamente. Las creaturas irracionales vuelven a Dios mediante las creaturas racionales, vuelven a Dios mediante el hombre a quien impulsan a conocer

²¹⁰ II. Sent. S. xxx, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 696 a.

²¹¹ II. Sent. D. xvi, a. 2. Q. 1, Tom. II, p. 401 b.

²¹² II. Sent. D. I, P. II, a. 2. Q. 2, Tom. II, p. 46.

la multiforme sabiduría del Creador, y le incitan a descansar en el amor de Dios:

Respondeo: ad prædictorum intelligentiam est notandum quod finis ad quem ordinantur res duplex est. Quidam enim est finis principalis et ultimus, quidam vero est finis sub fine. Si primo modo loquamur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus qui omnia propter semetipsum creavit Altissimus... Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodammodo et finis sub fine, sic omnia sensibilia animalia, facta sunt propter hominem.

Et hoc insinuat Philosophus cum dicit «Sumus finis nos quodammodo omnium eorum quæ sunt». Insinuat etiam Scriptura...²¹³.

El hombre ha sido constituido por Dios como fin de toda la creación sensible; después de los días de su peregrinar sobre la tierra, encuentra su felicidad en Dios, su seguridad y dicha:

Ex tertia consideratione, scilicet ex ordine ipsius animæ ad proprium finem, ostenditur sic: Remoto ultimo fine qui principaliter movet, omnes alii fines cassi sunt et vani; sed finis ultimus omnis operationis rationalis est beatitudo perfecta: ergo si illa non est omnia quæcumque facit anima, facit frustra...

Item omnis anima appetit beatitudinem; sed nihil est otiosum in fundamento naturæ: ergo omnis anima rationalis nata est ad beatitudinem pervenire. Ubi autem beatitudo, ibi perfecta securitas; ubi autem securitas, ibi immortalitas. Ubi enim mors potest accidere, necesse est timere²¹⁴.

La creatura ha sido sacada de la nada para participar de la bienaventuranza eterna; participar al comenzar a existir, y participar, la creatura racional, de Dios por toda la eternidad:

Hoc igitur supponendum est tanquam verum et certum, quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem.

...Colligitur etiam nihilominus consequenter, ex parte causæ formalis. Quia enim facta est ad participationem beatitudinem, quæ consistit in solo summo bono, facta est capax Dei et ita ad ipsius imaginem et similitudinem²¹⁵.

Hay por lo tanto en la obra de la creación un círculo perfecto: las creaturas salen de Dios y vuelven a Dios.

El hombre ha sido creado, es conservado, es ayudado en sus operaciones por Dios; es peregrino hacia las playas de la eternidad y allí encuentra a Dios, su felicidad perfecta.

Distinción real entre las creaturas y Dios; no hay panteísmo; pero hay intimidad perfecta de las creaturas racio-

²¹³ II. Sent. D. xv, a. 2. Q. 1, Tom. II, p. 382 a.

²¹⁴ II. Sent. D. xix, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 459.

²¹⁵ II. Sent. D. xix, a. 1. Q. 1, Tom. II, p. 460.

nales con Dios; hay unión con Dios, participación de Dios desde la eternidad, cuando los seres no eran sino posibles, y hay participación por toda la eternidad, de las creaturas racionales. El Uno en íntima unión con lo múltiple. Con qué maestría ha sido resuelto el problema filosófico de todos los siglos, el «Uno y múltiple».

Antes de dejar la materia que estamos tratando, notemos un aspecto característico en la mentalidad del Doctor Seráfico: las creaturas son peldaños para subir a Dios, son medios puestos por Dios, son seres que nos recuerdan con grandes clamores que nuestra morada no está en la tierra sino en el cielo, en Dios.

San Buenaventura oye las voces de las creaturas, ve a Dios en las creaturas y suspira por la plena realización de su amor: llegar a Dios, llegar a participar más perfectamente de Dios.

Su filosofía aparece teocéntrica, verdadera filosofía que trae la solución eterna sobre todo al hombre que no se llena con lo perecedero, con el flujo de las demás creaturas que busca algo que pacifique, que le alegre, le haga feliz, le eternice.

San Buenaventura ha dado la solución filosófica al problema de la participación; su solución puede quedar en síntesis así: En Dios tiene razón de ser el mundo de los posibles, de Dios han recibido su ser los seres existentes, y a Dios vuelven entonando himnos de alabanza, a Dios regresan, sobre todo el hombre, para en Dios eternizarse por amor.

