

## La discusión sobre las perfecciones creadas y la perfección divina en la Universidad de Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI

Santiago Orrego<sup>1</sup>

Recibido: 10-05-2021 / Aceptado: 22-11-2021

**Resumen.** En este artículo se exponen las teorías de algunos de los principales catedráticos de teología de la Universidad de Salamanca de la segunda mitad del s. XVI acerca de cómo se encuentran en Dios las perfecciones de las criaturas. Se espera mostrar que lo que está latente en el modo en el que los autores desarrollan la cuestión es la dificultad de armonizar dos tesis aparentemente incompatibles entre sí, a saber, que la perfección de Dios es absolutamente infinita y que, no obstante, existen otras perfecciones realmente distintas de la suya. Para esto, en primer lugar, se expone el contexto histórico y doctrinal; en segundo lugar, se pone de manifiesto el sentido de la dificultad recién mencionada; en tercer lugar, se presenta la discusión que los autores estudiados desarrollan acerca de los conceptos clásicos de perfección pura y mixta y de modo formal y eminente de poseer una perfección; y, finalmente, se muestra la manera en que enfrentan una pregunta que obliga a pensar a fondo la cuestión: ¿son Dios y el universo algo más perfecto que solo Dios?

**Palabras clave:** Escuela de Salamanca, Dios, infinito, perfección pura, atributos divinos, Tomás de Aquino.

### [en] The Discussion on Divine and Created Perfections at the University of Salamanca during the Second Half of the XVIth Century

**Abstract.** This article presents the theories of some of the main professors at the University of Salamanca of the second half of the XVIth century about the way in which all the perfections of the creatures are present in God. It will be shown that there is a subjacent difficulty along the development of the ideas of these authors that consists in the harmonization of two thesis apparently opposed to each other, namely, the infinity of God's perfection and the existence of other perfections than that. To do so, in the first place, the study presents the historical context; secondly, it shows the sense of the difficulty or "aporia"; thirdly, it explains their ideas concerning the usual concepts of pure and mixed perfections and of formal and eminent modes of possessing a perfection; finally, it shows the way in which they deal with a question that obliges to face the problem in a radical way, criticizing the solution by Durand de Saint Pourçain.

**Keywords:** School of Salamanca, God, infinity, pure perfection, divine attributes, Thomas Aquinas.

**Sumario.** 1. Introducción. 2. La aporía. 3. Las teorías de los maestros de Salamanca: características comunes. 4. Definiciones de perfección pura o "simpliciter" y mixta o "secundum quid" y discusión de las mismas. 5. Las perfecciones puras y la posesión formal de una perfección. 6. El concepto de modo eminente y su aplicación a Dios y a las criaturas. 7. Las dificultades del modo eminente. 8. ¿Son Dios y el universo algo más perfecto que sólo Dios? 9. Síntesis conclusiva. 10. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Orrego, S. (2022): La discusión sobre las perfecciones creadas y la perfección divina en la Universidad de Salamanca durante la segunda mitad del siglo XVI, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 39 (1), 29-43.

<sup>1</sup> Pontificia Universidad Católica de Chile ; [sorregos@uc.cl](mailto:sorregos@uc.cl) ; ORCID: 0000-0003-4015-8489  
<https://uc-cl.academia.edu/SantiagoOrrego>

## 1. Introducción

La sucesión de maestros en las cátedras de teología de la Universidad de Salamanca durante el s. XVI fue constituyendo una tradición viva. Los discípulos prolongaron y modificaron como catedráticos lo que habían aprendido de sus maestros y las lecciones de unos y otros se fueron transmitiendo en manuscritos que se transformaron en un medio muy relevante para la difusión del pensamiento.<sup>22</sup> Mi objetivo en el presente estudio es explorar esa tradición en lo referente a la cuestión de cómo las perfecciones de las criaturas se encuentran en Dios, centrándome en los principales catedráticos de la segunda mitad del siglo. Procuraré mostrar, como tesis central del trabajo, que las diferentes dificultades inherentes a dicha cuestión, en último término, obedecen a una aporía que no es fácil de percibir a primera vista y que se presenta cuando se intenta armonizar la absoluta infinitud de la perfección de Dios con la existencia de otras perfecciones –las creadas– que no son la perfección divina.

Utilizaré obras de los maestros Pedro de Sotomayor (c. 1511-1564), Mancio de Corpus Christi (c. 1507-1576), Juan de Guevara (1518-1600), Bartolomé de Medina (1527-1580) y Domingo Báñez (1528-1604). Los he elegido porque fueron los que ocuparon la cátedra más importante de la Universidad durante el período señalado, la de Prima de Teología. El único que no cumple tal condición y el único además que no es dominico es Juan de Guevara, agustino, a quien he incluido por tres razones: la primera es que su docencia en la Cátedra de Vísperas, la segunda en importancia, fue muy prolongada (1565-1586) y, por lo mismo, hace de este maestro un eslabón importante en la tradición salmantina. La segunda es que se ha conservado de él un extenso tratamiento de la cuestión, claramente afín a los de los otros tanto en la forma como en el fondo.<sup>3</sup>

<sup>2</sup> Hay abundantes estudios al respecto tanto sobre el conjunto como sobre autores y temas particulares, imposibles de enumerar, desde los pioneros de Ehrle, F., “Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del s. XVI”, *Estudios Eclesiásticos* VIII-IX, 1929-30; Stegmüller, F., “Die spanischen Handschriften der salmantiner Theologen”, *Theologische Revue* 30, 1931, pp. 361-365 y Beltrán de Heredia, V., “Los manuscritos de los teólogos de la Escuela de Salamanca”, *La Ciencia Tomista* XLII, 1930, pp. 327-349, pasando por Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el s. XVI*, BAC, Madrid 2.000, que marcó un hito, hasta algunos de los más recientes, como Pena González, M. A., *Aproximación bibliográfica a la(s) escuela(s) de Salamanca*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008; Pena González, M. A. coord., *De la primera a la segunda “Escuela de Salamanca”: fuentes documentales y líneas de investigación*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2015, DOI: 10.13140/RG.2.1.1561.1760; Langella, S. y Ramis Barceló, R. coords. *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Sínderesis, Madrid, 2021. En estos últimos volúmenes pueden encontrarse abundantes referencias. Para los manuscritos que sirven de base a esta investigación, son especialmente relevantes Martínez Fernández, L., *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca* vol. II, Facultad de Teología de Granada, Granda, 1973; Orrego, S. “Nuevos datos y rectificaciones sobre fuentes manuscritas de la Escuela de Salamanca”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 48 (2006), pp. 229-259; y Mantovani, M., *La discussione sull’esistenza di Dio nei teologi dominicani a Salamanca dal 1561 al 1669*, LAS – Angelicum University Press – Editorial San Esteban, Roma-Salamanca, 2011.

<sup>3</sup> Su adhesión al tomismo ha sido afirmada en diferentes estudios, como el de Martínez Fernández, L., *Fuentes para la historia del*

La tercera, finalmente, es que, junto con Mancio y fray Luis de León, completa el cuadro de los maestros de teología de Francisco Suárez en la Universidad de Salamanca, de modo que cobra relevancia por la proyección que pudieron tener sus ideas.<sup>4</sup>

Estos maestros desarrollan el tema en sus comentarios a la *Suma teológica* (en adelante, *S. th.*) I, q. 4, a. 2 de santo Tomás de Aquino: “Si todas las perfecciones de las criaturas se encuentran en Dios”. Sólo han sido impresos los de Domingo Báñez. Los demás se conservan sólo en unos pocos manuscritos.<sup>5</sup> Sus propuestas se articulan en torno a los conceptos clásicos de perfección pura y perfección mixta y de modo formal y modo eminente de poseer una perfección, problematizados más allá de la explicación básica habitual. No obstante lo conocido de esta doctrina, para mayor claridad, conviene señalar desde el inicio que, de lo que aquí se trata cuando se habla del modo eminente de poseer una perfección, no es del alto grado en que una perfección es poseída, como cuando se dice de alguien que es un poeta eminente o de una sabiduría eminente, sino del modo en que una perfección inferior está incluida de algún modo en otra superior, pero no según su razón propia. Por su parte, poseer una perfección de modo formal es, sencillamente, poseerla según su razón propia, por lo que no hacen falta más cualificaciones al predicarla de algo. Finalmente, adelantando las definiciones clásicas que se discutirán más abajo, por perfección pura se entiende aquella que, en su concepto propio, no encierra ninguna imperfección, mientras que, por contraposición, perfección mixta es aquella que, en su concepto propio, inclu-

*método teológico en la Escuela de Salamanca* vol. II, Facultad de Teología de Granada, Granda, 1973, pp. 64-67. Si bien hay autores que matizan la tesis, en lo que respecta al texto que se incluye en esta investigación, el hecho es indudable.

<sup>4</sup> Sobre quiénes fueron los maestros de Suárez en Salamanca, véase Scorraile, R. de, *Francisco Suárez*, E. Subirana, Barcelona, 1917, vol. I, pp. 83-88. También fue discípulo de fray Luis de León. Aunque Scorraile no lo recoge en su estudio, lo afirma Suárez mismo al llamarlo “sapientissimus magister meus” en sus *Commentaria et disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae* (q. 73 a. 5; disp. 41, sect. 1) en *Opera omnia*, vol. 20, Vives, Paris, 1860, p. 737. No he incluido a Luis de León en el presente trabajo porque su tratamiento de la cuestión es mucho más escueto que en los autores elegidos. Se encuentra en Luis de León, *Dios y sus imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias*, Santiago Orrego ed., Eunsá, Pamplona, 2008, pp. 78-80 (*In I Sent.*, d. 2, q. 2).

<sup>5</sup> Doy la referencias de los textos e indico los folios o páginas que contienen el comentario a *S. th.* I, q. 4, a. 2: Pedro de Sotomayor, *Incipit Prima Pars Sancti Thomae ex praelectionibus doctissimi Patris Magistri Soto Mayor, anno millesimo 561*, (abarca las qq. 1-95 y los cursos 1561-63), Salamanca, Biblioteca Universitaria de Salamanca, Ms. 709, ff. 60r-65v; Mancio de Corpus Christi, *Mantii de Corpore Christi magistri in Primam Partem Divi Thomae commentaria praeclarissima*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Ottoboniano latino 1.058, ff. 25r-26v, complementado con *Prima pars Divi Thomae a Magistro Mancio anno 1570*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, Cód. 1.834, ff. 403r-406r (ambos textos recogen las lecciones de 1570); Juan de Guevara, *Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae a doctissimo magistro fratre Ioanne a Guevara tradita* (qq. 1-54; año sin determinar), Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 6.809, ff. 36v-38v; Bartolomé de Medina, *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae a sapientissimo Magistro Bartholomeo de Medina* (qq. 1-53; año 1574), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Vaticano latino 4.628, ff. 63v-67v; Domingo Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris* (qq. 1-64), Typis Haeredum Mathiae Gastii, Salamanca, 1584, cols. 375-386.

