

GERALD CRESTA

CONICET, UCA, CEF-ANCBA

gerald.cresta@gmail.com

El bien trascendental en la *Summa fratris Alexandri*. Antecedentes y proyecciones

Recibido: 7 de diciembre de 2022 Aceptado: 15 de marzo de 2023

Resumen: La *Summa fratris Alexandri* representa uno de los textos principales en los que puede hallarse una sistematización de la doctrina medieval de los trascendentales previa a la elaborada por Tomás de Aquino. Su integración de elementos conceptuales provenientes de la tradición neoplatónica, de la *Summa de bono* de Felipe el Canciller y de la metafísica aviceniana, permite reconstruir un vasto conjunto de elaboraciones doctrinales que constituyen de por sí una completa ontología, continuada y elaborada luego por Tomás en su *De veritate*, siendo por tanto un texto clave entre los diversos desarrollos de la metafísica en el siglo XIII. El presente trabajo analiza el concepto trascendental de *bien* elaborado en la *Summa*, sus antecedentes histórico-doctrinales y sus proyecciones inmediatas.

Palabras claves: trascendentales del ser - bien - metafísica - Alejandro de Hales - Tomás de Aquino

The transcendental good in the *Summa fratris Alexandri*. Background and projections

Abstract: The *Summa fratris Alexandri* represents one of the main texts in which a systematization of the medieval doctrine of the transcendentals prior to that elaborated by Thomas Aquinas can be found. The integration of conceptual elements from the neo platonic tradition, from the *Summa de bono* of Philip the Chancellor and from Avicennian metaphysics, allows us to reconstruct a vast set of doctrinal elaborations that constitute in themselves a complete ontology, continued, and

elaborated later by Thomas in *De veritate*, thus being a key text among the various developments of metaphysics in the thirteenth century. The present paper analyzes the transcendental concept of *good* elaborated in the *Summa*, its historical-doctrinal antecedents and its immediate projections.

Keywords: transcendentals of being - good - metaphysic - Alexander of Hales - Thomas Aquinas

1. Introducción

La *Summa theologiae* atribuida a Alejandro de Hales constituye un aporte teórico-doctrinal de significativo valor histórico en el marco de la producción textual escolástica sobre la doctrina de los conceptos trascendentales. Su importancia está relacionada con el hecho de constituir una auténtica *Summa minorum* del saber franciscano, debido a las diversas contribuciones de otros autores franciscanos, especialmente Jean de la Rochelle, y también en particular por ser la primera *Summa* que intentó establecer el carácter científico de la teología cristiana.¹

La cuestión sobre la naturaleza de la doctrina teológica es en este sentido un claro exponente de la presencia de

¹ La confluencia de otros autores en la composición del texto surge del lenguaje de prólogos, doxologías y estilos de citas. Se reconoce un mismo redactor para los libros I y III, llamado *Inquirens*, y otro llamado *Considerans* para el libro II. En esta compilación de diversas fuentes, se señala a su ayudante Juan de Rupella, previamente discípulo de Guillermo de Auxerre o de Felipe el Canciller. La última *quaestio* del libro I se considera una adición atribuida a Odo Rigaldi, y algunos tratados del libro II serían obra de Guillermo de Melitona, quien también habría redactado el libro IV. Cf. G. Söding, *El comentario de la Suma Teológica de Alejandro de Hales al símbolo atanasiano*. Un estudio comparativo de su teología trinitaria (Buenos Aires: Pontificia Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología, 1992), 112-117.

Agustín de Hipona, porque se considera a la teología como propiamente sabiduría, ya que mueve al alma hacia el bien por el principio del amor, y adquiere su certeza más del afecto de la piedad que de la especulación intelectual. Esta huella agustiniana es acompañada por la doctrina anselmiana del conocimiento de Dios, en su referencia al doble camino: el exterior, a partir de las cosas creadas, y la evidencia provocada por la noticia interior impresa por naturaleza en la mente. Y también los Victorinos, especialmente la distinción entre obra de la creación (*opus conditionis*) y obra de la recreación (*opus recreationis*), propia de Hugo, y las referencias a Ricardo de San Víctor presentes en su doctrina sobre la Trinidad.²

Este conjunto de fuentes lleva a señalar, en el tratado introductorio del texto, la diferencia entre la *ciencia* teológica de la sagrada escritura y la filosofía primera o teología de los filósofos, basándose en una distinción de acuerdo a la materia “alrededor de lo cual” trata una ciencia (*circa quam*) y la materia “de lo cual” trata una ciencia (*de qua*). En el primer caso se hace referencia a todo aquello que está relacionado con dicha ciencia; en el segundo, con su objeto de estudio principal. Mientras la teología tiene como tema secundario “todas las cosas y signos” (sacramentos), la metafísica trata de todas las cosas en cuanto ella considera “el ser (*ens*) conforme a todos sus diversos modos”. La cuestión principal de la teología es “la sustancia divina” en cuanto revelada por Cristo en su obra redentora, y la cuestión principal de la metafísica es la

² Cf. W. E. Gossmann, “Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis”, *Münchener Theologische Zeitschrift* 6, 1955: 253-262.

misma sustancia, pero concebida como el ser primero del cual dependen todas las cosas.³

El carácter propio de la filosofía primera es comprendido por tanto como una onto-teología, en la cual los trascendentales juegan un rol fundamental porque a partir de ellos son asequibles los diversos accesos conceptuales a la divinidad. Por eso en la primera parte, al tratar de la unidad divina, los trascendentales comienzan a ocupar un lugar central y una función estructurante. Así, el tercer tratado abordará “la divina unidad, verdad y bondad”, nociones que se encuentran coordinadas entre sí (*sunt unius coordinationis*). El tratado se divide en tres cuestiones, cada una de las cuales establece la relación de uno de los términos trascendentales con la naturaleza divina. La tercera cuestión trata “de la bondad de la naturaleza divina”.