Con toda razón ha escrito el R. P. Ismael Quiles los siguientes párrafos que vienen a conformar nuestra manera de interpretar la doctrina del Doctor Seráfico: «San Buenaventura: El representante más significativo, y el heredero más directo de toda la tradición de la antigua escolástica es San Buenaventura. Toda la filosofía cristiana, nutrida de agustinismo, que va recogiendo la penetración de San Anselmo, que se va impregnando de la mística afectiva de San Bernardo, y de la mística intelectual de los Victorinos, que se forma en la primera gran suma teológica de A. de Halés, desemboca en el espíritu de San Buenaventura, y es organizada en una síntesis completa de líneas agustinianas, pero a la vez original y viva. Encontramos pues, concentrado aquí todo el pensamiento tradicional de la filosofía cristiana sobre el «ser infinito». Por cierto que no puede ser más matizada, más rica y más profunda y llena de vitalidad la descripción bonaventuriana.

Agrupando los caracteres esenciales del «ser contingente» se forman dos conjuntos opuestos: a) Negativo: insuficiencia en sí mismo: *non est a se*. b) Positivo: suficiencia recibida de otro: *ens ab alio*.

Y el aspecto negativo resulta por cierto bien recargado, notando que la fuente de la negatividad es que *habet esse post non esse* es decir, que es *Ex nihilo*.

Veamos algunos textos del Comm. in iv lib. Sent.:

Porque es *ex nihilo*, incluye imperfección (I, 191. d. 12); *potentia peccandi... ratione actus substrati, qui est actus deliberativus, inest ei a Deo, ratione vero defectus inest ei ex nihilo* (II, 1002, 5); *Habet possibilitatem et vanitatem* (texto sumamente expresivo) (I, 639, a); repite el texto agustiniano: *omnis creatura quantum est de se tenebra est* (II, 141, b). En una palabra, la nada, el no ser de que procede la creatura, está como presente siempre en su esencia, dejando su huella y llamándola a la nada: *sibi relictam in nihil cedit* (I, 159, f. 3, 161); *tendit in versionem per defectum vanitatis qua creatura est ex nihilo* (II, 460, 2); *omnis creatura habet vanitatem et permixtionem cum non esse cum sit ex nihilo* (I, 150, arg. 5).

Pero esta radical nihilidad de la creatura, está compensada por una fuerza ascencional que la mantiene en el ser y le da propiedades positivas hasta ligarla a lo más opuesto del no ser, a Dios.

Aquí entra la teoría agustiniana del ejemplarismo y de la participación: *Summum bonum est in Deo per essentiam, in creatura autem per participationem, quæ bona dicitur ex hoc quod participat summum bonum* (II, 817, d. 31); no es *vera per essentiam sed per participationem* (I, 151, 7); *accipit esse aliunde ideo nihil (creatum) est esse suum* (I, 168, c); y aquí vienen las metáforas agustinianas y bonaventurianas a expresar profundas intuiciones y experiencias: la creatura es *umbra, tenebra, vestigium, possibilitas, figmentum*. Pero todas estas metáforas dicen relación a algo absoluto, a Dios; descubren la esencia relativa de la creatura que refiere a Dios como a su causa y «complemento» (III, 11, 5, 13, a). Nos parece oír a aquellos existencialistas modernos, para quienes lo absoluto forma parte de la estructura del existir humano.

Podrían multiplicarse las citas. Pero ya se tiene un cuadro bastante definido de la esencia de la creatura o del ser contingente. Para aplicarlo a la existencia humana, bastará recordar las metáforas del *Itinerarium*, con que distingue los seres irracionales del alma racional: aquellos son *Vestigium*

(como expresión y presencia ciega y oscura) de Dios; el alma racional es *Speculum* (expresión distinta y luminosa) por el cual y en el cual conocemos a Dios: dando al ser contingente la expresión luminosa de la conciencia y la libertad para elegir, está el cuadro de la existencia humana acabado ²¹⁶.

Así podemos darnos cuenta de que la filosofía del Doctor Seráfico, responde a las exigencias de la filosofía existencialista. El ser contingente está unido íntimamente a Dios; exige siempre el Ser Infinito.

Conocimiento

Se puede decir nos dice el R. P. De Vries sin ninguna exageración, que la mayor parte de las diferentes opiniones filosóficas tienen sus raíces en la diferente posición fundamental crítica, o por lo menos por ella son explicables. Esto en las grandes y más importantes cuestiones de Metafísica y Ética es completamente claro y generalmente admitido ²¹⁷.