En adelante, los referiré por el apellido y el número de folio.

ye mezcla de imperfección. Un ejemplo de la primera, la vida; uno de la segunda, la corporeidad.<sup>6</sup>

Se observan rasgos comunes en las ideas de todos los autores mencionados, junto con algunas diferencias significativas, cuya comparación pone de manifiesto los problemas sistemáticos inherentes a la cuestión. Procuraré mostrar, como tesis central del trabajo, que, en último término, se trata de las dificultades que se presentan cuando se intenta armonizar la absoluta infinitud de la perfección de Dios con la existencia de otras perfecciones —las creadas— que no son la perfección divina. El estudio de estos autores sirve para arrojar claridad sobre la cuestión misma y, además, provee una perspectiva muy útil para comprender a dos pensadores salmantinos que, al finalizar el siglo, percibieron con agudeza las dificultades: Pedro de Ledesma y Francisco Suárez. Un análisis comparativo de las ideas de ambos autores acerca de esta cuestión sería el natural complemento del presente trabajo, pero el espacio obliga a omitirlo. No obstante, adelantaré como en prospectiva algunas de sus posiciones en la medida en que sea útil para comprender las de sus predecesores.<sup>7</sup>

## 2. La aporía

En este apartado, procuro poner de manifiesto de manera sistemática la dificultad inherente a la conciliación de la absoluta infinitud de la perfección divina con la existencia de otras perfecciones verdaderamente distintas de ella como algo necesario para comprender los desarrollos de los autores e interpretarlos adecuadamente. Si bien alguien podría defender que no se encuentra aquí realmente una dificultad importante, lo cierto es que los maestros salmantinos creen que sí la hay. Dice explícitamente Medina: “explicar de qué modo existen en Dios las perfecciones de todas las cosas, de modo formal, eminente o virtual, es difícilísimo”.<sup>8</sup>

En lo esencial, la dificultad se puede formular de modo neto. Consiste en que hay dos aspectos de la relación de Dios con el mundo difícilmente conciliables, aunque tal vez no a primera vista. Por un lado, Dios, en cuanto ser infinito, posee absolutamente todas las perfecciones; pero, por otro lado, las criaturas poseen su propio ser y perfección distintos del ser de Dios que, por ende, no están incluidos en él. Ambas tesis parecen incompatibles en la medida en que, si las criaturas poseen su propia perfección distinta de la de Dios, habría alguna perfección que Dios no posee y, por tanto, habría

algún sentido en el que no sería absolutamente infinito; y, a la inversa, si Dios posee absolutamente todas las perfecciones, las criaturas no podrían poseer perfección propia alguna realmente distinta de la de Dios. La aparente incompatibilidad entre ambas tesis se hace más manifiesta si se considera que, en la tradición a la que estos autores pertenecen, ser o entidad y perfección se identifican.<sup>9</sup> Según esto, poseer una existencia distinta de la de otro equivaldría a poseer una perfección que ese otro no posee.

Como se verá a lo largo del estudio, la tensión entre ambas alternativas se va haciendo presente progresivamente en los autores estudiados a medida que van discutiendo los conceptos de perfección pura y mixta y los de modo formal y eminente de poseer una perfección; pero solo llegan a plantearla del modo más explícito y directo cuando, como cierre de sus comentarios a *S. th.* I, q. 4, a. 2, se enfrentan a la solución que propusiera Durando a la siguiente cuestión: ¿son Dios y el universo, tomados conjuntamente, algo más perfecto que solo Dios?<sup>10</sup>

Como no puede ser de otro modo, todos los autores que estudiamos se esfuerzan por mantener tanto la infinitud irrestricta de la perfección divina como el hecho de que las criaturas poseen su propia existencia y perfección. Sin embargo, el modo en el que procuran armonizar ambas tesis es diverso, de manera que, a pesar suyo, las soluciones de unos parecen implicar que se concede algo a una de las alternativas —aceptar algún sentido en el que Dios no incluye toda perfección— y, las de otros, a la opuesta —que las criaturas no poseen perfección propia alguna—. El hecho de que algunos autores se aproximen a esta segunda alternativa es un indicio de lo acuciante de la aporía.

El modo en el que esta dificultad se solventa habitualmente, también recogida en *S. th.* I, q. 4, a. 2 y q. 13 a. 3, es aparentemente sencillo y no pocos estudiosos de santo Tomás se quedan en ese primer nivel de análisis. De ahí que se requiera un cierto esfuerzo para mostrar los problemas que envuelve. En efecto, la solución habitual consiste en decir que todas las perfecciones de las criaturas, incluso aquellas que conllevan imperfección en su propio concepto, como la corporeidad, por ejemplo, también “están en” Dios, pero de un modo más elevado, “eminente”. Sin embargo, si se mira bien, la expresión “estar en”, aplicada a Dios, es una metáfora espacial: supone un “dentro” y un “fuera”, y una distinción entre lo que contiene y lo contenido. Ahora bien, si se asume que Dios no tiene extensión y es absolutamente simple,

<sup>6</sup> En lo fundamental, estas ideas se encuentran en *S. th.* I, q. 13, aa. 2 y 3, sin ser originales de santo Tomás.

<sup>7</sup> Ledesma se ocupa de la cuestión principalmente en *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*, Salamanca, apud Ioannes et Andreas Renaut, 1596, q. 1, aa. 1 y 2, pp. 48-69, y Suárez lo hace en sus *Disputationes metaphysicae* XXX, 1, en *R. P. Francisci Suárez Opera omnia* tomo XXVI, Vives, París, 1861, pp. 60-64. Nótese que las *Disputationes* de Suárez se publicaron por primera vez un año después que el *De divina perfectione* de Ledesma y en la misma imprenta. Sobre la vida de Ledesma, véase Barrientos García, J., “El maestro Pedro de Ledesma y la Universidad de Salamanca”, *Archivo Dominicano* V (1984), pp. 201-269.

<sup>8</sup> Medina, 63v: “Sed explicare quomodo in Deo existant omnium rerum perfectiones, formaliter, eminenter an virtualiter, est difficillimum”.

<sup>9</sup> Acerca de la identificación de ser o entidad y perfección en la metafísica realista, idea muy próxima a la del bien como trascendental, podrían citarse innumerables autores. Además de santo Tomás en *S. th.* I, q. 4, aa. 1 y 2 y *S. th.* I, q. 5, a. 1, un ejemplo claro es el de Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae*, X, 1, 16-18.

<sup>10</sup> Durando de Saint Pourçain, *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor* I, d. 44, q. 3, Ex Typographia Guerræa, Venecia, 1571, pp. 116r-116v. Tomo la referencia de la transcripción preparada por el equipo del *Durandus-Projekt* del Thomas Institut de la Universidad de Colonia, disponible en internet: < <https://durandus.phil-fak.uni-koeln.de/edition/transkription-venedig-1571-c> > [consultado el 7 de septiembre de 2018]. Durando no es el primer autor en ocuparse de ella, pero la solución que propone lo convierten en la referencia principal para los teólogos salmantinos. Santo Tomás la trata solo de modo incidental en *In I Sent.* d. 24, q. 1, a 1 ad 4, *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 3 ad 1.

y se procura expresar, en términos ontológicos propios, lo que se dice mediante la expresión “estar en”, surgen dificultades. En efecto, afirmar que una cosa “está en” algo, cuando ese algo no es extenso y es simple, equivale a decir que aquella cosa “es” ese algo, que se identifica con él. Según la expresión que recoge santo Tomás, “todo lo que está en Dios es Dios”.<sup>11</sup> Cualquier otra relación de “no identidad” ontológica entre la perfección de Dios mismo y aquellas otras perfecciones que se dice que “están en” él implicaría negar perfección al ser divino mismo o bien introducir composición en él. Por lo tanto, pareciera que, si se afirma que las perfecciones de las criaturas “están en” Dios, lo que se está diciendo es que Dios “es” las perfecciones de las criaturas, que se identifica con ellas, y viceversa.

Desde la perspectiva habitual de encarar la cuestión, lo anterior aparentemente no supone un problema importante para lo que aquí se trata. En efecto, la identidad entre la perfección de la criatura y la perfección divina sería inadmisibles si se tratara de una identidad individual –“numérica”, en lenguaje escolástico–, de manera que ambas no formarían más que una única realidad individual. Pero debe considerarse que hay formas menos fuertes de identidad, como son la específica, la genérica o según analogía<sup>12</sup>, que consisten en relaciones de semejanza. Tomando como base esta distinción, para que las perfecciones de todas las criaturas “estén en” Dios de modo que se identifiquen con la perfección divina misma, bastaría con que hubiera entre ellas y la divina una semejanza analógica. Así, Dios sería absolutamente infinito en cuanto que su perfección equivale y supera infinitamente a toda perfección, y de ese modo la contiene, y eso sería compatible con la existencia de otras perfecciones realmente distintas de la suya, aunque semejantes según analogía.

Sin embargo, el problema de esta solución habitual surge en una fase ulterior de análisis al considerar que la identidad específica, genérica o analógica son formas restringidas de identidad, de manera que, en cuanto a ellas, no es la perfección misma de la criatura la que está en Dios, sino otra semejante. Así, si la perfección divina incluyera la perfección creada solo en cuanto a una semejanza, quedaría como un resto de perfección creada que no estaría incluida en la perfección divina, a saber, la perfección individual de la criatura, por la que se distingue de Dios como otro individuo. La propia e irreductible existencia singular de la criatura, en cuanto “esta criatura”, no está en Dios, y Dios, así, carecería de esa perfección, de modo que no sería absolutamente infinito. Se salvaría la diferencia entre Dios y la criatura, pero se relativizaría la infinitud de Dios. Pedro de Ledesma formulará la pregunta de modo preciso y remarcará su importancia:

“Si las perfecciones de las criaturas, suprimidas sus imperfecciones, están en Dios de tal manera que las mismas perfecciones individuales que están en las criaturas están también en Dios, o, por el contrario, <sólo> otras semejan-

tes en especie o en género o según analogía. Esta dificultad es importantísima y difícilísima, y sin su explicación no puede entenderse la grandeza, amplitud e inmensidad de la perfección divina.”<sup>13</sup>

### 3. Las teorías de los maestros de Salamanca: características comunes

Hecha la aclaración sistemática acerca de la aporía que postulo como trasfondo de todo el desarrollo de la cuestión de las perfecciones creadas y la perfección divina, se debe pasar a la explicación del modo específico en el que la tratan los autores objeto de este estudio. Con este fin, en este apartado, expondré de modo general aquello en lo que todos concuerdan. Luego, en los apartados siguientes, explicaré las cuestiones más particulares, en las que se muestran también las diferencias que hay entre ellos.

