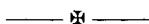


bertades que podríamos denominar «libertades de los clásicos», los derechos del pueblo como comunidad actuante para librarse de ser dominado y de dominar, para rectificar situaciones estructurales o sistémicas de injusticia o para instaurar órdenes políticos justos. Estos derechos no individualistas, sino de índole socio-política, solamente pueden ser justificados sistemáticamente con la aplicación del concepto de justicia política de Aristóteles.

JOSÉ ENRIQUE MIGUENS

Buenos Aires.



PLATONISMO Y ARISTOTELISMO EN SAN BUENAVENTURA

Es sabido que en el campo filosófico San Buenaventura mantiene una natural afinidad con el platonismo, en línea con la tradición agustinienne, de la cual él se declara explícitamente fiel seguidor. También sabemos que esto no le impide integrar en su perspectiva filosófica ciertas doctrinas aristotélicas que la Escolástica latina del siglo XIII comenzaba a redescubrir.

En el presente trabajo nos proponemos indagar cuál es el juicio valorativo del mismo San Buenaventura acerca de cada una de las dos tradiciones filosóficas en cuestión y de la relación entre ellas. Lo haremos pasando revista a tres pasajes de sus obras, en los que hace directa y explícitamente una valoración comparativa de las filosofías de Platón y Aristóteles. El primero de ellos corresponde al *Comentario a las Sentencias*, el segundo a las *Colaciones sobre el Hexaémeron*, y el tercero al sermón que se titula *Cristo, maestro único de todos*.¹

¹ *In IV Sent.* Trabajaremos sobre un pasaje del libro segundo (*Opera Theologica Selecta*, t. II, ed. Quaracchi 1938). *Collationes in Hexaëmeron* (*Opera Omnia*, t. V, ad Claras Aquas 1891; hay edición bilingüe latina-castellana: *Obras de San Buenaventura*, t. III, BAC, Madrid 1947); *Christus, unus omnium magister* (*Opera omnia*, t. V, ad Claras Aquas 1891; también hay edición bilingüe (*Obras de San Buenaventura*, t. I, BAC, Madrid 1945).

En su juventud, Aristóteles

El *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo* es, como se sabe, una obra de su juventud, escrita en los años en que comenzaba su carrera universitaria como bachiller sentenciario (hacia 1250). Es a comienzos del libro segundo en donde encontramos la primera referencia al tema que nos ocupa. Curiosamente, veremos cómo en la comparación entre ambas filosofías atribuirá una cierta preeminencia a la aristotélica.

El texto está tratando el tema de la *creación del mundo* y de las posturas de los filósofos al respecto. Fue sentencia común entre los grandes pensadores de la historia —que en esta cuestión fueron avanzando paulatinamente hacia la verdad— afirmar que el mundo tiene su origen en una causa eficiente superior, aunque no llegaron a concebir explícitamente su creación desde la nada. Platón habló de una producción del mundo a partir de principios preexistentes: la materia, por un lado, y las formas separadas, por el otro, unidas entre sí por un artífice superior, que dio así a este mundo un comienzo temporal. Aristóteles y sus discípulos, por su parte, acercándose más a la verdad, rechazaron la posibilidad de la existencia de una materia informe y de formas separadas, afirmando la producción del mundo desde toda la eternidad. Lo cual, si bien no deja de ser también un error, lo es de menor cuantía que el de los anteriores².

Puede llamar la atención este reconocimiento de superioridad a la postura peripatética, más aún teniendo en cuenta que para San Buenaventura la idea de una *creatio ab eterno* es a todas luces una tesis errónea y contraria a toda lógica elemental. Pero el texto fundamenta la preferencia cuidadosamente. Estrictamente hablando, lo que a su juicio implica una contradicción manifiesta es la aseveración de una *creatio ex nihilo* desde la eternidad. Pero dado que tanto Platón como Aristóteles creyeron en la eternidad de la materia (descartando así implícitamente una creación desde la nada), fue más coherente el segundo al afirmar también un mundo eterno.