Si bien los tres términos: unidad, verdad y bondad, son presentados primero en referencia directa a la naturaleza divina, el texto desarrolla una expansión o continuidad teórica que los hace también propios de la naturaleza de las cosas, debido al uso que Alejandro -y previamente Felipe el Canciller en la *Summa de bono*- hacen de la analogía. Esta perspectiva abarcadora que incluye en su raíz elementos

³ *Summa Halensis*, I, 3, ad. 3: “... dicendum quod res et signa sunt materia circa quam est sacra Scriptura, non materia de qua est [...] Materia vero de qua est sacra Scriptura est divina substantia cognoscenda per Christum in opere reparationis. Quemadmodum est dicere de Philosophia prima quod materia circa quam est sunt omnia - unde et dicitur esse de omnibus, quia est circa ens secundum omnem sui differentiam, secundum differentes divisiones entis, ens substantia et accidens, et huiusmodi- materia vero de qua intentio, est ens actu unum, quod est substantia prima, a qua omnia dependent”. Cf. J. A. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales* (Pamplona: EUNSA, 2003), 49-56.

conceptuales metafísicos, en cuanto propios de la teología natural de los orígenes, y teológicos, en cuanto elaborados por la posterior teología revelada, muestra la riqueza teórica presente en estas elaboraciones doctrinales del siglo XIII, y comporta a su vez el cimiento de ideas que será la base de soporte para las elaboraciones filosófico-teológicas posteriores. Tanta es la fuerza de este *impulso franciscano* presente en la *Summa Halensis*, que le hace hablar a von Balthasar de un *corazón franciscano* del pensamiento medieval, así como hubo unos ojos griegos para el ser en las tesis de Platón, Plotino y Dionisio.⁴ La presencia de un *a priori* teológico en la filosofía escolástica, que toma cierta distancia de la teología bíblica, se muestra justamente en el salto franciscano que va del reconocimiento de la unidad, la verdad, el bien y la belleza sensibles, a la afirmación de que el ser como tal es en sí mismo todos estos trascendentales juntos. Por eso se habla de una determinada experiencia del ser ya presente en la actitud de Francisco de Asís, y que los teólogos de la orden comienzan a formular doctrinalmente hasta alcanzar una máxima expresión en el pensamiento de Buenaventura.

2. El bien como raíz de los atributos divinos y predicado esencial de las creaturas

El bien como concepto trascendental fue abordado de manera novedosa, sobre todo considerando su carácter sistemático, en la *Summa* del Canciller Felipe. Su aporte es

⁴ Cf. H. U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 4: Metafísica. Edad Antigua, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, 339-346.

relevante por la intención de volver hacia el “fundamento del pensamiento”, mediante una reducción conceptual a los *communissima*, ocupándose de agrupar por primera vez las cuatro nociones básicas, ente, unidad, verdad y bien, e investigar sus relaciones mutuas.

En su *Summa* es planteada la función ontológica del bien en el sentido de un *atributo común* a todas las entidades. En el prólogo, el bien es presentado como una de las nociones más comunes y, además, como noción atributiva “apropiada” para Dios. Se hace referencia por tanto a una relación entre lo común y lo propio, relación que Felipe analiza en la cuestión 5, bajo el título *De communitate huius intentionis bonum*. Frente a las objeciones acerca de las dificultades para pensar una noción que convenga al mismo tiempo a Dios y a las creaturas por igual, Felipe responde que la comunidad del bien no debe ser entendida en el sentido de una comunidad de género. Por un lado, reconoce que el bien pertenece en primer lugar a Dios en cuanto sí mismo y *causa sui* (*per se et propter se*), mientras que en segundo lugar se predica de las creaturas en el sentido en que son un efecto proveniente de la causa divina, presente en ellas como un primer principio eficiente, formal y final. Es decir que la predicación común del bien sólo es posible si es considerada según un orden de prioridad y de posteridad (*secundum prius et posterius*). Así, los términos *commune* y *proprium* se refieren –afirma Felipe–, al “modo de decir”.⁵ Se trata, como puede observarse, de una anticipación del concepto posterior de la analogía.

⁵ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 5 (ed. Wicki): “dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen commune

Esta dependencia causal del efecto creado respecto de su principio originante, lleva a Felipe a una reflexión tomando como base lo aportado desde la tradición por Boecio en su *De hebdomadibus*. En la cuestión 7, *De fluxu rerum a Primo*, es reformulada la afirmación boeciana: “todas las cosas son buenas por el hecho de que tienen ser”. Desde esta proposición, Boecio se pregunta: “¿por qué no son justas por el hecho de tener ser?”, esto es, ¿por qué lo bueno pertenece a los *communissima*, y no lo justo o lo sabio? La reflexión que suscita en Felipe da lugar a su propia respuesta: debe tenerse presente que existen tres propiedades concomitantes con el ser: la unidad, la verdad y la bondad. Jan Aertsen observa en esta afirmación de Felipe la presencia de la filosofía árabe, sobre todo de Avicena, *Metaphysica*, III, c. 3, en donde el término *concomitante* es otra expresión para la convertibilidad y comunidad de estas propiedades.⁶ La intención de Felipe es proponer una relación entre las tres propiedades del ente con los tres aspectos causales del primer principio divino: causa eficiente, formal y final, aspectos que en realidad conforman una unidad pero que pueden ser distinguidos conceptualmente, es decir, una distinción de razón, distinción que es recepcionada íntegramente en la *Summa halensis*. Con esto, queda establecida la trascendentalidad del bien en cuanto fundada en la causalidad creativa del primer principio.⁷ Y su carácter distintivo en el sentido de

potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso, indirecte et per posterius de creatura. Et ibi est accipere ‘comune’ et ‘proprium’ quantum ad modum dicendi”.

⁶ Cf. Aertsen, *La filosofía medieval y los trascendentales*, 48.

⁷ Felipe el Canciller, *Summa de bono*, q. 7: “unde unaquaqueque essentia habens has tres rationes causarum tres habet condiciones quae

compartir con el ser el aspecto más esencial de los entes, por lo cual es considerado raíz de los demás atributos.