En el sistema de participación es fundamental aquel célebre principio: que debía haber ecuación perfecta entre el conocer y la realidad extramental. Realismo exagerado. Este principio dirigía toda la participación por composición; ya se ve cómo el problema crítico tiene resonancia íntima y profunda en toda la metafísica; ya se ve cómo el problema del conocimiento es el que orienta y distingue las diversas tendencias filosóficas. El R. P. Lorenz Fuetscher en su valioso libro *Akt und Potenz* contra la escuela tomista insiste en que mantienen en toda su Metafísica el paralelismo absoluto entre el conocimiento y la realidad; por lo tanto también en el tomismo el conocimiento desempeña papel importante ²¹⁸.

Veamos en el Doctor Seráfico cómo fue entendido el conocimiento.

Ante todo es conocido el célebre principio: *Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu.*

Ad illud quod obiicitur, quod nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu, dicendum vero est, vel in se vel in suo simile. Multa tamen fingit homo quæ numquam vidit; cogitat ita quod illa cogitatio non excitatur a potentia sensitiva moventi ²¹⁹.

²¹⁶ Cfr. Revista *Ciencia y Fe*. Facultades de filosofía y teología. San Miguel, Argentina, año v, N° 19. Julio-Setiembre. 1949. Artículo del R. P. Imael Quiles, p. 77.

²¹⁷ Cfr. R. P. J. de Vries. *Denken Und Sein*. Freiburg. 1937, p. 8.

²¹⁸ Cfr. Lorenz Fuetscher. *Akt Und Potens*. Trad. Constantino Ruiz. Madrid. 1948.

²¹⁹ II. Sent. D. xxiv, P. II, a. 2. Q. 1, Tom. II, p. 579, n. 4.

Este principio equivale en San Buenaventura al siguiente: *nostrum intelligere secundum statum vie non est sino phantasmate* ²²⁰.

O más brevemente el mismo principio lo enuncia el Doctor Seráfico, así: *Nihil intelligimus sine phantasmate* ²²¹.

Por lo tanto nuestro conocimiento intelectual parte de lo sensible; mediante la abstracción aprehende los objetos, recibe los objetos, pues propio de la potencia racional es abstraer ²²²; el entendimiento agente presenta las formas universales abstraídas de sus condiciones materiales ²²³:

Defiende con claridad la abstracción que proviene de nuestro entendimiento y la contrapone a la abstracción que depende de la misma cosa; hay pues según el Doctor Seráfico dos clases de abstracción, la una *a parte rei* y la otra *a parte intellectus* ²²⁴:

De manera que según el Doctor Seráfico, como se puede deducir de su texto, a toda distinción de razón no corresponde una distinción en la realidad. Con esto se opone San Buenaventura a la distinción de conceptos correspondientes a una distinción real.

El platonismo con su realismo exagerado orienta la participación y para salvar la objetividad de las ideas universales puso el mundo de las formas subsistentes; las ideas universales reclamaban la existencia de las formas; en San Buenaventura por el contrario las ideas universales no suponen arquetipos subsistentes; pues según el Doctor Seráfico el conocimiento universal parte del mundo sensible; el alma viene a este mundo como *tabula rasa*; sólo mediante la abstracción llegamos a las ideas universales; éstas tienen su fundamento en el objeto singular y concreto; el entendimiento para llegar a la idea universal despoja al singular del lugar, del tiempo, dimensión:

Potentia animalis duplex est; vel in obiecta sensuum particularium et sensus communis, vel in phantasmate sensibilibus, et sic est sensus et imaginatio. Intellectualis etiam est duplex; aut considerat universales rationes abstractas, ut abstrahit a loco, tempore, dimensione. . . ²²⁵.

²²⁰ Cfr. Sermo. Iv. Tom. v, p. 572, n. 18.

²²¹ (Cfr. II. Sent. D. xiv, a. iii, Q. 2). Cfr. II. Sent. D. xviii, a. 2. Q. x, Tom. II 446 b.

²²² Cfr. III. Sent. D. xiv, a. ii, Q. 2, Tom. III, p. 321, n. 4 a.

²²³ Cfr. IV. Sent. D. I, P. II, a. U. Q. 2, Tom. IV, p. 1044.

²²⁴ Cfr. I. Sent. D. xxvii, P. I, a. U. Q. 3, Tom. I, p. 476 a.

²²⁵ In Hex. Coll. v, Tom. v, p. 358 a.

Estas ideas así abstraídas se pueden predicar formalmente de varios sujetos con verdadera identidad ²²⁶.

La predicación de la idea universal de varios sujetos tiene su fundamento en la semejanza que entre sí tienen dichos sujetos:

Similiter, non est vera univocatio, nisi quando aliqua in una forma communi realiter assimilantur, quæ de ipsis essentialiter prædicatur ²²⁷.