En efecto: si se concede que la materia, como principio constitutivo de los seres corpóreos, es algo eterno, entonces no resulta contradictorio afirmar la producción del mundo desde la eternidad; en este caso el mundo existiría desde siempre, aunque desde siempre causado por su Autor. (Es el clásico ejemplo de la huella del pie en la tierra, ya referido por San Agustín. Es innegable que la huella es causada por el pie; pero si tanto él como la tierra donde pisa fuesen eternos, nada impediría pensar que la huella misma, aún siendo causada, fuese coeterna con ellos.) Es más, concediendo siempre este supuesto, la afirmación de la eternidad del mundo es la postura más razonable, porque no es lógico pensar que la materia exista desde la eternidad en estado de imperfección, sin forma ni orden alguno, y que su información por obra de un Divino Hacedor siga a todo un período de existencia informe y sin sentido, como querían los platónicos.

² «Fuerunt etiam quarti, scilicet Peripatetici, quorum princeps et dux fuit Aristoteles, qui veritati magis appropinquantes dixerunt mundum factum [...]», para concluir: «et ipse etiam defecit, licet minus quam alii» (*In II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1).

De donde surge ahora con claridad la conclusión del pasaje: tanto más razonable es esta postura, que aun «el más excelente de los filósofos», Aristóteles, ha caído en este error³.

Así las cosas, es claro que en este pasaje el joven Buenaventura reconoce una neta superioridad doctrinal a Aristóteles sobre Platón. La importancia del tema en cuestión —nada menos que la creación— así como el carácter inequívoco de las expresiones utilizadas disipan toda duda sobre el alcance de su afirmación. En esto él parece compartir sinceramente la opinión común de los ambientes académicos de su época, que no por nada consideraban a Aristóteles «el Filósofo».

Por supuesto, esto no impide que vea también en esta filosofía algunos errores y peligros. El sostener la eternidad del mundo es uno de ellos. Y es un error que puede traer graves consecuencias, como lo advierte unas líneas más abajo. Ahora bien, a medida que el avance del averroísmo explicita, en su propia versión del aristotelismo, algunas de estas consecuencias (unicidad del intelecto, negación de la inmortalidad personal, etc.), San Buenaventura irá modificando su perspectiva de evaluación, señalando con más fuerza los errores y peligros de la filosofía peripatética. Al mismo tiempo, el ir resaltando el ejemplarismo como núcleo central de la metafísica cristiana lo llevará a una revalorización positiva del platonismo, invirtiéndose entonces la relación antes apuntada. Esto se verá claramente en el segundo de los textos que consideraremos.

Las críticas a Aristóteles y al averroísmo

Al pasar a las *Collationes in Hexaëmeron* nos encontramos en el otro extremo del itinerario intelectual de San Buenaventura con relación a este tema. En efecto, nos hallamos ahora hacia el final de su vida (1273) y en un momento en que el ambiente cultural y doctrinal está fuertemente marcado por las polémicas en torno al averroísmo.

Si nos adentramos en el texto, una lectura atenta nos revela enseguida la notable primacía de la perspectiva ejemplarista en su visión filosófico-teológica. La metafísica cristiana se centra en la idea de creación, es decir, en la consideración del mundo en su dependencia radical respecto de la causalidad divina. Pero esta dependencia tiene tres aspectos: el de la eficiencia, el de la ejemplaridad y el de la finalidad. Se puede decir que la penetración sapiencial e iluminadora en esta triple relación creatural sintetiza la tarea del filósofo cristiano: «et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum»⁴

Para el Doctor Seráfico esta triple causalidad tiene también una significación teológica, ya que refleja de algún modo la Trinidad de las Personas Divinas. En efecto, la causalidad eficiente se relaciona con el Padre, principio originante; la ejem-

³ «Adeo rationabilis, ut etiam ille excellentior inter philosophos, Aristoteles [...], in hunc errorem dilapsus fuerit» (*Ibid.*, q. 2, resp.).