De este modo, la noción de bondad no sólo constituye en el cuerpo de la *summa halensis* una unificación doctrinal que corona los esfuerzos teóricos de sus predecesores, sino que también y principalmente constituye la razón de las procesiones divinas y de la creación del mundo. Exige la pluralidad de las personas trinitarias porque en la procesión intrínseca eterna no puede ser puesto el ser si antes no hubiese sido, sin que esto implique un cambio de la bondad-voluntad divinas (*bonitas sive voluntatis*); y en la creación extrínseca temporal, existe el mismo riesgo pero a la inversa, ya que si es puesto el ser habiendo sido ya antes, queda sin efecto la bondad en el acto de crear, al no poder observarse un cambio en la voluntad causal divina.⁸ Por eso toda realidad proveniente del origen causal primero procede principalmente de la bondad divina, no de la potencia o sabiduría divinas, y por eso todos los demás atributos se consideran en relación con la bondad, incluso la justicia y la providencia.

La primacía de la bondad se verifica también en el tratamiento del concepto de ser, que por un lado es de

concomitantur esse eius secundum quod est a primo ente, ut a primo ente secundum rationem unius efficiatur unumquodque ens unum, ab ipso secundum quod est causa formalis exemplaris verum, secundum quod est finalis bonum”.

⁸ *Summa Halensis*, I, 64, ad. 4: “Ex parte divinae bonitatis est influentia bonitatis intrinseca in emanatione aeterna Filii a Patre et Spiritus Sancti a Patre et Filio, ad quam, si poneretur nun esse et prius non fuisse, sequeretur mutatio ex parte bonitas sive voluntatis divinae; et est influentia extrinseca ut in emanatione creaturarum a Creatore, quae sunt in diversitate substantiae, et ad hanc influentiam, si ponatur non fuisse et postea esse, non sequitur mutatio ex parte bonitatis”.

tradición neoplatónico-agustiniana en el descenso del ser increado hacia el creado, pero aristotélica en el ascenso desde el creado al increado. La bondad presente en los entes es por cierto una propiedad de su naturaleza y puede ser deducida a partir de un análisis de sus efectos, pero si se los considera bajo el concepto conductor del *summum bonum* como *bonum increatum* no sólo permite evitar una interpretación panteísta, sino además representa el eje conductor de la relación formal de participación entre bondad increada y bienes creados.⁹

El alcance de esta dedicación halesiana a los trascendentales radica en gran medida sobre la cuestión de los fundamentos cognitivos de cada una de las ciencias, filosofía y teología. Su noción de filosofía primera prepara el terreno metafísico para el traslado de la terna causal *bonitas, sapientia et potentia* al ámbito propio de la teología. El conocimiento de la *causa causarum* se despliega así a partir de estos conceptos fundamentales de la metafísica y ofrece una definición de los dos modos del conocimiento natural de Dios. Por un lado, la incognoscibilidad natural de Dios, lo inefable de su esencia, pero también, por otra parte, el conocimiento natural posible por posición o por privación, con lo cual se afirma una opción de conocimiento real a partir de los atributos divinos (trascendentales) en sentido positivo, y un acceso al menos en sentido privativo a la sustancia divina en su

⁹ *Summa Halensis*, I, 109, ad. 1: “Bonum non-summum semper dat intelligere bonum summum et ideo non potest intelligi, isto non cointellecto”.

inmensidad, mediante la negación misma de un acceso positivo.¹⁰

Este doble modo descripto (*per positionis et per privationis*) es aplicado al desarrollo conceptual de los tratados de la *Summa*. Los dos primeros consideran los atributos entitativos acentuando el elemento negativo o privativo, mientras que los siguientes están dedicados a los atributos operativos y se sirven de la perspectiva analógica o positiva.¹¹

Unidad, Verdad, Bien y Belleza son nombres de Dios, formalmente son aplicados a Él como primer Principio y fuente del ser de los entes, y luego sólo *per denominationem* son usados en referencia a las creaturas. Al ser estas últimas constitutivamente dominadas por la contraposición, es imposible pensar el ser de Dios participado; no hay ser común a Dios y a la creatura. Pero a pesar de todo, el mundo creado recibe en su condición natural de ser absolutamente diferente y finito, la bondad difusiva de Dios.¹² Al ser la

¹⁰ *Summa Halensis*, I, 9: “Dicendum quod est cognitio de Deo per modum positionis et per modum privationis. Per modum privationis cognoscimus de Deo quid non est; per modum positionis cognoscimus quid est. Divina ergo substantia in sua immensitate non est cognoscibilis ab anima rationali cognitione positiva, sed est cognoscibilis cognitione privativa”. I, 14: “Philosophia vero prima, quae est cognitio primarum causarum, quae sunt bonitas, sapientia et potentia. Dicendum ergo, quod cognitio de Deo quia est potest haberi per naturalem rationem, sed cognitio quid est, non”.

¹¹ Cf. Söding, *El comentario...*, 128.

¹² *Summa Halensis*, I, 105, ad 5; 109, ad 5: “Ens vel essentia non dicit comparisonem ad causam sicut bonum; inno cum loquimur de re secundum suam essentiam loquimur de ea absolute; sed bonum notat comparisonem ad causam, bonum enim dicitur qui a Bono et quia ad Bonum”.

bondad trascendental una automanifestación de la absoluta plenitud del ser divino, permite al espíritu finito comprender algo de la verdad última; pero solamente porque recibe primero una expresión de la misma ya en el conocimiento a posteriori, dado en lo sensible. Es en esta comunicación de sí que el bien se revela como belleza.

3. La noción de *bondad* como razón de la necesidad divina y prueba de su existencia

El libro primero de la *Summa* contiene cinco razones (*intentiones*) que pueden ser consideradas como un acceso conceptual a la realidad divina en cuanto principio necesario originante. Los términos trascendentales ocupan un lugar de peso en las sucesivas argumentaciones, desde el tratamiento del concepto de *ens* en la primera razón aducida, hasta la razón de eminencia en la quinta vía. La tercera razón, por ejemplo, está basada en la noción de verdad, siguiendo a Anselmo, y en el cuarto argumento destaca el concepto de *bondad*, en parte bajo la guía también de Anselmo y en parte siguiendo a Guillermo de Auxerre.¹³

¹³ *Summa Halensis, Membrum I, 4*: “Bonum enim de Deo dicitur, quia finis; bonum de creatura, quia ordinationem habet ad finem: sicut ens secundum prius dicitur de substantia, quae est per se ens, secundum posterius de accidente, quod est per substantiam; et ita indirecte [intelligitur de illo. Dico ergo quod bonum quod dicitur de Deo indifferens est illi et tamen bonum commune potest esse, quia directe et secundum prius dicitur de ipso] et indirecte et per posterius de creatura; et ibi est accipere commune et proprium quantum ad modum dicendi”.