Se aprecia una estructura común en todos los comentarios, que sintetizo en nueve puntos:

1. Todos fundamentan la conclusión general de que las perfecciones de todas las cosas están en Dios tanto por argumentos teológicos como por una clarificación filosófica de al menos uno de los argumentos de santo Tomás en el texto comentado (*S. th.* I, q. 4, a. 2), principalmente el que se basa en que las perfecciones del efecto deben precontenerse en la causa.
2. Suponiendo lo anterior, añaden la pregunta de cómo debe entenderse que todas las perfecciones están en Dios, lo que no es tratado en el texto de santo Tomás que comentan aquí.
3. Para eso, proponen la distinción clásica entre perfecciones absolutas (*simpliciter*) o puras y perfecciones relativas (*secundum quid*) o mixtas.<sup>14</sup> Acerca de las primeras, ofrecen la definición de san Anselmo en *Monologion* c. 15<sup>15</sup> y, salvo Guevara y Báñez, la defienden de algunas objeciones, interpretándola como Escoto y Cayetano.<sup>16</sup>
4. Luego, proponen otra definición de perfección pura más clara que la de san Anselmo.
5. A continuación, se refieren de manera general a los modos en que se puede poseer una perfección. Suponen como algo conocido en qué consiste poseer una perfección de modo formal y sólo se detienen a explicar en qué consiste poseerla de modo eminente.

<sup>13</sup> Ledesma, P. de. *De divina perfectione*, p. 48.

<sup>14</sup> En adelante, me serviré de las expresiones “puras” y “mixtas”. Medina, en 65r, las llama “perfectiones simpliciter, vel sinceræ et puræ”. Anselmo de Canterbury, *Monologion* c. 15, en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia* vol. I, Schmitt, F. S. ed., Thomas Nelson & Sons, Ltd. Edimburgo, 1947, p. 28.

<sup>15</sup> Juan Duns Escoto, *Ordinatio* I d. 8, q. 1, n. 23, ed. Balic, C. et alii, Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1956, Vol. 4, n. 162; Tomás de Vio, “Cayetano” (en adelante, simplemente Cayetano), en Tomás de Aquino, *D. Thomae De ente et essentia libellus, Thomae a Vio Caietani Cardinalis tituli Sancti Sixti Commentariis doctè explicatus*, Lyon, Apud Symphoniaum Beraud, 1578, cap. 3, q. 2, pp. 46-47. En adelante, Cayetano, *Commentaria in De ente et essentia*. También disponible en internet: <<https://books.google.cl/books?id=eWJOnvjErX8C&pg=PP3#v=onepage&q&f=false>> [consultado el 31-08-2018].

<sup>11</sup> *S. th.* I, q. 27, a. 3, ad. 2. Muchos otros textos sobre la simplicidad divina y sus atributos podrían aducirse al respecto, pero éste parece más neto y a propósito para la cuestión. La expresión no es de san Agustín, como se cree habitualmente.

<sup>12</sup> *S. th.* I, q. 28, a. 1, ad 2.

6. Establecidas y discutidas las definiciones anteriores, pasan a afirmar la tesis general de que las perfecciones puras se encuentran en Dios de modo formal, mientras que las perfecciones mixtas lo están sólo de modo eminente. Acerca de esto último, todos, salvo Guevara, se refieren a la condena del error de Almarico de Bène contenida en la *Segunda decretal*.<sup>17</sup>
7. Para lo anterior, se ayudan de algunos ejemplos del ámbito de lo creado que ilustrarían cómo una realidad contiene otra de un modo eminente: como el sol precontiene sus efectos, el artesano su producto, la línea el punto y, finalmente, la inteligencia lo entendido.
8. Acerca del modo eminente, dirigen una crítica a Gabriel Biel,<sup>18</sup> quien lo identifica erróneamente con el simple hecho de que una realidad sea más elevada que la perfección que se dice que posee de ese modo. Para destacar lo propio del modo eminente, lo contrastan con los modos virtual y objetivo.
9. Finalmente, todos ellos, salvo Báñez, abordan la cuestión de si Dios y el universo son algo más perfecto que solo Dios en polémica con Durando de Saint Pourçain.

A pesar de la poca originalidad de las ideas expresadas en esta primera síntesis general, ya puede decirse que la amplia coincidencia en estructura, en temas abordados, en referencias a autores y en soluciones es un indicio de que son textos que constituyen una tradición peculiar, como se dijo al comienzo. No obstante, hay también diferencias relevantes entre los pensadores estudiados.

Para los siguientes temas, dada la imposibilidad de traer a colación todos los textos, cuando haya clara concordancia entre ellos, presentaré el de aquél que sea más claro acerca de la cuestión específica de que se trate. No obstante, complementaré la exposición con los textos de otros cuando añadan algo relevante y, sobre todo, cuando haya diferencias significativas y discordancias de opinión.

#### 4. Definición y discusión de los conceptos de perfección pura y perfección mixta

Como es natural, los autores proceden a definir los conceptos tradicionales que utilizarán para responder a la cuestión planteada. En este apartado, me detengo en los de perfección pura y perfección mixta y en las dificultades que los autores apuntan acerca de dichos conceptos. Debe advertirse que no se trata aquí de determinar qué perfecciones en concreto deben considerarse puras

o mixtas ni de ofrecer argumentos acerca del sentido en que se predicán de Dios en cada caso –sustancial, causal, propio, metafórico, etc. Estas cuestiones más precisas se reservan para la discusión de los llamados nombres divinos y de cada uno de los atributos divinos. El objeto de la presente cuestión es previo y por fuerza abstracto: la clarificación general de los conceptos mismos y el establecimiento de los principios que deberán aplicarse al enfrentar aquellas otras preguntas más concretas.

#### 4.1. La definición de Anselmo y sus dificultades

Los maestros salmantinos siguen a Cayetano al afirmar que la conclusión de santo Tomás de que en Dios están las perfecciones de todas las cosas debe entenderse no sólo de las perfecciones puras, sino también de las mixtas.<sup>19</sup> Para explicar esto y el diverso modo en el que ambos tipos de perfecciones están en Dios, deben procurar una definición de ellas y, como queda dicho, todos aceptan la definición que Anselmo ofrece en *Monologion* c. 15, idéntica en su sentido a la de *Proslogion* c. 5, de acuerdo con la cual una perfección pura es “aquella que en cada cosa es mejor que esté a que no esté”, en la versión ligeramente modificada de Mancio.<sup>20</sup> Más literalmente: “aquella que en cada cosa es mejor ‘ella’ que ‘no ella’”, “*melius ipsa quam non ipsa*”. Sotomayor, Mancio y Medina se ocupan de dos objeciones contra esta definición, que resultarán significativas para el tema de este trabajo.

La primera de ellas, que toman de Cayetano en sus *Commentaria in De ente et essentia* c. 2,<sup>21</sup> señala que hay perfecciones puras que no son mejores para todo ente, pues, para algunos, poseerlas implicaría su corrupción, como la perfección del entender para una piedra. En efecto, el entender es una perfección opuesta a algunas de las características esenciales de la piedra, como el ser inerte. La respuesta que ofrecen a esta objeción consiste en añadir una precisión: la definición de Anselmo debe entenderse como referida no a todo ente en cuanto individuo de tal o cual especie, sino a todo “individuo del ente”, como dice Cayetano. En la expresión de nuestros autores, ligeramente distinta a la de Cayetano, perfección pura es aquella que perfecciona al ente “en cuanto ente”, aunque no necesariamente en cuanto “tal ente”. Así, para un ente en cuanto ente es mejor ser viviente que carecer de vida, aunque no lo sea necesariamente en cuanto que es tal tipo de ente, como aquellos que son esencialmente inertes.<sup>22</sup>

<sup>17</sup> *Corpus Iuris Canonici*, Leipzig, 1879-1881, vol. II, col. 5 y ss. (Papa Inocencio III en el Concilio Lateranense IV), Prima decretalis, titulus 1, “De summa trinitate et fide caholica”, cap. 2, “damnamus ergo”. Véase Capelle, C., *Autour du Décret De 1210 III. Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*, Vrin, Paris, 1932.

<sup>18</sup> Gabriel Biel, *Collectorium super quatuor libros Sententiarum*, I, d. 36, q. unica, a. 1-3, ed. Werbeck, W y Hofman, U., J. C. B. Mohr, Tübingen, 1973, pp. 666-674.

<sup>19</sup> Cayetano, *Commentaria in S. th.* I q. 4, a. 2, en *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita* tomo IV, S.C. de Propaganda Fide, Roma, 1889, pp. 52-53.

<sup>20</sup> Mancio, 25r: “Nota quod perfectio simpliciter est quae in unoquoque melior est ipsa quam non ipsa”. Anselmo de Canterbury, *Monologion* c. 15: “Quidquid est praeter relativa, aut tale est, ut ipsum omnino melius sit, quam non ipsum; aut tale, ut non ipsum in aliquo melius sit, quam ipsum”. *Proslogion* c. 5: “Tu es itaque iustus, verax, beatus, et quidquid melius est esse quam non esse. Melius namque est esse iustum quam non iustum, beatum quam non.”

<sup>21</sup> Cayetano, *Commentaria in De ente et essentia*, cap. 2, q. 3, pp. 46-47.

<sup>22</sup> Sotomayor, 61r.

La segunda objeción contra la definición de Anselmo dice que, si fuera correcta, toda perfección sería una perfección pura. En efecto, para cualquier ente sería mejor tener una determinada perfección que no tenerla, sin importar cuán elevado sea ese ente ni cuán limitada sea esa perfección considerada en sí misma.<sup>23</sup> Por ejemplo, si el ser corpóreo es una determinada perfección, incluso para un ángel sería mejor poseer un cuerpo que no poseerlo, si fuera posible.