⁴ *Collat. in Hexaëm.*, 1,17.

plar con el Hijo, medio ejemplificante y Verbo Divino que contiene las Razones Eternas de todas las cosas; y la final con el Espíritu Santo, complemento terminante. Pero queda claro que esta consideración no corresponde al metafísico en cuanto tal⁵.

Ahora bien, volviendo al orden filosófico, San Buenaventura asigna especial importancia a la ejemplaridad, y la considera el aspecto más propio de la mirada metafísica⁶. Así entonces, la tarea más específica de la sabiduría natural es a su juicio la consideración de las cosas en su referencia a las causas ejemplares que las fundan, a saber, las Ideas Divinas o Razones Eternas de las cuales participan y según las cuales han sido creadas. Se trata de descubrir en las creaturas el reflejo de un orden eterno que las precede y gobierna, y descubriéndolo, tratar de contemplarlas desde él, para vislumbrar desde allí su sentido más profundo.

Es por esto que son dignos de sus mayores elogios los filósofos que, aún antes de la revelación cristiana, afirmaron que las cosas temporales y mudables de este mundo son la imitación imperfecta (*participación*) de modelos eternos e inmutables de un mundo inteligible. Comenzando por Platón, que primero de todos nos habla de las Ideas, e incluyendo en este elogio a todos los que, siguiendo las enseñanzas platónicas, se fueron acercando a la Verdad total, que es la verdad cristiana. Y es también por esta razón que aquellos filósofos que no alcanzaron a entender la doctrina de la ejemplaridad quedaron lejos de las cimas de la sabiduría, aún de la sabiduría natural y humana.

Es en el marco de estas consideraciones que nuestro autor, algunas páginas más adelante, dirige un duro reproche a Aristóteles; porque no es que él no haya conocido esta doctrina, sino que, habiéndola recibido de su maestro, la rechazó explícitamente. Esto lo condenó, juntamente con sus seguidores, a los abismos de las tinieblas y el error.⁷ Vamos a detenernos unos momentos en este texto, que constituye una de las críticas más fuertes de San Buenaventura al aristotelismo.

Por medio de la contemplación sapiencial, nos dice, los más nobles de los antiguos filósofos llegaron a reconocer a Dios como principio, fin y razón ejemplar de todas las cosas. Pero he aquí que algunos, si bien reconocieron a Dios como principio y fin, negaron que en Él estuvieran los *ejemplares* de las cosas. De éstos el principal parece ser Aristóteles, quien reiteradamente rechaza las Ideas de Platón⁸. En efecto, según el Filósofo, Dios no necesita Ideas de las cosas pues su Inteligencia se cumple plenamente en el conocimiento de Sí mismo. Además, no le hace falta noti-

⁵ *Collat. in Hexaëm.* 1,12-13. En el *Itinerarium mentis in Deum*, encontramos un interesante desarrollo de lo que podríamos llamar una «metafísica trinitaria», es decir, basada en la triple causalidad divina, que se refleja en los atributos del Poder, la Sabiduría y la Bondad. Estos tres atributos, que indudablemente simbolizan a las tres Personas Divinas (sin identificarse con ellas), dejan su profunda huella en la creación. Cfr. *Itinerarium* I,10; II,11-12, y *passim*.

⁶ Cfr. *Collat. In Hexaëm.*, 1,13: «Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus».

⁷ *Ibid.* 6,1-6.

⁸ San Buenaventura cita varios pasajes de Aristóteles en este sentido, entre ellos: *Metaph.* I 9, VI 13, XII 4; *Ethic. Nicom.* I 6.

cia alguna de las cosas particulares, ya que las mueve atrayéndolas a modo de causa final: *ut desideratum et amatum*.