El bien trascendental coincide en la realidad con la unidad y la verdad del ente, pero difiere en cuanto a su concepto: mientras que el término ente (*entitas*) tiene un significado ya sea absoluto, porque se predica como *ens a se* y *ab aeterno* referido a Dios, ya sea contingente, como *ens ex tempore* referido a las creaturas, sus determinaciones trascendentales señalan un matiz conceptual diverso porque añaden una indivisión al ente. La unidad es simplemente la indivisión del ente; todo ente se divide de otros por el sólo hecho de existir, pero es indiviso en cuanto idéntico a sí mismo. La verdad añade la indivisión del ser (*esse*) a la indivisión del ente (*ens*), por lo que la verdad es entonces la indivisión entre el ser y aquello que es. El bien, en cambio, añade la indivisión de acuerdo con el bien-ser (*bene esse*); por tanto, el bien es la indivisión del acto respecto de su potencia, ya que el acto es la realización o perfección de la potencia de una cosa. En la relación de un ente con otro (*ad aliud*) se establece una razón de conveniencia u orden (*secundum convenientiam sive ordinem*), y en este sentido el bien es la determinación trascendental que regula intrínsecamente la naturaleza de todo ente en su ordenamiento con respecto a un fin. Para Böhner, es significativa la relación del bien con el ente ya que, al añadir al mismo una indivisión ontológica representa, junto con la unidad y la verdad, una determinación esencial del ser. Cuando una potencia natural alcanza su acto, le sigue como consecuencia una completud que es buena porque realiza una perfección del ente y lo vuelve por tanto capaz de ser deseado.¹⁴

¹⁴ *Summa Halensis*, I, 73, IV: “Secundum quod ens aliquod consideratum absolutum, ut divisum ab aliis et in se indivisum,

Es sugerente en este sentido el lugar de la belleza, que no está relacionada tanto con la verdad como su esplendor, cuanto con el bien en el sentido del *bonum honestum*. En estas consideraciones puede comprenderse que Dios sea la más alta bondad, como realización o acto pleno, y a la vez como el mayor bien deseado o último fin.¹⁵ En los tratados

determinatur per unum. Secundum vero quod consideratur aliquod ens comparatum ad aliud secundum distinctionem, determinatur per verum: verum enim est quo res habet discerni. Secundum vero quod consideratur comparatum ad aliud secundum convenientiam sive ordinem, determinaretur per bonum: bonum enim est ex quo res habet ordinari [...] bonum vero dicit ens cum actu, id est cum completudo, sive utilitate et ordine: et ideo addit enti rationem appetibilis sive desiderabilis, nec est desiderabilis nisi in quantum complementum sive utile sive delectabile”. Cf. Ph. Böhner, “*The system of metaphysics of Alexander of Hales*”, en *Franciscan Studies*, New Series, Vol. 5, Nro. 4, 1945, 394-395. Böhner destaca el hecho de que una Suma de teología despliegue una ontología basada en los trascendentales, y que estas nociones se estudien luego de haber fundamentado una teología natural, es decir, a la inversa del proceder usual en los textos modernos. Söding a su vez resalta, por ejemplo, que la noción de *verum* no aluda tanto a un intelecto que percibe cuanto a la indivisión en el mismo ser, con lo cual llega casi a identificarse con la noción de *unum* (Söding, *El comentario...*, 131). También Buenaventura, uno de los discípulos más destacados de Alejandro, considera el motivo de la indivisión en su tratamiento atributivo de los trascendentales, argumentando que ser el primer principio el más perfecto, las propiedades más generales y nobles del ente se fundan en él en el grado más alto. Cf. *Breviloquium*, I, 6: “quia enim primum principium est nobilissimum et perfectissimum, ideo conditionis entis nobilissimae et generalissimae in eo reperiuntur in summo”.

¹⁵ *Summa Halensis*, I, 103: “Bonum secundum quid dicitur honestum, indem est pulchro, quamvis bonum, quod dicitur utile, non idem”. Alberto Magno, y luego Tomás de Aquino, comparten esta afirmación. Cf. J. Hirschberger, “*Omne ens est bona*”, en *Philosophisches Jahrbuch der Görresgesch.*, 53, 1940, 292: “Beide Denker setzen das Sein in

siguientes de la *Summa* puede verse el desarrollo de las correlaciones unidad, verdad y bien con las nociones en Dios de poder, sabiduría y voluntad, extendidas asimismo a la causa eficiente, la causa ejemplar y la causa final, respectivamente.

Esta triple determinación aplicada al ente se sustenta en una metafísica o teología natural y se traslada a la teología revelada para explicar la causación divina sobre la base de los atributos personales de la Trinidad. Si el ser de los entes es considerado en sí mismo de acuerdo a su naturaleza propia (el ente en tanto ente), queda determinado por las nociones y relaciones antedichas; si en cambio es considerado en relación a su causa divina, se aplican de modo similar (*simili modo*) las tres determinaciones conceptuales, ahora en un registro onto-teológico: la causa divina se despliega en un triple género causal, común a la Trinidad pero apropiada a cada una de las Personas: eficiente, formal o ejemplar y final. La causa eficiente es apropiada al Padre, y así la unidad en el ente muestra la unidad originaria; la causa ejemplar referida al Hijo señala en el efecto creado una semejanza e imagen con la forma de la cual participa, y la causa final en la Persona del Espíritu Santo indica la relación de finalidad presente en cada ente respecto a su orientación hacia un fin último.¹⁶ Es relevante

Beziehung zu einer Form und ihrer Erreichung; das ist eine Beziehung zum Denken und zum Streben. Dabei besagt dann der Soseinsgehalt der Form ein verum, die Erreichung der Form aber eine perfectio und insofern ein appetibile und ein bonum”.