Siguiendo a Cayetano y a Escoto,<sup>24</sup> replican a esta segunda objeción recurriendo a la doctrina de los distintos modos de oposición que Aristóteles explica en su *Metafísica* (aunque no mencionan al Estagirita, por tratarse de una doctrina común).<sup>25</sup> Tomando como base las distinciones aristotélicas, señalan que la negación en la expresión “non ipsa”, incluida en la definición de Anselmo, no debe entenderse como si expresara una contradicción o simple negación, sino en el sentido de una contrariedad entre dos términos. Así, sigue la réplica, si a una perfección se le opone simplemente su mera negación –oposición de contradicción–, cualquier perfección será mejor tenerla que no tenerla para cualquier ente. Entre “cuerpo” y “no cuerpo”, siempre será mejor “cuerpo”. En cambio, si se la opone a otra perfección que es incompatible con ella –oposición de contrariedad–, sólo será mejor tener aquella que sea superior, y sólo ésta podrá ser una perfección pura. Entre “ser corpóreo”, que por su propia esencia es una realidad material, y “ser espiritual”, será mejor “ser espiritual”. De este modo, una perfección pura será aquella que siempre es mejor tener en lugar de cualquier otra que sea incompatible con ella.<sup>26</sup>

Como se ve, para que la definición de Anselmo sea aceptable, es necesario introducir no pocas precisiones, lo que muestra su insuficiencia. De ahí que, como dice Medina, no todos la aprueban; y Medina mismo, aunque la defiende, concluye que debe preferirse la otra definición habitual, que ahora paso a analizar.<sup>27</sup>

## 4.2. La segunda definición de perfección pura y mixta

El manuscrito de Medina expresa la definición de modo simple: “perfección pura es la que no incluye ninguna imperfección”. Mancio recoge una precisión importante: “Perfección pura es la que, *de suyo*, no implica ninguna imperfección”. Guevara usa la expresión “en su concepto propio y formal” para indicar lo mismo que el “de suyo” de Mancio.<sup>28</sup> Esta precisión obedece a que, si la definición dijese simplemente que

perfección pura es “aquella que no incluye ninguna imperfección”, sólo las perfecciones de Dios serían puras, con lo cual se arruinaría la utilidad sistemática de la distinción entre perfecciones puras y mixtas, orientada a dilucidar cuáles de las perfecciones que se encuentran en las criaturas pueden atribuirse a Dios de modo formal y cuáles no. Lo relevante, entonces, es que hay algunas perfecciones en las criaturas que se dan limitadas no por lo que la perfección misma es de suyo, sino por el modo deficiente en el que son participadas. Por ejemplo, la perfección del vivir, de suyo, no implica limitación alguna, lo que no quita que pueda darse un modo de vida imperfecto en un sujeto determinado. Por contraste, entre las perfecciones que se encuentran en las criaturas, hay algunas que no solo están limitadas por el modo en que son participadas, sino que incluyen dicha limitación por sí mismas, como el calor, que es de suyo material.

La elección de ejemplos de Mancio es interesante y adelanta la perspectiva de su respuesta al tema de fondo, pues no se limita a indicar una perfección cualquiera de cada tipo, sino que elige una perfección mixta y una pura que están vinculadas entre sí como una realización limitada y otra plena de una misma perfección. Uno es el del “entender” y el “discurrir”, actos correspondientes al binomio clásico de “intellectus” y “ratio”.<sup>29</sup> Se trata de dos modos de captación intelectual: uno, instantáneo y perfecto; otro, discursivo, que incluye movimiento, justamente a causa de su imperfección inicial. El “discurrir”, como perfección mixta, sería una realización limitada, recortada, del “entender”, perfección pura. Su otro ejemplo es el de la materia prima, que incluye la perfección de poder sostener y conservar una forma, que Dios también posee, pero sin la limitación de la materia de ser un sujeto potencial receptivo.<sup>30</sup>

Suelen añadir los autores escolásticos otra nota para completar la definición de perfección pura, a saber, que es “aquella que no conlleva ninguna imperfección *ni repugnancia u oposición con otra de igual o mayor perfección*”,<sup>31</sup> que nuestros autores recogen al responder a la segunda objeción contra la definición de Anselmo, como se vio más arriba. El sentido de la adición puede sintetizarse así: para que una perfección sea pura, es decir, que realmente no conlleve de suyo ninguna imperfección y, por ello, pueda atribuirse a Dios de modo

secundum quid est quae in suo proprio et formali conceptu habet admixtam aliquam imperfectionem”.

<sup>29</sup> Mancio, 25v. En griego “nous” y “dianoia”, fue propuesta por Platón en *Republica*, 510-511 y por Aristóteles en *Metafísica* XII, 1074b y en *Ethica Nicomachea* VI, 1139a – 1141b, entre otros pasajes. Un ejemplo de su recepción en la escolástica puede verse en Santo Tomás de Aquino, *S. th.* I q. 19, a. 8 y *De veritate* q. 15, a. 1. Un análisis de esta doctrina se encuentra en Cruz, J., *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 2009.

<sup>30</sup> Mancio, 25v. El texto es compacto, pero claro en su sentido: “(...) quae quidem perfectiones secundum quid ablati imperfectionibus sunt in ipso formaliter, ut discurrere, et immo quiddam in materia prima est, etc, semota imperfectione, est formaliter in Deo, ut sustentare, conservare formam”.

<sup>31</sup> Francisco Suárez la recoge en *Disputationes metaphysicae* 30, 1, 8: “Unde ad hoc declarandum recte distinguunt theologi duplices entis perfectiones; quasdam vocant simpliciter simplices; alias vero perfectiones secundum quid, seu non simpliciter. Prioris generis sunt quae neque involvunt imperfectionem ullam nec repugnantiam vel oppositionem cum alia maiori vel aequali perfectione”.

<sup>23</sup> Mancio, 25v: “Contra, sequitur quod quaelibet perfectio est perfectio simpliciter, scilicet, esse album, esse lapidem, esse perfectiones simpliciter. Patet sequela, nam melius est albedo quam non albedo, etc.”.

<sup>24</sup> Cayetano, *Commentaria in De ente et essentia*, cap. 2, q. 3, p. 47.

<sup>25</sup> Aristóteles, *Metafísica* V, 10, 1018a 20-27, ed. trilingüe de García Yebra, V., Gredos, Madrid, 1998.

<sup>26</sup> Medina, 64r: “Itaque, sensus est: perfectio simpliciter est quae melius est ipsa quam quaecumque alia perfectio repugnans et illi incompossibilis”.

<sup>27</sup> Medina, 64r: “Sed contra istam definitionem, quae non omnibus probatur, sic arguitur: (...)”; 64r-v: “Ultimo sequitur quod clarius definitur perfectio simpliciter quae nullam includit imperfectionem”.

<sup>28</sup> Mancio, 25v; Guevara, 36v: “Perfectio simpliciter est illa quae in suo proprio conceptu et formali non includit imperfectionem; perfectio

formal, no basta con que sea irrestricta en cuanto a lo propio de su naturaleza, como el “intellectus” en el orden del conocimiento intelectual, sino, además, que no sea excluyente de otras perfecciones conceptualmente distintas, pero iguales o superiores a ella en perfección. Así, por ejemplo, la libertad de elección es una perfección, pero no sería una perfección pura si no fuese compatible con la inmutabilidad y la omnisciencia, como algunos han argumentado. Ninguna perfección pura, en último término, puede excluir por su propia índole el poder identificarse con una perfección infinita en todo sentido.

Evidentemente, lo que tienen en mente nuestros autores es el caso de Dios, en quien toda perfección se identifica con su misma esencia simple.<sup>32</sup> Sin embargo, el caso de Dios tiene la peculiaridad de que el esquema de incluir una perfección y excluir otra, que se ha usado hasta aquí para explicar lo propio de la perfección pura y que es adecuado para el ámbito de los seres finitos, debe ceder el paso otro, el de incluir toda perfección. Por ejemplo, al atribuirse a Dios el ser espiritual y negársele el ser corpóreo, no se puede olvidar que el ser espiritual de Dios es de un tipo diverso, que, a diferencia del ser espiritual de un ángel, debe incluir de algún modo todo lo que hay de perfección en el ser corpóreo. Mancio, como se verá en el apartado 6, marcará esta peculiaridad divina que consiste en que no solo debe ser superior, sino que también debe incluir de algún modo la inferior en su diferencia, y enfrentará las dificultades que nacen de ella.

Sin poder abundar en esto, cabe consignar que lo recién dicho se relaciona con el hecho de que, por principio, toda perfección debe considerarse pura y se debe atribuir a Dios, salvo que se encuentre una razón para afirmar que está mezclada de imperfección. No se puede demostrar directamente –no hablo, por tanto, de argumentos dialécticos– que una determinada perfección sea pura, pero sí que es mixta; el carácter de “pura” se conserva por hipótesis. Esto está implicado en el modo en que Sotomayor defiende que las perfecciones puras se deben atribuir a Dios formalmente: “Estas perfecciones no tienen otras contrarias que sean mejores. Por lo tanto, no hay ninguna razón para que no las establezcamos en Dios”.<sup>33</sup> En efecto, como dice la segunda objeción contra la definición de san Anselmo, cualquier perfección, considerada en sí misma, es mejor tenerla que no tenerla: es lo que le corresponde en cuanto perfección. La perfección, en cuanto perfección, es ilimitada.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> Una muy clara síntesis del tema de la distinción conceptual e identidad real de las perfecciones puras en Dios en Tomás de Aquino – principal referente de los autores objeto de este estudio – puede verse en Castello Dubrá, J. A., “La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino”, *Analytica*, vol 14, n° 2, 2010, pp. 89-107.

<sup>33</sup> Sotomayor, 62r: “Item, secundo, quia hae perfectiones nullas habent contrarias seipsis meliores. Ergo, nulla ratio est quare in Deo has non constituamus”.

<sup>34</sup> Sobre esta suerte de axioma metafísico de corte neoplatónico, especialmente en lo que se refiere a su presencia en el tomismo, puede verse Wippel, J., “Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act Is Unlimited”, en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Catholic University of America Press, Washington, 2007, pp. 123-151.