La gravedad de este error se manifiesta en la cadena de consecuencias que arrastra. Empezando por la negación de la Creación, y siguiendo por la de la Providencia Divina, dado que no hay en Dios las razones de las cosas que Le permitan conocerlas y gobernarlas. De aquí deducen los árabes su visión determinista: sustraídas de la Providencia, las cosas de este mundo son dirigidas por las sustancias separadas (espíritus puros), que las gobiernan con necesidad fatal⁹.

Pero no termina aquí la cadena: pues este error provoca a su vez una triple ceguera, también característica de los peripatéticos. Primeramente, la idea de la *eternidad del mundo*, idea que Aristóteles mismo parece sostener, en opinión no sólo de los comentadores árabes, sino también de los Padres griegos. Pero un mundo eterno es también un mundo increado. ¿Y cómo podría ser de otra manera, si Dios no lo conoce? La negación del ejemplarismo conlleva, entonces, la afirmación de un mundo eternamente existente junto a Dios y no producido por Él.

La segunda ceguera consiste en la *unicidad del intelecto*, tesis que Averroes atribuye al mismo Aristóteles. Y si bien nuestro doctor franciscano no parece inclinado a aceptar esta atribución como auténtica, sí reconoce en ella una de las pocas salidas coherentes a partir del error anterior. En efecto, la eternidad del mundo implicaría una sucesión infinita en la propagación del género humano; en este supuesto, el reconocimiento de la inmortalidad personal llevaría a admitir la existencia actual de un número infinito de almas humanas, para evitar lo cual tendríamos que aceptar una de las siguientes alternativas: o bien la corruptibilidad del alma humana, o la transmigración, o la unicidad del alma intelectual¹⁰.

Pero si hay un único intelecto y se niega la inmortalidad personal, no puede hablarse de felicidad o pena para el hombre después de esta vida. La *negación de un destino trascendente* constituye, así, una ceguera más que, al igual que las anteriores, aún hoy sigue arrastrando a muchos a las tinieblas del error. Tanto más cuanto que, al ser tan admirable el saber de Aristóteles en otros puntos, se hace difícil aceptar que se haya equivocado en esto.

Para recapitular, entonces, la secuencia de errores impugnados, nada mejor que un párrafo sintético del mismo San Buenaventura: «Quidam ideas impugnaverunt, ex quo triplex intelligentia veritatis occultatur, scilicet veritas artis aeternae, veritas divinae providentiae, veritas ruinae angelicae [...] Ex quo sequitur triplex caecitas, scilicet de aeternitate mundi, de unitate intellectus, de poena et gloria»¹¹.

* * *

⁹ Cfr. *Collat. in Hexaëm.* 6,3. San Buenaventura agrega en esta cadena un error más: el desconocimiento de la caída de los ángeles, ya que el fin de estas creaturas se reduciría a gobernar las órbitas celestes con un movimiento infalible.

¹⁰ Cfr. *ibid.*, 6,4. El mismo razonamiento ya aparecía en el texto comentado en el párrafo anterior, i. e., *In II Sent.*, d. 1 p. 1 a. 1 q. 2 resp.

¹¹ *Collat. in Hexaëm.* 7,1.

La claridad y contundencia de la crítica hacen innecesario cualquier comentario. Sin embargo, puede ser útil tener en cuenta dos observaciones. La primera de ellas es que la obra fue escrita en el momento más álgido de las polémicas desatadas en torno al averroísmo latino en la Universidad de París. Este movimiento, que se presentaba a sí mismo como el único representante auténtico del aristotelismo, se había hecho fuerte entre los maestros de la Facultad de Artes, y San Buenaventura era de aquéllos que no vacilaban en enfrentarlo abiertamente. La segunda observación consiste en señalar que nuestro autor no dirige todas sus críticas directamente al mismo Aristóteles, sino que distingue entre las opiniones de éste y las interpretaciones de sus comentadores, especialmente de Averroes. Esto resulta particularmente claro en la lección siguiente a la que acabamos de comentar, en la que delimita con más precisión el alcance de sus críticas¹².