¹⁶ *Summa Halensis*, I, 73, IV: “Item, secundum quod esse rerum comparatur in relatione ad causam divinam, simili modo triplicatur in determinatio. Causa enim divina est causa in triplici genere causae: efficiens, formalis ut exemplar, finalis. Quae quidem causalitas, cum sit

por eso el uso de los trascendentales como recurso onto-teológico que provee unidad especulativa para el desarrollo de los atributos divinos y con ello aporta asimismo una intelección del misterio trinitario.

En la medida en que se comprende el ideal de la metafísica franciscana como teológico desde sus comienzos, y que su punto de partida es el ser, puede reconocerse hasta qué punto este ideal es válido incluso en un sentido sistemático, y realiza la noción aristotélica de ciencia según la *demonstratio quia*. La centralidad de la noción del *bonum* muestra cómo la naturaleza divina es principio o fundamento de las procesiones intratrinitarias que distinguen constitutivamente a las personas divinas.¹⁷ Como bien absoluto, el sumo bien manifiesta en su propia naturaleza la necesaria difusión de sí (*diffusio sui*), tanto interior como exteriormente, y es explicado en el texto mediante el argumento metafísico de un camino deductivo descendente, comenzando por las procesiones intratrinitarias y culminado en la encarnación del Verbo divino. Es un argumento ya presente en el neoplatonismo y heredado a través del Pseudo-Dionisio, pero con la incorporación halesiana de la noción aristotélica de causa, que permite quedar a salvo del riesgo panteísta por medio

communis toti Trinitati, appropriatur ut causa efficiens Patri, exemplaris Filio, finalis Spítui Sancto [...] Unitas esse creaturae monstrat unitatem efficientis, veritas veritatem exemplaris, bonitas bonitatem finis”.

¹⁷ Cf. Söding, *El comentario...*, 134 ss. Para un estudio más comprehensivo de la temática trinitaria, véase W. E. Gösmann, “Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis”, *MThZ* 6, 1965, 253-262. Y también J. Fuchs, *Die Proprietäten des seíns bei Alexandeer von Hales* (Münster: 1930).

de la distinción entre ser creado y causa primera, manteniendo intacta la dependencia en el ser.

La bondad es presentada como razón o fundamento de la comunicación. La donación comunicativa tiene en su esencia al bien, y la perfección del mismo radica en el acto comunicativo, porque se dirige siempre de un sujeto a otro y por ello, en toda comunión hay necesariamente pluralidad de personas. El modelo de la estructura comunicativa se manifiesta en dos vías: por la naturaleza y por la voluntad. El primero es de por sí pleno y perfecto en su acto. Es la razón de la distinción intratrinitaria entre Padre e Hijo. El segundo, al ser voluntario, lleva implícito el carácter caritativo, y permite distinguir en la espiración, al Espíritu del Padre y del Hijo.¹⁸

La significativa urdimbre conceptual que estructura temas filosóficos y teológicos en la perspectiva halesiana del mundo y de Dios, representan un momento doctrinal sin dudas importante para lo que será la síntesis tomasiana respecto del lugar propio de los conceptos trascendentales, tanto en su aplicación metafísica cuanto teológica. En este último sentido, es relevante la consideración del bien en su connotación causal divina tal como se ha expuesto, porque aporta una clave de lectura para la mejor comprensión de la postura tomasiana respecto del bien divino, al ser comprendido como causa extrínseca de la bondad de las cosas, pero incluyendo la distinción que redescubre la bondad intrínseca propia de la forma, presente en el acto de ser de cada entidad individual.

¹⁸ *Summa Halensis*, I, 317.

4. El original aporte de Santo Tomás a la recepción halesiana de la doctrina

Tomás de Aquino menciona en *De veritate*, q. 21 a ciertos (*quidam*) autores que considera sus maestros de doctrina, especialmente Alejandro de Hales y Alberto Magno, y también colegas como Buenaventura.¹⁹ Sigue a Alejandro en su consideración acerca del bien impreso en el alma humana por naturaleza, produciendo en ella el movimiento de atracción como principio y como fin; atrae a la voluntad para que ésta realice sus actos.²⁰ Sobre la base de esta tesis, Tomás reinterpreta la propuesta aristotélica del bien comprendido como aquello apetecido por la totalidad de los entes, y que en su sentido absoluto es presentado como el sumo bien.²¹ Afirma que el bien no es causa del mal y también que una propiedad esencial suya es ser difusivo por naturaleza propia. Asimismo, y por mediación del *Liber de Causis*, sostiene que la bondad pura no recibe

¹⁹ *De Veritate*, q. 21, a. 1, ad 4; q. 21, a. 6, ad 7 y ad 9.

²⁰ *Summa Halensis*, I, 169 b. La vinculación del trascendental bien con la voluntad es central en la teoría de los conceptos trascendentales, porque señala al ser humano como el ente que de modo especial realiza el bien, objeto de una facultad propia. Esto permite a su vez reconocer el *locus* óntico de la aparición del bien moral y por tanto construir, como hace el aquinate, una relación entre trascendentalidad y moralidad, fundamentando ésta última en aquella. Cf. G. Cresta, “La reducción trascendental como fundamento de la moral en *Summa Theologiae* I-II, q. 94”, *Naturaleza y Teoría Política en el Pensamiento Medieval y Renacentista* (México: Universidad Panamericana, 2020), 99-111.

²¹ *Summa Halensis*, IV, 420 b - 421 a.

adición alguna aunque se encuentre individuada y dividida en diferentes sujetos.²²

El conjunto de estos elementos que caracterizan al bien, comporta una línea metafísica que remite directamente a la Idea del Bien en Platón, y que va sumando diversas lecturas desde el neoplatonismo hasta Alejandro de Hales, pasando por la vía de la interioridad agustiniana y la trascendencia del bien expuesta por Boecio en el *De hebdomadibus*. En este contexto, la cuestión 24 del *De veritate* desarrolla la postura de Tomás respecto de la trascendencia del bien, a partir de aquella noción platónica que, de manera diferente a otras Ideas como la de “hombre”, se extiende a todas las cosas y a todas las restantes Ideas. Esta extensión universal de la Idea implicaría de suyo que el Bien es el principio universal de todos los entes, es decir, Dios. De ello se sigue que todas las cosas son buenas por la participación en la bondad divina.²³ El bien es trascendental: todo ente, en cuanto ente, es bueno.