Nadie ha acusado a San Buenaventura de defender el realismo exagerado; en este punto está el Doctor Seráfico con todos los defensores del realismo moderado. En este punto está lejos del platonismo y por lo mismo su concepción de la participación es distinta de la platónica. De distintas concepciones críticas parten distintas orientaciones metafísicas. Según el Doctor Seráfico en esta vida adquirimos por lo tanto verdadera ciencia, no se reduce como en el platonismo a un mero recuerdo. Pero, y aquí está un punto característico del conocimiento bonaventuriano, nuestra ciencia no es perfecta.

El filósofo tiene puesta su mirada en la definición de la verdad, y bien sabemos que la definición de la verdad se ha de verificar por medio de dos términos: el objeto y el conocimiento; si falta alguno de estos términos no se puede hablar de verdad; de manera que la definición clásica de verdad considera los dos términos: *Adæquatio mentis et rei* ²²⁸.

Y si queremos con el Doctor Seráfico profundizar en esta definición, como condiciones para la verdad tendremos que poner la inmutabilidad en el objeto conocido, e infalibilidad de la mente que concibe:

Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilis, et infalibilitatis ex parte scientis ²²⁹.

Por falta de inmutabilidad de los objetos las ciencias humanas, como la medicina, astrología, derecho y teología están llenas de incertidumbre ²³⁰:

Pero la incertidumbre no sólo depende de la naturaleza del objeto, sino también de la facultad cognoscitiva; pues nuestro entendimiento está en continuo cambio, pasa de la consideración de un objeto a otro, nunca se detiene en un mismo pensamiento; por lo tanto las conclusiones a las que

²²⁶ Cfr. I. Sent. D. XIX, P. II, a. U. Q. 2, Tom. I, p. 359, n. 2.

²²⁷ II. Sent. D. XVII, a. 1. Q. 3, Tom. II, p. 441 b.

²²⁸ Cfr. Gilson, o. c., p. 318.

²²⁹ *De Scientia Christi*, IV Concl., Tom. V, p. 23.

²³⁰ Cfr. Sermo. II, Tom. V, p. 540, n. 5.

llega son tan inestables como la misma facultad cognoscitiva, siempre están sujetas a revisión:

Si per multos annos viveres, adhuc naturam unius festucæ, seu muscæ, seu minimæ creaturæ de mundo ad plenum cognoscere non valeres ²³¹.

De manera que nuestro conocimiento lleva características de nuestra contingencia y vanidad; nuestro conocimiento es vano, incierto, perecedero, como nosotros mismos; por eso San Buenaventura nos dice que nuestro conocimiento no puede ser perfecto en esta vida de tránsito:

Nam quod omnia iudicia nostra sint directa, imperia tranquilla, desideria consummata, impossibile est, dum sumus in hac vita ²³².

Es verdad que en este mundo tenemos certezas parciales, pero podemos decir con el Doctor Seráfico que nada sabemos a perfección:

Ad illud quod obiicitur, quod quidquid cognoscitur in illis, aut cum velamine, aut sine velamine; dicendum, quod in statu viæ non cognoscitur in rationibus illis æternis sine velamine et ænigmate propter divinæ imaginis obscuracionem. Ex hoc tamen non sequitur, quod nihil certitudinaliter cognoscatur et clare, pro eo quod principia creata, quæ aliquo modo sunt media cognoscendi licet non sine illis rationibus, possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri. Si tamen diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non esset magnum inconveniens ²³³.

Pero aunque no tengamos certezas perfectas con todo es un hecho de experiencia que poseemos certezas; ahora bien de dónde se originan estas certezas es la pregunta a la que debemos responder. Esta certeza imperfecta no puede originarse del objeto que como lo vimos es variable, ni de nuestra facultad natural pues también es mudable.

Las certezas, responde San Buenaventura, tienen su estabilidad y fundamento en la iluminación divina por medio de las razones eternas; esta iluminación divina por medio de las razones eternas debe ser de tal naturaleza que no sustituya en nosotros al conocimiento de las cosas, pues de lo contrario no tendríamos ciencia de las cosas, sino de las ideas pero al mismo tiempo esa iluminación nos debe hacer alcanzar la infalibilidad de la verdad, estas razones que nos iluminan son el *medium quo* llegamos a tener el verdadero conocimiento de las cosas.

En qué consista la función de las razones eternas con relación al conocimiento humano tenemos que aclarar.