El texto comienza diferenciando, por un lado, la tesis de la eternidad del mundo y la omisión de un destino humano trascendente, que parecen corresponder a Aristóteles mismo, de la tesis de la unicidad del intelecto, por el otro lado, que le es atribuida por el Comentador. De la primera de ellas podría excusársele, nos dice explícitamente el Doctor Seráfico, por estar hablando como filósofo natural. Porque es verdad que el mundo no pudo tener un comienzo por vía de generación física, ya que ésta siempre supone un sujeto *a quo*. (Por otro lado, esto no excluye necesariamente alguna otra forma de comienzo). Asimismo, si bien puso la felicidad del hombre en esta vida, esto no significa que no admitiera la eterna, pues podría haber omitido su consideración por entender que no entraba en su competencia.

En cuanto a la tercera tesis, podría entenderse que para Aristóteles el intelecto es uno *ratione lucis influentis, non ratione sui*, ya que se multiplica según los sujetos. De todos modos, y sea cual fuere la verdadera interpretación de Aristóteles, queda siempre en pie que otros filósofos iluminados afirmaron la existencia de las Ideas, y fueron adoradores de un solo Dios, en quien pusieron todos los bienes e incluso las virtudes ejemplares. Aunque esto no quita que aún ellos anduvieron en tinieblas, en la medida en que no tuvieron la luz de la fe.

Resumiendo a modo de conclusión nuestro análisis de estos pasajes, dos cosas resultan claras y definitivas:

- 1) *La superioridad de la filosofía platónica* al haber afirmado explícitamente las Ideas, permitiendo así la perspectiva ejemplarista en el campo metafísico (creación y participación), gnoseológico (iluminación) y ético (virtudes ejemplares).
- 2) *Los peligros de la filosofía aristotélica*, que tienen su clave inicial precisamente en la negación del ejemplarismo. Esta negación contiene potencialmente toda una cascada de errores, que se explicitan en el averroísmo del siglo XIII.

Platón y Aristóteles

El tercer pasaje en el que San Buenaventura aborda la comparación filosófica entre Platón y Aristóteles se encuentra en su sermón titulado *Christus, unus om-*

¹² Cfr. *Collat. in Hexaëm.* 7,1-3.

nium magister. Si bien los expertos consideran difícil precisar la fecha exacta de su composición, encuentran indicios claros de que corresponde al último tercio de su vida, siendo que en él se expresa un pensamiento elaborado y maduro. En este opúsculo no aparece ninguna mención de la problemática del averroísmo, pero su postura en él no difiere en lo sustancial de la manifestada en las *Collationes*, en el sentido de reconocer la superioridad filosófica del platonismo. Sólo que aquí esta superioridad aparece doblemente matizada. Por un lado, por el reconocimiento de ciertos límites inherentes a la filosofía platónica en cuanto tal. Por otro lado, porque señala algunos méritos propios de la filosofía aristotélica, llamados a complementar en alguna medida esas mismas deficiencias del platonismo.

El núcleo central del texto que interesa a nuestra cuestión es un conocido pasaje donde se sostiene que, entre los filósofos, a Platón le ha sido otorgado como don el lenguaje de la sabiduría, mientras que a Aristóteles el de la ciencia: «Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspicebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora»¹³.

La comparación se aclara a la luz de las enseñanzas agustinas acerca de las relaciones entre sabiduría y ciencia. San Agustín asigna a la sabiduría como tarea propia la contemplación intelectual de las realidades eternas, dejando para la ciencia la consideración racional de las cosas temporales¹⁴. En ésta, se trata de investigar con la razón las cosas materiales y mundanas en su estructura y sus leyes propias. En aquélla, en cambio, el intelecto se eleva a contemplar las realidades superiores y divinas, en un esfuerzo por participar de su eterna inmutabilidad. Aunque puede decirse que también compete a la sabiduría una cierta consideración de las cosas de este mundo: la que trata de descubrir en ellas lo que hay de divino y permanente, contemplándolas como reflejo y participación de las Ideas Divinas, arquetipos de su creación¹⁵.