## 5. Las perfecciones puras y la posesión formal de una perfección

Después de que se ha establecido que las perfecciones de todas las cosas están en Dios, siguiendo el texto de santo Tomás, y luego de introducir la diferencia entre perfecciones puras y mixtas y afirmar que la conclusión general vale para ambos tipos, los maestros salmantinos comienzan a enfrentar la cuestión de cómo los diferentes tipos de perfección se deben atribuir a Dios. A partir de este punto, cesa la presencia de Cayetano y las referencias a otros autores son más bien negativas. El propio santo Tomás prácticamente no aparece, pero sí son citados de modo crítico Gabriel Biel y Durando de Saint Pourçain.

Las cuestiones que surgen a propósito de la atribución de las perfecciones puras a Dios casi no se abordan en estos textos. Sí enfrentan, en cambio, el problema de la atribución de las perfecciones mixtas, que puede formularse sintéticamente así: ¿cómo se puede atribuir a Dios lo que hay de perfección en las perfecciones mixtas, sin atribuirle al mismo tiempo la imperfección que implican?

Respecto de las perfecciones puras, como es habitual, los maestros salmantinos sostienen que se encuentran en Dios formalmente. Ninguno de ellos se detiene en este pasaje a explicar qué significa “formalmente”. Sólo asumen que un signo de posesión formal de una perfección es que ésta se predica de su sujeto sin cualificaciones restrictivas, muchas veces mediante la cópula “es”, y en sentido propio y no metafórico. Así Sotomayor, al indicar que las perfecciones mixtas no están en Dios de modo formal: “sería totalmente impío afirmar que Dios es piedra o tronco”; y Medina, al señalar que las puras están en Dios de modo formal: “Se prueba a partir de los Santos Padres y de las Santas Escrituras, en los cuales las mencionadas perfecciones se afirman en sentido no traslativo ni figurado”.<sup>35</sup> Es cierto que otros pensadores habían dado explicaciones alternativas al sentido de esta forma de predicación directa mediante la cópula “es”, pero los maestros de Salamanca no se ocupan de eso en este pasaje, al igual que santo Tomás, pero sí al comentar *S. th.* I, q. 13.<sup>36</sup> Sólo Báñez se ocupa muy brevemente de ello en su comentario a la q. 4.<sup>37</sup>

<sup>35</sup> Sotomayor, 62v: “Item, quia esset maxime impium asserere quod Deus sit lapis aut truncum”; Medina, 65r: “Idem probatur ex Sanctis Patribus et Sanctis Scripturis, in quibus predictae perfectiones sine tropo et figura affirmantur”.

<sup>36</sup> Estas concepciones alternativas se encuentran, por ejemplo, en los textos del Pseudo Dionisio y de Moisés Maimónides, entre otros, con los cuales Tomás de Aquino confronta su pensamiento. Sobre todo en el caso de Dionisio, propone una interpretación conciliadora. Tomás de Aquino, *S. th.* I, q. 13, a. 3; *Commentaria in primum librum Sententiarum* d. 8, q. 1, a. 2, Typis Petri Fiaccadori, Parma, 1856. Disponible en Internet: Alarcón, E. ed. < <https://www.corpusthomicum.org/snp0000.html> > [consultado el 5 de marzo de 2021]. Para el Pseudo Dionisio, entre otros pasajes, puede verse *Los nombres de Dios* c. 11, 953b-953c., traducción de Martín-Lunas, T. H., en *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, BAC, Madrid, 1990.

<sup>37</sup> Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem* q. 4, a. 2, col. 384: “Probatur, quia huiusmodi nomina, quae tales perfectiones significant, dicuntur proprie de Deo. Ergo, sunt in illo formaliter. Patet consequentia, quia si tantum dicerentur causaliter de Deo, esset incongrua locutio dicere Deus est sapiens, sicut dicere medicina est sana”.

Báñez, a diferencia de los demás, introduce un matiz relevante sobre cómo debe entenderse que las perfecciones puras que están en las criaturas están también en Dios, añadiendo una división en el modo formal de poseer una perfección:<sup>38</sup> el modo “formal preciso” (“formaliter praecise”), como la humanidad está en Pedro, y el “formal eminente”. Siempre según Báñez, solo de este último modo están las perfecciones puras de las criaturas en Dios, porque en Dios no se encuentran determinadas a un género o grado, como la sabiduría, que en la criatura está en el género de la cualidad y del hábito, mientras que en Dios la sabiduría “es el ser divino mismo, y es la causa equívoca de toda sabiduría creada, como causa eficiente y ejemplar de un orden superior”.<sup>39</sup>

## 6. El concepto de modo eminente y su aplicación a Dios y a las criaturas

### 6.1. Hacia una caracterización del modo eminente

A diferencia de la aparente facilidad de comprender que las perfecciones puras están en Dios de modo formal, explicar que las perfecciones mixtas están en Dios de modo eminente está lleno de dificultades y los autores que tratamos son conscientes de ello.<sup>40</sup> Deberán recurrir a otras distinciones sobre los modos de contenerse una cosa en otra. Éstas, a diferencia de la formal y la eminente, no son contrapuestas entre sí, y sirven para perfilar lo propio del modo eminente. En este punto comienza a haber más discrepancias entre los maestros salmantinos y aparecen desarrollos filosóficos más originales y detallados. En este apartado, para lograr claridad acerca de las ideas de los autores estudiados y de las dificultades a las que obedecen, aparte de exponer los textos, propongo una síntesis sistemática de las características esenciales del modo eminente de poseer una perfección. Si bien algunas de estas notas no se encuentran de modo explícito en los textos, están implicadas en ellos.

Los problemas se manifiestan inmediatamente al buscar una definición adecuada del modo eminente de poseer una perfección. Todos los autores comienzan por presentar la explicación de Gabriel Biel y de Durando de Saint Pourçain,<sup>41</sup> aunque no todos los mencionan explícitamente, la cual rechazan. Según Gabriel, las perfecciones mixtas de las criaturas se encuentran en Dios de tres modos, a saber, objetivo, virtual y eminente. El con-

cepto de modo eminente deberá determinarse mediante su distinción de los otros dos. Así lo explica Sotomayor:

“Dice, entonces, Gabriel, que las perfecciones de las criaturas se contienen en Dios de tres modos, a saber, objetiva, virtual y eminentemente. Se contienen objetivamente, porque <Dios> tiene conocimiento de todas las cosas y, así, son objeto del conocimiento divino. Se contienen virtualmente, porque <Dios> posee en sí el poder (“virtutem”) de producirlas todas. De un tercer modo se contienen eminentemente, y Gabriel explica esta continencia diciendo que Dios es cierta perfección infinita, en razón de lo cual posee todas las perfecciones de modo eminente, y de esta manera explica este modo de contener”.<sup>42</sup>

Frente a esto, todos los maestros salmantinos son explícitos al rechazar que el modo eminente se identifique con el virtual o con el objetivo. En esto no se apartan de Gabriel. El modo eminente no es lo mismo que el virtual, porque poder producir una perfección no es lo mismo que poseerla. No obstante, reconocen una estrecha vinculación entre los modos virtual y eminente, pues el efecto existe en su causa de un modo más noble –eminente– y el poder producirlo es un signo manifiesto de que se posee su perfección.<sup>43</sup> El modo eminente tampoco es lo mismo que el objetivo, porque poseer una perfección no es lo mismo que conocerla. Sin embargo, al igual que en el caso anterior, los autores vinculan los modos objetivo y eminente en razón de que el cognoscente y lo conocido son en cierto modo lo mismo, como se sostiene en la tradición aristotélica<sup>44</sup>, y también porque, cuando algo es conocido por una realidad superior, recibe un modo de ser superior que el que posee en sí mismo, como las realidades materiales están en la inteligencia de un modo espiritual.<sup>45</sup> Así, en cuanto a la distinción de los modos virtual, objetivo y eminente, todos están de acuerdo con Gabriel, pero no así con la explicación que éste ofrece del último.

Presento *in extenso* el texto de Mancio, porque, además, es particularmente claro respecto de las notas que, como se verá, caracterizan verdaderamente el modo eminente de poseer una perfección:

“Por lo tanto, se equivocan Durando en I *Sent.* d. 36, q. 1 y Gabriel en el mismo pasaje, q. 1, al afirmar que contener de modo eminente alguna realidad es ser más perfecto que

<sup>38</sup> Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem* q. 4 a. 2, col. 381: “Dubitatur tertio, circa principalem conclusionem, utrum aliqua perfectio quae est formaliter in creaturis sit formaliter in Deo”.

<sup>39</sup> Báñez, *Scholastica commentaria in Primam Partem* q. 4 a. 2, col. 383: “Eminenter vero, quia divina sapientia non continetur in genere qualitatis et habitus, sed est ipsum esse divinum, et causa aequivoca totius creatae sapientiae, et efficiens et exemplaris superioris ordinis”.

<sup>40</sup> Medina, 63v: “Sed explicare quomodo in Deo existant omnium rerum perfectiones, formaliter, eminenter an virtualiter, est difficillimum”.

<sup>41</sup> Gabriel Biel, *Collectorium super quatuor libros Sententiarum*, I, d. 36, q. unica, a. 1-3, ed. Werbeck, W y Hofman, U., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973, pp. 666-674. Durando de Saint Pourçain, *Petri Lombardi Sententias theologicas commentariorum libri quatuor*, I, d. 36, q. 2, Venecia, 1571, pp. 97a – 98b.

<sup>42</sup> Sotomayor, 63v-64r: “Dicit ergo Gabriel quod perfectiones creaturarum continentur in Deo trifariam, scilicet, obiective, virtualiter et eminenter. Obiective continentur quia <Deus> habet cognitionem omnium rerum et sic sunt obiectum cognitionis divinae. Virtualiter continentur, quia habet in se virtutem ad omnes illas producendas. Tertio modo continentur res in Deo eminenter, et explicat Gabriel istam continentiam, quia Deus est infinita quaedam perfectio, unde omnia in ipso eminenter continentur, et ad istum modum explicat istam continentiam”.

<sup>43</sup> Guevara, 37r: “Secunda conclusio: licet omnis causa contineat suum effectum, tamen continere non est <posse> producere illud. Prior pars patet, quia nemo potest dare quod non habet et omne agens agit secundum quod est in actu. Sed causa tribuit esse suo effectui. Ergo, continebat illud esse. Patet ex prima ratione Divi Thomae desumpta ex Divo Dionysio. Secunda pars probatur, quia producere aliquid est extra se communicare esse, continere vero est habere illud in se; ergo”.

<sup>44</sup> Por ejemplo, Aristóteles, *De anima* III, 2, 425b; *De anima* III, 8 431b. Cfr. Tomás de Aquino, *De veritate* q. 2, a. 2.