²² *De veritate*, q. 21, a. 4, ad 9: “ipsa bonitas pura ex hoc ipso individuatur et a cunctis aliis dividitur, quod non recipit aliquam additionem. Non enim est de ratione bonitatis absolute ut recipiat additionem vel non recipiat. Si enim esset de ratione eius non recipere additionem, tunc quaelibet bonitas additionem reciperet, et nulla esset bonitas pura. Similiter etiam si esset de ratione eius non recipere additionem, nulla bonitas reciperet, et omnis bonitas esset bonitas pura, sicut etiam de ratione animalis non est neque rationale neque irrationale. Et ideo hoc ipsum quod est non posse recipere additionem, contrahit bonitatem absolutam, et distinguit primam bonitatem, qua est bonitas pura, ab aliis bonitatibus. Hoc autem quod est non recipere additionem, cum sit negatio, est ens rationis, et tamen fundatur super simplicitate bonitatis primae”.

²³ *De veritate*, q. 21, a. 4: “Nam etiam ipsa idea boni est quoddam

La relación añadida al ente por medio del trascendental, cualquiera de ellos, no es una relación real: en el caso de la bondad, el ente no está ordenado a la voluntad, así como tampoco está ordenado realmente al entendimiento cuando se trata del trascendental verdad. Son *disposiciones del ente*, como queda aclarado al comienzo en la primera cuestión del *De veritate*, en el sentido de aquello que se encuentra en todo ente, aunque no es expresado por el término de ente.²⁴ E. Forment reflexiona acerca de cómo Tomás finaliza la deducción de los trascendentales con una referencia a esta conveniencia de un ente respecto de otro, y de cómo la misma se da de manera óptima en el alma humana por el hecho de estar ésta ordenada naturalmente a convenir con todo ente, según la definición aristotélica en *De anima*, III, 8, 1 (1094 a3). El ser humano sería el único en el reino animal que por sus facultades se encuentra

particulare bonum, et ideo oportebat dicere quod ipsum per se bonum esset universale omnium rerum principium, quod Deus est. Unde sequitur secundum hanc positionem, quod omnia denominentur bona ipse bonitate prima que Deus est”. Cf. J.A. Aertsen, *La filosofía medieval...*, 390-393.

²⁴ *De veritate*, q. 1, a. 1, ad 4: “verum est dispositio entis non quasi addens aliquam naturam, nec quasi exprimens aliquem specialem modum entis, sed aliquid quod generaliter invenitur in omni ente quod tamen nomine entis non exprimitur; unde non oportet quod sit dispositio vel corruptens vel diminuens vel in partem contrahens”. En el caso del bien, es es una disposición perfectiva que relaciona al ente con una finalidad propia de esa disposición. *Ibid.*, q. 21, a. 1, resp.: “Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura. Et per hunc modum est perfectivum bonum. Bonum enim in rebus est, ut philosophus dicit in VI Metaphys. In quantum autem unum ens secundum esse suum est perfectivum alterius et consummativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde quod omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius quod pertinet ad habitudinem finis”.

abierto a la totalidad de lo real, y por ello su alma es la adecuada para cumplir con el requisito de la conveniencia en la relación de un ente respecto de otro.²⁵ En esto se caracterizan los conceptos trascendentales *relativos*, a diferencia de los dos primeros *res* y *aliquid*: los relativos implican de por sí un término que da cuenta de la conveniencia o adecuación entre uno y otro ente. Como las facultades del alma humana van más allá de sus propios confines naturales, le permiten así superar cualquier límite en el pensar y en el obrar. Por eso Tomás añadirá, luego de la cita del *De anima*, que por haber dos potencias en el alma, la cognoscitiva y la apetitiva, la conveniencia del ente respecto del apetito se expresa con el concepto de “bueno”. Bueno es por tanto el ente respecto de la voluntad, o el ente que, por ser perfecto, es perfectivo de la voluntad y del sujeto de la misma.²⁶ El trascendental es perfectivo no sólo según la especie, sino también según el ser que tiene en su realidad. Como todo ente es perfectivo y conservativo del otro según su ser, tiene entonces una razón de fin respecto de aquel que es perfeccionado por él.

Tomás refiere el mejor modo de definir el bien, que está en la *Ética* al afirmar Aristóteles allí que el bien es aquello a lo que todas las cosas apetecen, pero también está en su

²⁵ E. Forment, “La sistematización de Santo Tomás de los trascendentales”, *Contrastes. Revista interdisciplinaria de Filosofía*, Universidad de Málaga, vol. I, 1996, 118.

²⁶ *De veritate*, q. 1, a. 1, in c.: “Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente: hoc autem est anima, quae quodam modo est omnia, ut dicitur in III de anima. In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. Covenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen bonum, unde in principio Ethicorum dicitur quod bonum est quod omnia appetunt”.

reflexión la concepción del bien como es transmitido por la tradición neoplatónica: el bien como difusivo de sí mismo. Esta metafísica platónica del bien no es de importancia menor en el pensamiento de Tomás, sino al contrario: en la medida en que todas las cosas apetecen su perfección, el bien es definido como perfectivo porque en virtud de su comunicabilidad es perfectivo de todo aquello que participa.

En este sentido es importante tener presente que la inmanencia del bien no debe negarse porque interese salvaguardar la trascendencia del bien. Este aspecto formal está presente en la reflexión de Alejandro y nuevamente puede verse también en Santo Tomás: “No obstante, cada cosa es llamada *buena* debido a una semejanza de la bondad divina inherente en ella, que es la bondad que formalmente la denomina. Y así hay una bondad de todas las cosas, y muchas bondades”.²⁷

Sin embargo, el desarrollo de su posición doctrinal en este texto contiene una crítica a Platón y supone por tanto una variante respecto de la trascendencia del sumo bien y de la participación de los entes en su relación con el bien divino. Para Platón, el bien se dice de manera unívoca, al igual que todas las Ideas, y en este sentido, los entes sensibles son buenos por causa de una participación en una única Idea de Bien, que trasciende a la realidad contingente del ámbito sensible. A partir de la concepción aristotélica del bien presente en la *Ética* (I, 6), Tomás sostiene que los