²³¹ Ser. II, Tom. V, p. 541.

²³² Serm. II, Tom. V, p. 540, n. 4.

²³³ *De Scientia Christi*, Q. 5, Tom. V, p. 26 m, 22.

El Doctor Seráfico nos dice que la acción de las razones eternas sobre nuestra alma ejercen una acción reguladora: *Ad cognitionem certitudinalem requiritur ratio aeterna ut regulans* ²³⁴.

Al alma humana por su naturaleza se le ha dado cierta luz directa y cierta dirección natural; se le ha dado también la afección de la voluntad ²³⁵.

Esta (a saber, sabiduría) aparece inmutable en las reglas de las leyes divinas, que nos ligan. Estas reglas que resplandecen en las mentes racionales, son todos aquellos modos por los cuales la mente reconoce y juzga lo que no puede ser de otra manera, como por ejemplo, que el sumo principio ha de ser sumamente venerado; que a la suma verdad se ha de creer y asentir sumamente; que el sumo bien ha de ser sumamente amado y deseado. Y estas cosas están en la primera tabla, y en ellas aparece la sabiduría, por cuanto son tan ciertas que no puede ser de otra manera ²³⁶.

Estas reglas, en efecto, radican en la luz eterna ²³⁷.

Las razones eternas son el fundamento de la verdad de nuestros conocimientos; sin embargo tenemos que determinar todavía cómo ejercen su influjo sobre el alma. Operan como la luz misma de Dios, por modo de presencia y no a título de objeto conocido; por lo tanto la luz divina es para nuestro entendimiento un medio de conocer y no un objeto de conocimiento; la expresión del Doctor Seráfico que mejor caracteriza esta relación de una fuente de conocimiento con la mente que fecunda sin dejarse ella misma ver, es quizá la imagen extraña de *obiectum fontanum* ²³⁸. Es un objeto que no se descubre, pero cuya existencia no puede menos de afirmarse si se quiere explicar los efectos que de él se derivan; no podemos en esta vida percibir la luz divina inmediatamente, aunque inmediatamente obra en nosotros ²³⁹.

Por lo tanto, según San Buenaventura, nuestra certeza y verdad está fundada en Dios; nuestro conocimiento contingente saca su necesidad de Dios, del *Ser per essentiam*. Nuevamente nos encontramos con lo característico de San Buenaventura: la intimidad con Dios; la creatura es indigente, no puede prescindir de Dios en ningún momento, toda su vida depende de Dios; es la creatura el ser finito que reclama el infinito, como nos dirían los existencialistas modernos; en la

²³⁴ Cfr. Gilson, *o. c.*, p. 318.

²³⁵ I. Sent. D. XVII, P. 1, a. U. Q. 4, Tom. 1, p. 301 b.

²³⁶ *In Hex.*, Tom. v, p. 338.

²³⁷ *Ibid.* 10.

²³⁸ Cf. Gilson, *o. c.*, p. 322.

²³⁹ Cf. Gilson, *o. c.*, p. 318.

dependencia total ha puesto la nota esencial de su participación el Doctor Seráfico.

Platonismo

Mucho se habla del platonismo en San Buenaventura; de lo que hemos expuesto en este trabajo se impone la conclusión de que el Doctor Seráfico rechazó varios puntos importantes de la doctrina de los platónicos. San Buenaventura admite, es verdad, las ideas ejemplares, pero no separadas de Dios, sino en Dios; son las ideas según las que Dios saca los seres de la nada.

La materia la admite, es verdad, en todos los seres contingentes, pero la materia bonaventuriana no es independiente de Dios; todo se funda en Dios según la doctrina del Doctor Seráfico: la multiplicidad tiene su origen en la unidad.

Los platónicos no admitían la creación; San Buenaventura defiende la creación en sentido estricto.

Pero si todo esto es verdad, ¿en qué está el platonismo del Doctor Seráfico?

Aunque San Buenaventura admitió, como hemos visto, el sistema de participación por dependencia total, como la fundamental en su sistema filosófico, con todo para establecer el hilemorfismo universal de los seres creados siguió con mentalidad platónica.