<sup>45</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *Summa contra gentiles* II, 50, n. 5.

ella, pues el ser humano no contiene al león, ni el ángel al ser humano, ni la blancura la línea, etc. Y lo que dice Gregorio al explicar el pasaje que dice ‘Predicad el evangelio a toda criatura’, interpretándolo en el sentido de que el ser humano es toda criatura, no debe entenderse en el sentido de que el ser humano deba contener de modo eminente todas las perfecciones, sino que contiene las perfecciones genéricas, a saber, ser, vivir y entender. Dios, en cambio, contiene tanto las genéricas como las específicas, de modo que contener es poseer algo en sí mismo, pero es compatible ser más perfecto que algo y no tener sus perfecciones. Dios, por tanto, contiene de modo eminente las perfecciones de todas las cosas’.<sup>46</sup>

El párrafo anterior, apretadamente y de modo algo confuso –es la marca de los apuntes de clase–, explicita tres de las notas que constituyen el modo eminente de poseer una perfección, de las cuales se puede inferir una cuarta, clara por los ejemplos que se añadirán:

1. La primera, que no requiere mayor explicación, es que la realidad que posee una perfección de modo eminente debe ser superior a ella. Esta es una condición necesaria, pero no suficiente, y en esto estaría el error de Durando y Gabriel. El fundamento lógico-conceptual de que no sea una condición suficiente puede decirse que está en que la superioridad, en su propio concepto, conlleva la idea de diferencia y distancia, lo que constituye una característica manifiesta del modo eminente en cuanto contrapuesto al formal, pero no incluye la idea de poseer o incluir, otra característica igualmente evidente del modo eminente de “incluir” una perfección.
2. La segunda nota del modo eminente, por lo tanto, consiste en que debe haber una cierta identidad entre la realidad superior y la perfección poseída. En efecto, como se vio en el segundo apartado, para el tema de que aquí se trata, el poseer e incluir algo, en el caso de Dios, deben entenderse como “ser” de algún modo ese algo.
3. La tercera nota, menos evidente y en la que se encierra una de las dificultades principales, es que dicha inclusión debe abarcar no sólo aquellos aspectos comunes a la realidad superior y a la inferior, como el ser, el vivir y el entender, sino también aquellos que son específicos de la realidad inferior y están mezclados de imperfección. De lo contrario, no habría diferencia con la posesión formal de una perfección. Así, para poder afirmar que en Dios están de modo eminente la perfección de la planta y del animal, Dios debe

poseer en sí, de algún modo, la perfección de la corporeidad y hasta de la materialidad, como el propio Mancio dirá, y, en definitiva, todo aquello que constituye el ser de la planta, desde lo más bajo hasta lo más alto. En esta tercera nota se unen las ideas de diferencia, implicada en la primera, y de identidad, expresada en la segunda, con la dificultad de que la identidad debe abarcar justamente aquellos aspectos en los que hay diferencia.

4. La cuarta nota, que también encierra una importante dificultad, se puede inferir de las anteriores: como condición para que una perfección pueda estar de modo eminente en otra realidad, una misma perfección debe poder darse al mismo tiempo bajo diversos modos de ser –los propios de las dos instancias en las cuales se encuentra. Para ilustrar la idea de que una misma realidad o perfección puede darse bajo diversos modos de ser, los autores aducen los ejemplos del diverso modo en que el efecto se encuentra en sí mismo y en su causa, y el de los modos material e inmaterial en el que lo conocido está, al mismo tiempo, en sí mismo y en el cognoscente. Sin embargo, la elección de estos ejemplos es problemática, porque se corresponden con los modos virtual y objetivo, que nuestros autores expresamente buscan distinguir del modo eminente.

Formulado sintéticamente, el modo eminente de poseer una perfección exige, primero, superioridad respecto de la perfección poseída, lo que implica diferencia; segundo, presencia de la realidad inferior en la superior, lo que implica identidad; tercero, que dicha identidad incluya hasta los aspectos en los que la inferior se diferencia de la superior, que son justamente los que conllevan imperfección, lo que implica identidad en la diferencia; y, cuarto, como condición para que pueda haber una diferencia que no rompa la identidad, que una misma perfección pueda realizarse al mismo tiempo bajo diversos modos de ser, uno inferior y otro superior.

Como puede verse, si el análisis que acabo de presentar siguiendo a los autores de Salamanca es correcto, cuando se procura explicar de forma precisa en qué consiste el modo eminente de estar una perfección en otra, distinguiéndolo de la simple superioridad de una perfección y de los modos virtual y objetivo, el modo eminente se muestra como algo problemático, incluso inconsistente o contradictorio al menos en apariencia. Así lo perciben los autores que estudiamos y, más agudamente, los de la próxima generación.

## 6.2. Las relaciones entre Dios y las criaturas que permiten afirmar que las perfecciones mixtas están en Dios de modo eminente

Una vez que se ha logrado un concepto general del modo eminente, se puede avanzar a explicar de manera más rigurosa las razones precisas que habría para afirmar que las perfecciones mixtas de las criaturas se encuentran en Dios de ese modo. Nuestros autores argumentan toman-

<sup>46</sup> Mancio, 25r: “Male ergo Durandus, I d. 36, q. 1, et Gabriel ibi q. 1, <aiunt> quod continere aliquam rem est esse perfectius illa, homo enim non continet leonem, nec angelus hominem, nec albedo lineam, etc. Quod vero dixit Gregorius in illum ‘praedicate Evangelium omni creaturae’, quod homo est omnis creatura, non debet intelligi quasi homo debeat continere eminenter omnes perfectiones, <sed quod continet> perfectiones genericas, scilicet, esse, vivere, intelligere. Deus vero continet genericas et specificas, unde continere est in se habere, stat vero esse perfectius aliquo et non habere in se perfectiones illius. Deus ergo continet eminenter perfectiones omnium rerum (...)”. Añado las palabras entre corchetes agudos tomándolas de Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, cód. 1834, f. 403r.

do como fundamento dos aspectos de la relación que hay entre las criaturas y Dios.

El primero de ellos es la relación de causa y efecto, cuyas características conllevan la realización de las cuatro notas del modo eminente. Dios, en efecto, es una realidad superior a su efecto (primera nota). Además, por el hecho de que es su causa eficiente, lo precontiene en sí mismo, de modo tal, además, que el efecto, en cuanto está en Dios, se identifica con el ser mismo de Dios (segunda nota). Esta identidad entre la causa eficiente y el efecto precontenido en ella se da en el caso de Dios más que en ninguna otra causa, porque el ser de Dios es absolutamente simple, de manera que no puede haber identidad sólo bajo un aspecto y no bajo otro. En tercer lugar, puesto que Dios produce su efecto *ex nihilo*, lo produce totalmente y en todos sus aspectos, a diferencia de las causas eficientes creadas, de modo que, por lo mismo, lo precontiene totalmente, en todos sus grados, desde los más perfectos y genéricos hasta los menos perfectos y diferenciales (tercera nota). Finalmente, el hecho de que Dios sea una causa eficiente equívoca —es decir, que no cae dentro del mismo género o especie del efecto— conlleva que es una realidad más elevada, como se ha dicho, y que los efectos se contienen en él de acuerdo con un modo de ser distinto (cuarta nota), el modo de ser de Dios.<sup>47</sup> Como dice Medina, “las criaturas de Dios, en Dios mismo, son Dios”.<sup>48</sup> Por ejemplo, la perfección de la humanidad, en sí misma, cuando es producida, posee en un ser creado y finito; en Dios, que la contiene, posee un ser increado e infinito. Así, se cumple la cuarta nota del modo eminente: se distinguen dos instancias y dos modos de ser bajo los cuales puede darse una misma y única perfección.

El segundo aspecto de la relación entre Dios y las criaturas que permite afirmar que las perfecciones mixtas de las criaturas están en Dios de un modo eminente es complementario del anterior: Dios, que actúa mediante el intelecto y la voluntad, conoce todas las cosas, cuyas razones están en su intelecto. Esto implica, al igual que en el caso anterior, todas las notas del modo eminente: una realidad superior, el intelecto divino, en el cual están incluidas otras inferiores, las criaturas, identificándose en cierto modo con él, pues cognoscente y conocido son en cierto modo lo mismo; que, además, están en Dios en cuanto a todos sus aspectos y grados, incluidos aquellos que implican imperfección, pues Dios así las conoce; y, finalmente, que una misma perfección, la de la criatura, se da en dos instancias y bajo dos modos de ser distintos, el del ser propio de la criatura y el del intelecto divino. Por eso, si bien las realidades creadas son limitadas, finitas, múltiples, no subsistentes por sí mismas ni vivientes, sus razones en Dios tienen un ser infinito, viviente y subsistente por sí mismo. Todas las cosas están en Dios

no sólo como en su causa eficiente, sino también como en un arquetipo y ejemplar vivo.<sup>49</sup>

En el texto de Sotomayor se contiene una clara síntesis de casi todos los aspectos aquí señalados.<sup>50</sup>

## 7. Las dificultades del modo eminente

A pesar del esfuerzo de los maestros de Salamanca por alcanzar claridad acerca de este tema, persisten dificultades que algunos de ellos advierten en los textos que analizamos.

Una de ellas nace de la tercera de las notas del modo eminente enumeradas en el apartado anterior, a saber, que la continencia eminential requiere que la perfección que se dice contenida en la realidad superior debe estar en esta no solo en cuanto a las perfecciones puras que ambas poseen en común, como ser o vivir, sino también en cuanto a todos los grados y aspectos positivos que están mezclados de imperfección. La dificultad radica

<sup>49</sup> Guevara, 37r: “Cum ergo Deus omnia intelligat, habet in se omnium rationes propter quas dicitur esse altiori modo omnia, quia res in se sunt limitatae et finitae et multae ex illis non per se subsistentes nec viventes, etc., quarum tamen omnium rationes in Deo sunt infinitae, per se subsistentes et ipsamet vita”. Remite a Jn 1, “Omne quod factum est in ipso vita erat”, según la puntuación de la Vulgata de san Jerónimo, y a su interpretación por Agustín de Hipona, *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, tract. I, PL XXXV, 1379.

En qué sentido Dios no sólo posee los ejemplares de las cosas creadas, sino que él mismo es el ejemplar, se explica en la teoría de las ideas divinas propuesta por santo Tomás, principal referente de los autores estudiados: las razones o ideas de las cosas no son sino múltiples posibles imitaciones de la esencia divina y así son conocidas por Dios en sí mismo. Cfr. Tomás de Aquino, *S. th.* I, q. 15, aa. 1 y 2; Agustín de Hipona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, q. 46, PL XL, 29-31.