²⁷ Tomás de Aquino, *Summa Theologica*, I, q. 6, a. 4: “nihilominus tamen unumquodque dicitur bonum similitudine divinae bonitatis aibi inhaerente, quae est formaliter sua bonitas denominans ipsum. Et sic est bonitas una omnium; et etiam multae bonitates”.

entes no son propiamente lo que son por medio de un ejemplar separado de ellos, sino por una forma intrínseca. Esta tesis permite reflexionar sobre la Idea del Bien y afirmar en consecuencia que dicha Idea no se dice de manera unívoca, ya que el bien se encuentra en diferentes categorías, y hay una diferencia entre la categoría de sustancia y la de accidente.²⁸

La crítica no está dirigida a la concepción de una trascendencia de la Idea en cuanto causa ejemplar de los entes participados, sino a la concepción de una comunidad de univocidad propia de la Forma separada. La nueva perspectiva incluye por cierto una Forma que es causa de los entes, pero implica un nuevo elemento que es añadido por Tomás para completar su propia lectura de las posiciones platónica y aristotélica: el principio por el que hay una semejanza entre la causa y el efecto, principio central en la teoría de la predicación analógica expuesta por Tomás. Así, al sostenerse que la primera bondad es causa eficiente de todas las cosas buenas, se reconoce la presencia de una semejanza de la causa impresa en los efectos. Es en esta semejanza que Tomás encuentra la denominación intrínseca del bien de cada ente, aquello por lo cual cada cosa es llamada buena. Acepta a Platón en la propuesta de una causa trascendente, pero bajo la incorporación aristotélica de una forma interior a cada individualidad

²⁸ *De veritate*, q. 21, a. 4: “sec haec opinio a Philosopho improbatum multipliciter: tum ex hoc quod quidditates et formae rerum insunt ipsis rebus particularibus et non sunt ab eis separatae [...]; tum etiam, suppositis ideis, quid specialiter ista positio non habeat locum in bono, quia bonum non in voce dicitur de bonis, et in talibus non assignabantur una idea secundum Platonem -per quam viam procedit contra eum Philosophus in I Ethicorum”.

(*dicetur bonum sicut forma inhaerente*), que se encuentra impresa en ella, así como lo concebía Alejandro de Hales bajo la incorporación de Agustín y Avicena, para salvaguardar de ese modo la multiplicidad sensible del riesgo propio de la univocidad, y sin por ello menoscabar la trascendencia de la Forma causal.²⁹ Es sin duda relevante este hecho: en el pensamiento platónico el bien no aparece como oposición al ser, aun cuando lo trasciende, sino como “lo más luminoso del ser” (*República*, VII, 518 d). Esta posición abre la posibilidad de un pensamiento trascendental, esto es, basado en los conceptos trascendentales, en el que ser y bien son mutuamente convertibles y conforman una instancia de fundamentación metafísica para pensar la realidad en su conjunto, es decir, una perspectiva que comprende al bien como coextensivo con el ente. Se trata por tanto de la recepción de una causa extrínseca, que es trascendente respecto de la creatura y en este sentido fuente primera de su bondad, pero a la vez entendida como causalidad universal que no excluye la razón de bondad propia de cada ente individual en cuanto considera su forma intrínseca (*qua creaturae denominantur bonae sicut forma inhaerente*).

Esta comprensión del concepto de bien es abordada más ampliamente por Tomás en su comentario a la *Ética* aristotélica. Considera uno de los argumentos de peso en la crítica aristotélica a la Idea de Bien como forma unívoca, que tiene su raíz en su teoría de la división del ente en

²⁹ *De veritate*, q. 21, a. 4: “unde si prima bonitas sit effectiva omnium bonorum, oportet quod similitudinem suam imprimat in rebus effectis, et sit unumquodque dicetur bonum sicut forma inhaerente per similitudinem summi boni sibi inditam, et ulterius per bonitatem primam sicut per exemplar et effectivum omnis bonitatis createe”.

categorías. Si bien está presente el reconocimiento que hace Aristóteles en *Metafísica* XII de un Bien separado, el elemento central que interesa a Tomás es precisamente esa diversidad categorial del bien, para proponer a su vez un nuevo aspecto a la primera diferenciación: la Idea o Forma es la *ratio* y la esencia de aquello que participa en ella, pero al no haber una predicación unívoca de las categorías, es correcto por consiguiente hablar del bien en tantos sentidos como se habla del ente. Y si el bien se encuentra presente en todas las categorías surgen dos conclusiones posibles: en primer lugar, la constatación de que no hay un bien que sea la Idea común o *ratio* de todas las cosas buenas; y en segundo lugar, si el bien se encuentra en todas las categorías las atraviesa por tanto a todas ellas y es convertible con el ente. Esta es la novedad que introduce Tomás. En un sentido trascendental, el bien no es trascendente (separado) como en su sentido causal, pero sí forma parte de los conceptos comunes (*communia*).³⁰

En definitiva, dice Tomás en la *Summa theologiae*, el carácter trascendental del bien se muestra claramente en que la bondad propia de cada ente radica en ser completo según su especie, es decir, que aquello que lo bueno añade al ente es la perfección “en cierto modo”, como afirma teniendo en cuenta la razón de lo perfecto en tanto

³⁰ *In Ethic.*, I, lect. 6: “circa primum considerandum est quod Aristoteles non intendit improbare opinionem Platonis quantum ad hoc quod ponebat unum bonum separatum a quo dependerent omnia bona [...] bonum autem, sicut et ens cum quo convertitur, invenitur in quolibet praedicamento [...] ergo non est aliquod unum bonum commune, quod scilicet sit idea vel ratio communis omnium bonorum; alioquin oporteret quod bonum non inveniretur in omnibus praedicamentis, sed in uno solo”.

naturalmente apetecible y por lo mismo siempre en relación a un fin que es un bien.³¹ En la consideración de la verdad, por ejemplo, dirá que el bien del intelecto es el conocimiento de la verdad, en el sentido de aquella evidencia reservada al sabio, es decir, a quien ha ejercitado su razón adquiriendo hábitos intelectuales. Por eso bien y verdad son mutuamente convertibles y ambos comunes a todo ente.³²