Uno de los axiomas fundamentales del platonismo fue el suponer un paralelismo absoluto entre el conocimiento y la realidad física. Pues bien, el Doctor Seráfico admite este paralelismo para los seres creados cuando pone los fundamentos de la materia y forma en los ángeles. Veamos cómo argumenta el Doctor Seráfico:

*Item, hoc ipsum ostenditur per naturam essentialis compositionis. Angelus enim definitur, et ita participat naturam generis et differentie, natura in qua convenit cum aliis, et naturam in qua differt. Ergo cum necesse sit, totam veritatem definitionis realiter inveniri in quolibet angelo, necesse est in eo ponere naturarum diversitatem. Sed impossibile est, plures naturas concurrere ad constitutionem tertii, quin altera habeat rationem possibilis, altera rationem actualis, quia ex duobus entibus in potentia nihil fit, similiter, nec ex duobus in actu: ergo necesse est etc.*²⁴⁰

Como se ve en este texto quiere probar la composición de materia y forma en los ángeles y su argumento procede en los siguientes términos: parte del hecho que los ángeles admiten definición de género y diferencia; por lo tanto, dice

²⁴⁰ II. Sent. D. III, P. I, a. I. Q. I, Tom. II, p. 90 a.

el Doctor, hay que poner algo en los ángeles que responda al género y algo que responda a la diferencia y como entre género y diferencia hay relación de acto a potencia, en los ángeles hay que poner algo potencial y algo actual; en otros términos, entre género y diferencia hay distinción conceptual y composición metafísica entre materia y forma; de esta manera se da un paralelismo absoluto entre los conceptos y la realidad física.

Y aquí surge precisamente una dificultad. Si el Doctor Seráfico admite este principio de que a distinción adecuada de razón ha de responder distinción real física, ¿cómo es posible que no haya defendido la participación por composición a la manera que defiende la escuela tomista, ya que dicho principio es fundamental en dicho sistema de participación, como lo ha demostrado hasta la saciedad en su obra de gran mérito *Akt und Potenz*, el R. P. Lorenz Fuetscher?²⁴¹

Creemos que la dificultad queda perfectamente solucionada, si decimos que dicho principio del paralelismo absoluto lo utiliza San Buenaventura en una tesis particular; pero en el enfoque general de su filosofía se fija más bien en la dependencia total de los seres creados; admite la composición real de materia y forma en todos los seres contingentes, pero no defiende la limitación del acto por la potencia subjetiva que es la tesis fundamental del sistema tomista. Admite, es verdad, que todos los seres son realmente compuestos pero en la dependencia de Dios pone la nota fundamental de todo el sistema.

Además creemos ver el influjo platónico en San Buenaventura cuando exige como medio para llegar a la certeza en esta vida la acción de las razones eternas en el entendimiento creado; los platónicos exigían para la certeza la contemplación de las ideas subsistentes; San Buenaventura exige con idéntica finalidad el influjo de las razones eternas que tienen su origen en Dios.

Para los platónicos los seres sensibles no eran sino imágenes, sombras de ser; San Buenaventura aunque llegue al conocimiento de Dios, de las ideas ejemplares mediatamente y *a posteriori*, con todo en las pruebas de la existencia de Dios hay una aproximación a la intuición de Dios; en lo cual creemos reconocer también huellas de platonismo.

Según los platónicos en los seres creados se admite la pluralidad de formas; ya sabemos que el Doctor Seráfico admite esta tesis platónica.

²⁴¹ Cf. Lorenz Fuetscher, o. c.

Si la prueba de los grados para la existencia de Dios en San Buenaventura se puede interpretar en sentido independiente, entonces también en este punto habría influjo de Platón en la doctrina de San Buenaventura.

De manera que sí descubrimos en nuestro santo influjo de la filosofía platónica; pero creemos que de ninguna manera podemos afirmar que haya seguido la filosofía platónica, como la escuela tomista, que corrige, es verdad, los puntos inadmisibles en la doctrina cristiana y construye una filosofía de gran unidad lógica, pero orienta toda su filosofía fundada en el gran principio del paralelismo absoluto entre el conocimiento y la realidad física. San Buenaventura, continuador fiel de la tradición, dentro de un ambiente agustiniano, valiéndose de las ideas de la escuela peripatética, construye su propia filosofía, da a la filosofía su sello personal.

Y este sello personal es el franciscanismo, el espíritu grandioso del pobrecillo de Asís, por eso Dios es el centro de la filosofía agustiniana²⁴².

La dulzura del contacto divino aparece en toda su obra filosófica. Su filosofía no es una búsqueda fría de la razón, sino sobre todo una inquisición afectiva de la voluntad; siente el Doctor Seráfico la presencia de Dios en las creaturas y el parentesco de los seres contingentes con Dios; distingue a Dios de las sombras que son participaciones del Ser *per essentiam*, pero a los seres finitos los une con Dios. Pluralidad de seres fundada en la unidad. La filosofía del Doctor Seráfico así da solución sobre todo al problema del hombre que no se llena con nada de los contingentes y que por lo mismo va en busca de Dios, para en Dios encontrar su dicha y eternidad.