<sup>50</sup> Sotomayor, 64r-v: “Sed hac ratione dicuntur in Deo eminenter contineri, quia divina virtus est quodammodo perfectio et virtus rerum creaturarum et longo intervallo exsuperat omnium rerum virtutem, et hoc videtur significare vocabulum ‘continere’, sicut dicunt philosophi quod lux eminenter continet omnes colores, quia color nihil aliud esse videtur quam lux ambigua et obscura, at vero lux est color perspicuus et clarus. Similiter dicit Aristoteles III *De Anima* quod intellectus noster cum cognoscit res in actu fit quodammodo ipsae res; ideo proprie noster intellectus informatus speciebus intelligibilibus continet ipsas res quas intelligit, et sic omnino, quia divina essentia est exemplar et idea omnium rerum quas condidit et qui cognoscit res in divina essentia multo melius cognoscit quam si videret in semetipsis. Ideo propriissime et verissime dicitur continere res omnes creatas, et quemadmodum artifex, qui operatur per intellectum et voluntatem, continet intra seipsum artificiatum quod producit, quia exemplar est quodammodo res exemplata, sed est illa res altiori et perfectiori modo, quia illud exemplar est res viva et immaterialis, sic debemus imaginari quod divina essentia est altissimum quodam exemplar rerum creaturarum, sed illud exemplar est res omnes altissimo quodam et perfectissimo modo. Propterea, Divus Anselmus in *Monologio* c. 35 dicit optime quod res productae verius esse habent in Deo quam in semetipsis, quia in isto altissimo exemplari habent esse vivum. Et hoc est quod praedicat *Ioannes* c. 1: «quod factum est in ipso vita erat».

»Videte Divum Thomam de hac re *Contra gentes* I c. 31; ibi hoc explicat exemplo solis. Sicut sol, unica eademque virtute producit in istis rebus sensibilibus varias res, illa virtus est omnes istae res eminenti quodam modo et melius ibi sunt quodammodo quam in seipsis. Et Divus Dionysius *De divinis nominibus* c.5 multis verbis explicat omnia ista multis exemplis, vos videte.

»Notate tamen quod inter omnes similitudines, quae melior est, est illa quae sumitur ab artifice. Ex his colligitur quod ad istam continentiam de qua locuti sumus non est satis quod Deus sit perfectior universis rebus, ut dixit Gabriel, nec satis est quod in Deo sit virtus rerum productiva, quia per virtutem activam et productivam res in Deo continentur virtualiter, sed requiritur quod in se res omnes quodammodo contineat sicut exemplar exemplatum continet”.

<sup>47</sup> Guevara, 36r: “Ad tertium possumus primo respondere cum Caetano quod propositio Divi Thomae non intelligitur universaliter, sed solum de causis aequivocis. Secundo, respondetur quod etiam in causis univocis formaliter loquendo perfectiori modo praexistit effectus quam in se, quia in causa est ut causans, in effectu vero formaliter non est ut causans vel efficiens, et ideo perfectiori modo sunt in causa effectus universaliter loquendo”.

<sup>48</sup> Medina, 65v: “Dei creaturae in ipsomet Deo sunt Deus”. Este es el primer argumento del texto de santo Tomás que se comenta, *S. th.* I, q. 4, a. 2.

en que afirmar eso parece equivalente a decir que una realidad debe ser semejante a otra no sólo en cuanto a aquello en lo que se asemeja a ella, sino también en cuanto a aquello en lo que no se asemeja.

La doctrina de la analogía en sus diversas formas, que en parte se ha acuñado precisamente para capturar esta clase de relación de semejanza y desemejanza como indiscernible que se da entre algunas cosas o conceptos, como entre Dios y la criatura, no parece solventar la dificultad. Por razones de brevedad, me limito a ofrecer unas breves indicaciones sobre este aserto. Por una parte, se dice que hay analogía entre el ser de Dios y el ser que las criaturas tienen en sí mismas, o entre la sabiduría divina y la sabiduría creada, pero estas son perfecciones puras y, de lo que se trata en el modo eminente, es de las perfecciones mixtas. La analogía es una doctrina que se aplica a la predicación de un mismo término –ser, vivir, entender– y no a términos distintos –Dios, humanidad, corporeidad, calidez, etc.–. Esta parece ser la razón por la que los autores que estudiamos no recurran a esta importante doctrina metafísica para dilucidar esta cuestión precisa. Sólo Báñez y Mancio aluden a la analogía, pero ambos la refieren sólo a las perfecciones puras o “a los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas”.<sup>51</sup>

Lo anterior permite entender por qué Mancio y Medina recogen una tercera forma de explicar el modo eminente de estar las perfecciones creadas en Dios, cuya estrategia consiste en explicar en términos de no-ser lo específico de las perfecciones mixtas. Dice Medina:

“Pero los teólogos explican <también> de otra manera el modo en el que las perfecciones de todas las cosas preexisten en Dios eminentemente, a saber, con todas sus imperfecciones suprimidas y purgadas. Por ejemplo, el razonar incluye la perfección del entender, pero está mezclada con la imperfección del discurrir; si remueves esta imperfección, el discurrir se encuentra en Dios de modo verdadero y formal. También la materia prima tiene la perfección de recibir la forma y la sostiene y conserva, pero está mezclada de imperfección. Si remueves esa imperfección, esa perfección se encuentra en Dios, quien ‘porta y sustenta todo en la palabra de su virtud’”.<sup>52</sup>

Puede extraerse una consecuencia de la propuesta de Mancio y Medina: si se examina con más atención una perfección mixta y se considera de modo preciso su as-

pecto de perfección, se descubre en ella una perfección pura, y aquélla sólo se diferencian de ésta por su privación o carencia de ser. El no-ser todas las demás cosas sería el constitutivo formal de la perfección mixta, en la línea de lo dicho por santo Tomás en *De veritate* q. 2, a. 2.<sup>53</sup> Mancio expresa con nitidez una conclusión que se sigue de lo dicho: la perfección mixta, suprimida su imperfección, es una perfección pura y, por ende, está formalmente en Dios.<sup>54</sup> Como empujado por las dificultades, Mancio termina afirmando que las perfecciones mixtas están en Dios de modo formal, porque, en último término, son perfecciones puras; por más que añada una cualificación a su tesis –“suprimidas todas sus imperfecciones”–, sigue siendo un giro importante en la comprensión del asunto.

El problema del modo eminente parecería resuelto: todas las perfecciones creadas están formalmente en Dios, pues lo que tienen de imperfección, en lo que no se asemejan a Dios, es simple privación y no ser. Sin embargo, persiste la dificultad que Ledesma, en el texto citado en el primer apartado, verá con especial claridad.<sup>55</sup> En efecto, si se considera la perfección mixta solo en el plano genérico o específico, y se afirma que dicha perfección está formalmente en Dios del modo que se ha indicado, se mantiene perfectamente la diferencia entre Dios y la criatura, pues se trataría, en definitiva, de dos perfecciones que guardan una relación de semejanza, y en eso consistiría su relativa identidad: la perfección creada no sería sino una semejanza “recortada” en comparación con su modelo, la perfección divina.<sup>56</sup> Sin embargo, la solución sigue siendo insuficiente: si se considera la perfección mixta de la criatura en su individualidad, es decir, en cuanto a la perfección precisa de “este ser”, y se dice que, suprimida su imperfección, está formalmente en Dios, lo que se estaría diciendo es que este ser individual no es otro que el ser mismo de Dios.

Como he dicho, la gravedad de la dificultad no es fácil de captar en un primero momento y los autores estudiados, hasta este punto de la exposición, no la han presentado de modo inequívoco. Lo que los fuerza a enfrentarla de un modo más claro es la acuciente pregunta mencionada al comienzo de este estudio. A ella se dedica el siguiente apartado.

## 8. ¿Son Dios y el universo algo más perfecto que solo Dios?

La fuerza de la pregunta de si Dios y el universo son algo más perfecto que solo Dios radica en que obliga a

<sup>51</sup> Mancio, 25v: “Vide infra q. 13 a. 5 et *De veritate* q. 2, a. 11 ad 8, ubi ait quod scientia convenit creaturae secundum quod creatorem imitatur, et hac ratione nomina quae de Deo et creaturis dicuntur sunt analoga, <quia de nobis dicuntur per ordinem ad Deum>”. Últimas palabras de lectura dudosa; suplo por Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, cód. 1834, f. 404r-v; Báñez, col. 385: “Unde sicut ipsum esse, quod formaliter est in Deo et in creaturis dicitur analogice de Deo et creatura, quia Deus habet esse per essentiam, creatura vero per participationem, ita quaelibet alia perfectio, quae formaliter dicitur de Deo et creatura, praedicabitur analogice”.

<sup>52</sup> Medina, 65v-66r: “Sed alio modo explicant theologi quo modo perfectiones omnium rerum in Deo praeevant eminenter, id est, remotis et purgatis omnibus imperfectionibus et impuritatibus, verbi gratia, ratiocinari dicit perfectionem intelligendi, sed habet admixtam imperfectionem discursus; si removeas hanc imperfectionem invenitur in Deo vere et formaliter. Rursus, materia prima habet hanc perfectionem quod suscipit formam et eam sustentat et conservat, sed habet admixtam imperfectionem; removeas imperfectionem istam, invenitur in Deo talis perfectio, qui ‘omnia portat et sustentat verbo virtutis suae’”. Las últimas palabras son cita de *Hebreos* 1, 3.

<sup>53</sup> Tomás de Aquino, *De veritate* q. 2, a. 2: “Sed quia esse specificum unius rei est distinctum ab esse specifico alterius rei, ideo in qualibet re creata huiusmodi perfectioni in unaquaque re, tantum deest de perfectione simpliciter, quantum perfectionis in speciebus aliis invenitur; ut sic cuiuslibet rei perfectio in se considerata sit imperfecta”.

<sup>54</sup> Mancio, 25v-26r: “(...) perfectio tamen secundum quid <semota omne imperfectione> dicit aliquam perfectionem <et nullam dicit imperfectionem. Ergo, est formaliter in Deo>”. Suplo las palabras entre corchetes agudos tomándolas de Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, Cód. 1.834, f. 404v.

<sup>55</sup> Vid. supra, nota 13.