Así entonces, Aristóteles se revela como maestro en ciencia porque sobresale al indagar las cosas de la naturaleza, valorando principalmente la experiencia humana natural que nos conecta con ellas, y buscando la explicación de las mismas en el análisis de sus principios específicos e immanentes. Platón, por su parte, es maestro en sabiduría porque su espíritu anhela siempre remontarse desde las cosas de aquí abajo hasta su modelo superior y trascendente, descansando sólo en la contemplación de las Formas Puras, única realidad que merece plenamente el nombre de tal y sin la cual, a su vez, las mismas cosas de este mundo no resultan suficientemente explicadas.

Ahora bien, aunque la comparación concede una clara superioridad a la filosofía platónica, el texto completo va a señalar también un límite en ella: Platón intentó fundar la certeza de nuestro conocimiento exclusivamente en el mundo inteligible, olvidando la parte que corresponde a la experiencia sensible y a la abstracción de

¹³ *Christus...*, n. 18.

¹⁴ Cfr. *De Trinit.*, XII,15,25.

¹⁵ Cfr. *De libero arbit.* 2,16,41.

las *species* desde las imágenes. Pero es un hecho que en esta vida no podemos conocer sin imágenes, y que el conocimiento intelectual surge en nosotros a partir de los sentidos y la experiencia, de los cuales se forma el universal, como bien dice Aristóteles. Platón entonces se equivocó al desdeñar el conocimiento del mundo sensible como punto de partida necesario para nuestro ascenso espiritual al mundo superior. Y en esto tuvo algo de razón Aristóteles al reprenderlo. Su crítica es acertada al afirmar la necesidad de la experiencia y la abstracción; no, por supuesto, al negar la participación de nuestro intelecto en la luz de las razones eternas¹⁶.

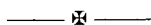
Así, la doctrina platónica falla al olvidar el camino de la *ciencia*, que procede según las razones creadas, y la aristotélica también es incompleta al descuidar el camino de la *sabiduría*, que procede según las razones eternas; descuido este último que debemos atribuir a su rechazo del ejemplarismo.

La originalidad de este texto reside en que San Buenaventura, que tan lúcida y descarnadamente advierte los peligros de un aristotelismo cerrado a la fecunda perspectiva del ejemplarismo, también intuye un riesgo en el platonismo puro: es el riesgo de pasar por alto la instancia del mundo sensible en el camino de nuestra inteligencia hacia la verdad. Él lo plantea en términos gnoseológicos, pero el mismo planteo se puede extender al terreno metafísico, señalando el peligro de que el mundo sensible vea debilitada su consistencia propia en aras del inteligible.

De aquí resulta a las claras la conveniencia de complementar entre sí ambas filosofías, en una doctrina que reconozca a la vez la necesidad de la fundamentación última de nuestra certeza intelectual en la luz increada, y la necesidad de la recepción de las *species* a partir del contacto empírico con el mundo sensible. Iluminación y abstracción; sabiduría y ciencia. Por eso alaba San Buenaventura a su maestro San Agustín, en quien encuentra realizada la síntesis armónica de las dos perspectivas filosóficas.

HÉCTOR J. DELBOSCO

Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires.



¹⁶ «Unde licet anima, secundum Augustinum, connexa sit legibus aeternis, quia aliquo modo illud lumen attingit [...] indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis [...] Unde quia Plato totam cognitionem certitudinalem convertit ad mundum intelligibilem sive idealem, ideo merito reprehensus fuit ab Aristotele; non quia male diceret ideas esse et aeternas rationes, cum eum in hoc laudet Augustinus, sed quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas [...]» (*Christus...*, n. 18).