Cobra relevancia, por tanto, el hecho de ser propuesta una sistematización de los conceptos comunes a todo ente, cuya deducción se relaciona con la sistematización de los primeros principios, interés que ya estaba presente en la propuesta de Alejandro de Hales y que en el pensamiento de Tomás es reformulada desde esta perspectiva de la *ratio* común a una diversidad de singulares. El concepto de ente es el primero de todos los conceptos por ser lo primero que capta el entendimiento. No se diversifica luego como lo hace un género en otros subgéneros, sino a la manera en que un concepto análogo se diversifica en sus analogados. No posee tampoco una unidad formal respecto de los analogados, sino una unidad de orden proporcional, porque en él está contenida toda la diversidad en su actualidad. Por ello se trata de una noción que, junto con sus determinaciones comunes, se extiende a todos los entes en

³¹ *STh.*, I, q. 5, a. 3, resp.: “Omne enim ens, in quantum est ens, est in actu et quodammodo perfectum: quia omnis actus perfectio quaedam est. Perfectum vero habet rationem appetibilis et boni, ut ex dictis patet. Unde sequitur omne ens, in quantum huiusmodi bonum esse”.

³² *De verit.*, q. 18: “Bonum autem ipsius intellectus est cognitio veritatis; et ideo habitus illi quibus intellectus perfixitur ad cognoscendum verum, virtutes dicuntur”. Cf. C. González-Ayesta, *La verdad como bien según Tomás de Aquino*, (Pamplona: Eunsa, 2006) 223 ss.

un sentido a la vez general y diferencial respecto de cada uno en su propia singularidad.³³

5. Conclusión

En la *Summa Halensis* la doctrina de los trascendentales está integrada en una síntesis teológica y aporta al texto una fundamentación metafísica para la comprensión de los atributos divinos. Su función estructurante se percibe en una concepción de la filosofía primera comprendida y desarrollada como onto-teología, en donde los trascendentales juegan un rol fundamental a partir del cual son asequibles los diversos accesos conceptuales a la divinidad.

Alejandro aporta a la conformación de la doctrina una forma novedosa en cuanto a la consideración de la figura del bien. Su intención de volver la investigación hacia el “fundamento del pensamiento” promueve y allana el camino para centrarse en las relaciones mutuas entre los conceptos trascendentales. Este retorno a la fuente del pensamiento se expresa asimismo en su particular concepción ontológica del bien, comprendido no sólo como noción atributiva *apropiada* a Dios, sino también como un atributo común a todos los entes contingentes. Los

³³ *De veritate*, q. 1, a. 1, in c: “Dicendum quod sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se intellectui nota, ita investigando quid est unumquodque; alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illum autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens, ut Avicenna dicit in principio suae metaphysicae. Unde oportet quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens”.

trascendentales son propiamente nombres de Dios: Unidad, Verdad, Bien y Belleza son aplicados formalmente a Él; y luego sólo *per denominationem* son utilizados en referencia a las creaturas, que se encuentran constitutivamente dominadas por la contraposición, y por tanto imposibilitadas de compartir el ser de Dios. Si bien no es posible hablar de un ser común a Dios y a la creatura, sí puede afirmarse que el mundo creado, en su realidad natural diferente y finita, recibe la bondad difusiva de Dios. Y en cuanto la bondad trascendental es automanifestación de la absoluta plenitud del ser divino, permite al espíritu finito la comprensión de la verdad absoluta, a condición de recibir primero una expresión de la misma en el contacto *a posteriori* dado en lo sensible. En esta comunicación de sí el bien se revela como belleza.

En la propuesta halesiana, por tanto, los trascendentales extienden su alcance hasta el ámbito de los fundamentos cognitivos de cada una de las ciencias en el siglo XIII, filosofía y teología, con una noción de filosofía primera que prepara el terreno metafísico para el traslado de la terna causal *bonitas, sapientia et potentia* al ámbito propio de la teología. En sus correspondencias, la triple determinación causal aplicada al ente se sustenta en una teología natural o metafísica para trasladarse a la teología revelada y proveer así unidad especulativa a la causación divina fundamentada en los atributos trinitarios personales.

La pluralidad de Personas es a su vez fundamento para una concepción del bien como esencia de la donación comunicativa, manifestándose a través de dos vías: por la naturaleza, de manera plena y perfecta en su acto (Padre-Hijo), y por la voluntad, implicando el carácter caritativo (Padre-Hijo-Espíritu). En la metafísica franciscana la centralidad de la noción del *bonum* es una clave indicativa

respecto de la naturaleza divina comprendida como fundamento de las procesiones personales intratrinitarias.

En cuanto a las proyecciones inmediatas en el pensamiento posterior, Tomás de Aquino asimila estas reflexiones en el contexto de su formación doctrinal, y aborda el tema del trascendental bien en una recepción del mismo como causa extrínseca. En su propuesta especulativa muestra una aproximación conceptual propia: es un trascendental respecto de la creatura y fuente de su bondad, pero a la vez es explicitado como causalidad universal que no excluye la propia bondad de cada ente individual en cuanto considera su forma intrínseca (*forma inhaerente*). El bien es en este sentido un trascendental porque, al convertirse con el ser y con la verdad, comporta una perfección esencial de los entes en su totalidad. Su extensión ontológica supera al universal, restringido sólo a un género de entes. Es la reducción a aquello presente en la realidad en su conjunto, aunque de manera esencial, para luego manifestarse de manera comprensiva en el ente en cuanto inteligible. A su vez, el universal puede ser definido, pero no el ente mismo, ya que su carácter trascendental le resulta propio porque es pensado a partir del *esse*. Al participar del ser como principio que unifica la realidad en su conjunto, el ente ofrece algo de positivo, pero también de privativo, explicado en el desarrollo de la deducción trascendental. La doctrina de los transcendentales adquiere así una gran relevancia en esta fundamentación del pensamiento tanto en Alejandro de Hales cuanto en Tomás de Aquino, a través de dos propuestas metafísicas que afirman el dinamismo teleológico de la realidad en su graduación jerárquica de entes, aportando a la historia de las ideas una doctrina de importante peso filosófico-

teológico a partir de esta exploración del ser y sus propiedades trascendentales.