Conclusiones

Ante todo será conveniente ver si el Doctor Seráfico ha solucionado el problema que al principio de este trabajo presentamos.

Decíamos que los escolásticos de la Edad Media querían conservar la *universalidad* y la *diversidad* en la aplicación de los predicados trascendentales, tratándose de Dios y de los seres contingentes.

Según Geiger²⁴³, Boecio parece que no supo responder,

²⁴² Cf. Wulf, *Historia de la filosofía medieval*, Tom. II, Trad. Toral Moreno, México, p. 101.

²⁴³ Cfr. Geiger, p. 36 y ss.

a las cavilaciones y dudas del diácono Juan de la Iglesia Romana; por cuanto, según dicho autor, Boecio no conoció sino la participación por composición; y esta participación por composición si bien salvaba la diversidad en la aplicación de los predicados trascendentales, con toda la universalidad de dichos predicados, no era puesta en seguro.

San Buenaventura con su participación por dependencia total, encontró la solución que juzgamos ser la verdadera; de Dios los predicados trascendentales se predicán *per essentiam*, y de la creatura *per participationem*; es decir, de Dios se predicán sin dependencia de ningún ser, y de la creatura con dependencia de Dios; o, en otros términos, los predicados trascendentales son intrínsecamente análogos.

Con esto queda en seguro la distinta manera de predicación de los predicados trascendentales, pero al mismo tiempo la universalidad no queda defraudada; porque las creaturas y Dios son seres verdaderos, buenos, unos en sí, no por una forma real añadida a la esencia.

Además otro de los problemas que reclamaba nuestro estudio era el del «Uno y Múltiple». Los platónicos lo dejaron sin solución; a lo más lo que lograron fue trasladar el problema al mundo de las formas subsistentes.

San Buenaventura en cambio, ha encontrado en la participación por dependencia total, la manera de unir lo múltiple con la suma Unidad, con Dios; el mundo creado no es sino la realización de una parte del mundo posible, gracias al poder de Dios; y los posibles, las ideas ejemplares, dependen de Dios; e iluminados por la participación por dependencia total hemos visto cómo la creatura depende de Dios no solamente en el ser, sino también en el perdurar en el ser, en el obrar, y que el hombre depende además de Dios en el conocer en el tiempo, y en la felicidad eterna de Dios, en quien encuentra su dicha y su felicidad. El ser finito vive unido al Infinito.

Por lo visto, San Buenaventura orientó su filosofía por otra vía distinta de la platónica, aunque haya mantenido algunas irradiaciones del sistema platónico.

En el Doctor Seráfico aparece, es verdad, la participación por dependencia total como fundamento de toda su concepción filosófica; pero con todo tenemos que reconocer que sobre todo al haber admitido el paralelismo entre el conocimiento y la realidad física, con miras a probar el hilemorfismo universal, no nos dio el sistema de participación en toda

su limpidez. Tampoco Santo Tomás nos dio este sistema libre de influjos platónicos ²⁴⁴.

Tendrá que aparecer en el mundo el Doctor Eximio Francisco Suárez, para entregarnos el sistema de participación por dependencia total, en toda su estructura lógica y muy lejos del paralelismo absoluto entre el conocimiento y la realidad física. La filosofía como toda ciencia humana, admite progreso y revisión de lo admitido por las generaciones pasadas.

También como conclusión de este trabajo queremos destacar la idea de que a nuestra mirada aparece la filosofía bonaventuriana, como la más medioeval de las filosofías de la Edad Media; pues ningún pensador católico del siglo XIII se ha esforzado tanto por reducir las ciencias a la teología y colocarlas a su servicio; mientras elaborábamos este trabajo hemos sido testigos de que seguramente nadie ha tomado tan a la letra la orden confiada a los de la Universidad de París por los Romanos Pontífices: *Theologia imperat aliis ut Domina et ille sibi ut famula obsequuntur* ²⁴⁵. Por eso con mucha razón ha podido escribir el R. P. Ireneo Squadrani, refiriéndose al espíritu del Doctor Seráfico frente a su contemporáneo Santo Tomás de Aquino: «Prescindiendo de ciertas concesiones mutuas de menos importancia, podemos afirmar muy bien que los doctores franciscanos junto con San Buenaventura fueron platónicos agustinianos, al paso que aristotélicos los dominicos con Santo Tomás. Llenando el Doctor Seráfico y el Angélico la Edad Media, la dividen al mismo tiempo, como Aristóteles y Platón habían hecho con los siglos antiguos. Con todo así como los dos maestros de Grecia pudieron unirse en un abrazo fraterno y ponerse de acuerdo ante la presencia de Sócrates, así también Santo Tomás y San Buenaventura convienen admirablemente en presencia de la verdad que es Cristo. Pues la tendencia filosófica que los distingue, en nada estorba para que aspiren ambos en comunión de esfuerzos para llegar a una concepción en armonía con la razón y la fe.

¿Cómo llamar entonces amigos, a los dos doctores, si queremos destacar la distinción de sus tendencias doctrinales, sin detrimento de la perfecta amistad? Por lo dicho anteriormente queda sugerida la respuesta obvia: Buenaventura ha de llamarse cristiano filósofo y Santo Tomás un filósofo cristiano. Uno y otro filósofo, y uno y otro también cristiano;

²⁴⁴ La obra de Geiger es la mejor prueba de lo que anotamos.

²⁴⁵ Cfr. Gilson, *o. c.*, p. 387.

pero mientras San Buenaventura no abandona la fe cuando filosofa, Santo Tomás al hacerlo fuera del campo de la fe, permanece también fiel a ella ²⁴⁶.

En San Buenaventura todos los problemas filosóficos obtienen solución con miras a la teología; por eso su filosofía es igual a razón pura; tenemos que decir que no existe filosofía bonaventuriana.

La filosofía bonaventuriana es naturalmente cristiana, orientada a la teología; hay unión íntima entre las dos asinaturas del saber humano.

El Doctor Seráfico pone los problemas filosóficos de una manera vital y personal, con miras a la felicidad del hombre.

El planteo de los problemas en San Buenaventura es enteramente personal. Lo que debe entenderse no tanto de una absoluta originalidad en el modo de hacerlo, ya que el Doctor Seráfico sigue aún en esto la tradición agustiniana, cuanto más bien de un afán y preocupación subjetivos con que aspira a resolver su problema bonaventuriano ante todo por la vía filosófica. Pues ciertamente San Buenaventura no habría consagrado la más mínima parte de su actividad a la especulación filosófica, ni hubiera escrito tantos libros con que llenar las bibliotecas franciscanas, de no haber tenido la esperanza y aun la certeza de llegar por el sendero de la filosofía hasta la cima del monte Alvernia, por cuya ascensión, en compañía de su Padre Seráfico, anhelaba con la plenitud de su espíritu.

Por lo tanto los problemas filosóficos son tratados no tanto especulativamente, cuanto con miras a la práctica. Es verdad que en este sentido de utilidad práctica que notamos en San Buenaventura, no hay que entenderlo en el sentido utilitarista moderno, como si las verdades dependieran de los fines logrados por diversas personas y en diversas circunstancias; sino en cuanto la filosofía ha de responder a las verdaderas exigencias humanas, en cuanto debe traer la solución a los problemas humanos, en cuanto debe conducir al hombre a la completa sabiduría y dicha; por eso en San Buenaventura conserva un valor muy íntimo, decisivo, filosófico, teológico, el dicho tan profundamente humano del inmortal Agustín: *Fecisti nos Domine ad Te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te*, por cuanto manifiesta y expresa la tendencia humana hacia la inmortalidad.

²⁴⁶ Cfr. Revista *Antonianum*, Ann. xvi, Fasc. 2, Apr. 1941, p. 105.

La filosofía es para el Doctor Seráfico una vía para ir a Dios, y para ir a Dios es necesario ir por medio de Cristo, de allí la gran importancia de Cristo en el pensamiento bonaventuriano: Cristo es su maestro; está convencido el Doctor Seráfico que la filosofía sin Cristo es vana y está llena de errores.

Por última vez insistimos en el parentesco tan insistentemente recalcado por San Buenaventura, parentesco íntimo de Dios con la creatura, del ser finito con el infinito, del hombre con su amor, en quien encuentra gozo y paz eternos.

La filosofía de tipo agustiniano siempre llamará la atención de los que vamos peregrinando por este valle, mientras haya un corazón ávido de dicha, mientras haya un ser finito que vaya en busca del infinito. Por eso la filosofía bonaventuriana nunca desaparecerá y por lo mismo esta filosofía está llamada a completar a la filosofía más intelectualista del Doctor Angélico. Con intelectualismo y voluntarismo daremos la solución al problema del hombre, que no es solamente inteligencia sino además corazón. Santo Tomás y San Buenaventura con sus doctrinas, completándose mutuamente, durante todos los siglos acompañarán al viajero que se dirige a eternizarse en Dios.