<sup>56</sup> Cfr. Tomás de Aquino, *S th.* I, q. 15; Doolan, G., *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2008.

pensar en absolutamente cualquier perfección o grado de ser positivo, por ínfimo que sea, incluyendo el ser propio de cada cosa en su diferencia individual. Para mayor facilidad, sintetizo aquí el dilema que se explicó en el segundo apartado: por un lado, si se afirma que Dios y el universo en su conjunto –llamémoslo “realidad total”– son algo más perfecto que sólo Dios, se debe admitir que Dios no es absolutamente infinito en ser y perfección; y, por otro lado, si se afirma que no hay más perfección en lo primero que en lo segundo, y que el universo, al ser creado, no añade a la “realidad total” ninguna perfección, parece necesario admitir que la realidad creada no posee ningún ser propio y positivo realmente distinto del ser divino.<sup>57</sup> Durando, sin extraer esta conclusión, estima que es ininteligible que no haya más perfección en Dios y el universo que en solo Dios, como no puede entenderse que dos no sea mayor que uno.

De los autores aquí estudiados, Báñez es el único que no enfrenta la pregunta, al menos en los textos que aquí analizamos. Los demás ofrecen respuestas, cuyas debilidades son fáciles de ver, opuestas a la de Durando. Paso a examinarlas brevemente.

Sotomayor, Guevara, Mancio y Medina<sup>58</sup> presentan dos argumentos principales contra la tesis de Durando, aunque la postura de Mancio es ambigua. El primero de los argumentos se apoya en que Dios es infinitamente perfecto. Mancio y Medina toman la famosa expresión de san Anselmo: Dios es “algo mayor que lo cual nada puede ser pensado”. Por lo tanto, Dios y el universo no pueden ser algo más perfecto que sólo Dios. Sin embargo, al menos desde el punto de vista de la aporía que acabo de presentar, no parece un argumento suficiente, pues no se hace cargo directamente de las premisas de Durando y evaden la cuestión: a un argumento que, desde ciertas premisas, prueba que puede haber y se puede pensar algo más perfecto que Dios (Dios y el universo como conjunto), no se le puede responder sin más con la afirmación de que no se puede pensar nada más perfecto que Dios. El modo acertado de proceder sería o bien atacar las premisas para poder afirmar que Dios y el universo no son algo más perfecto que solo Dios, o bien aceptar el argumento con su conclusión y encontrar el modo de salvar razonablemente la infinitud de Dios, definida tal vez de otro modo. Esto segundo es lo que hará Mancio.

El segundo argumento contra Durando señala que si, antes de su creación, la perfección de la planta hubiese estado en Dios de modo formal, la creación de la planta no habría supuesto un aumento de perfección. Ahora bien, continúa el argumento, con mayor razón debe sostenerse lo mismo si se admite que, antes de la creación, la perfección de la planta estaba en Dios de modo eminente (lo que se admite), pues poseer una perfección de modo eminente no es un modo inferior de poseerla que de modo formal. Por lo tanto, se concluye, la perfección que hay en la realidad después de la creación del universo no es mayor que antes de ella.<sup>59</sup> Sin embargo, este argumento sólo parece probar que Dios no aumenta su propia perfección, pero no prueba que no haya un aumento de perfección en la realidad total: la perfección eminente de la planta en Dios y la perfección formal de la planta en sí misma, que son dos, parecen ser algo más perfecto que sólo la perfección eminente, por más que ésta sea infinitamente superior a aquélla.

Ésta es la razón por la que Mancio sigue parcialmente a Durando y admite algún sentido en el que hay más perfección después de la creación del universo que antes de ella. Según él, hay una mayor perfección en sentido extensivo, pero no intensivo. Sin embargo, parece distanciarse algo de Durando al relativizar la conclusión, indicando que, en realidad, una mayor perfección en sentido extensivo no equivale a decir que hay una perfección mayor, sino sólo más cosas perfectas, lo que Durando no distinguiría claramente, con lo que se salvaría la infinita perfección de Dios.<sup>60</sup> Sin embargo, la respuesta de Mancio tampoco parece resolver la cuestión. En efecto, lo que dice puede entenderse en dos sentidos. Uno, el más apegado al texto, sería que las criaturas son nuevos sujetos puramente receptivos de una única perfección que ya existía, la divina. Pero esto es incompatible con la idea de que la criatura posee una perfección positiva propia individual, que no se identifica con la perfección divina. La criatura no parece poder concebirse como una suerte de sujeto puro carente de entidad positiva propia. El otro sentido admitiría que las criaturas poseen una perfección propia, pero esto implicaría que no habría sólo más cosas perfectas, sino también una mayor perfección. Por eso añade Mancio que el hecho de que la perfección divina sea infinitamente mayor que la de las criaturas hace que “de algún modo” las perfecciones de las criaturas no añadan nada. Sin embargo, la insuficiencia de la respuesta de Mancio se muestra en que esta “nada” de perfección de la criatura es una “nada” solo en cierto modo, una “casi nada”; por lo tanto, es algo, otra perfección que se añade a la divina.<sup>61</sup>

<sup>57</sup> Durando, *In Sententias theologicas Petri Lombardi* I, d. 44, q. 3, pp. 116r-116v: “Istud autem videtur mirabile; licet enim bonitas divina non melioretur nec deterioretur bonitate creaturarum addita vel subtracta, tamen omnino videtur quod duo bona uel plura bona sint aliquid melius saltem extensive quam unum illorum, maxime quando in uno non includitur alterum formaliter, sicut in homine includitur rationale, propter quod homo et rationale non sunt plura entia nec plura bona quam solus homo, set bonum divinum et bonum creatum sunt plura bona, sicut plura entia, nec bonum creatum includitur in bono increato formaliter et in actu, set solum causaliter et in potentia; ergo ut videtur, bonum divinum et bonum creatum sunt aliquid melius saltem extensive quam solum bonum divinum, nec aliquis sane mentis potest concipere quod duo non sint plura uno”.

<sup>58</sup> Sotomayor, 65r; Guevara, 38v, al final del artículo; Medina, 66v-67r: “Contraria sententia probant doctissimi theologorum, nam videtur absurdum quod aliquid melius Deo excogitari possit. Deus enim est quo nihil melius excogitari potest”; Mancio, 26r-v: “perfectio creata est sicut punctus respectu lineae, qui non facit maius. Deinde, quod Deus est infinita perfectio simpliciter. Infinito vero simpliciter non potest fieri additio”.

<sup>59</sup> Sotomayor, 65r-v: “Ex his infero, contra Durandum *In I Sent.* d. 44 q. 3, quod aggregatum ex Deo et universis creaturis non est aliquid nobilius quam solus Deus, quod tamen Durandum non potest, ut ipse ait, intelligere. (...) Item, secundo: si Deus formaliter contineret res omnes sic quod et esset lapis et arbor, etc., tunc totum aggregatum non esset nobilius quam Deus solus. Ergo, modo totum aggregatum non est aliquid nobilius quam solus Deus. Probo consequentiam, quia modo res perfectius continentur in Deo hoc modo explicato quam si formaliter continerentur”.

<sup>60</sup> Mancio, 26r: “Respondetur quod post creationem fuit maior perfectio extensive, quod non est esse perfectio maior, sed esse plura perfecta.”

<sup>61</sup> Es significativo el pasaje de *Isaías* 40, 17, que suele aducirse a favor de esta idea, como Medina en 67r: “Omnes gentes quasi non sint sic sunt coram eo et quasi nihilum et inane reputatae sunt ei”. Se trata de un “quasi”.

Mancio ilustra su idea asumiendo un ejemplo ya tradicional que, más que despejar la insuficiencia señalada, la pone de manifiesto. La perfección creada, dice Mancio, es como el punto respecto de la línea (que sería la perfección divina). Y así como el punto no añade extensión a la línea a la cual limita o en la cual se inscribe, la perfección de la criatura no hace que la perfección de la realidad sea mayor que la perfección divina por sí sola.<sup>62</sup> El problema de este ejemplo es destacado por Durando –pues Mancio se sirve de objeciones que Durando se presenta a sí mismo–. Se trata de que el punto no tiene extensión alguna: el ser del punto en la línea no es más que el de un límite, de modo que, aplicando correctamente la metáfora, habría que decir que, así como el punto no tiene extensión, la criatura no tiene perfección propia.

Medina también se ocupa de la distinción entre el aumento intensivo y el extensivo de la perfección como posible salida al problema. Sin embargo, a diferencia de Mancio, sostiene que en Dios y el universo no hay una mayor perfección que en solo Dios ni siquiera en sentido extensivo.<sup>63</sup> Es, según mi parecer, entre los autores que aquí se estudian, el que más agudamente percibe la dificultad de la perfección individual de la criatura y lo que implica no incluirla en la perfección divina.

En su respuesta a los argumentos de Durando, cabe destacar algunos puntos. El primero es que, al igual que Mancio, recurre al ejemplo del punto y la línea y a la afirmación de que las criaturas son “casi nada”.<sup>64</sup> Hasta aquí, la dificultad subsiste. El segundo punto destacable es la insistencia de Medina en la individualidad, exigencia ineludible del argumento de Durando si se lo considera adecuadamente: “Dios –dice Medina– es de modo eminente no solo la planta, sino ‘esta planta’, por lo cual la planta producida y Dios no son algo más perfecto”.<sup>65</sup> El énfasis en la individualidad de la criatura hace que la reducción de las perfecciones mixtas a perfecciones puras formalmente poseídas por Dios, expuesta en el apartado anterior, según la cual en Dios están todas las perfecciones de las criaturas verdadera y formalmente, sin sus imperfecciones,<sup>66</sup> adquiera un sentido más audaz. Si el aserto incluye la perfección individual de la criatura, habría que concluir que Dios es formalmente también “esta planta”, por más que luego se cualifique la expresión con el añadido de “suprimidas sus imperfecciones”.

<sup>62</sup> Mancio, 26r: “Contra, Christus est perfectior Patre intensive per hoc quod univit sibi humanitatem et aliquam aliam perfectionem quam non habet Pater, scilicet, humanitatem. Ergo. Negatur consequentia, nam perfectio creata est sicut punctus respectu lineae, qui non facit maius”. La idea y el símil no son originales. Se encuentran, por ejemplo, en santo Tomás, *In III Sent.* d. 6, q. 2, a. 3, ad 1.

<sup>63</sup> Medina, 67 r.

<sup>64</sup> Medina, 67r-v: “Quando Deus produxit mundum, multas et varias perfectiones produxit, sed comparatae ad divinam essentiam, pro nihilo et quasi punctus in linea reputantur, cui consonat Sancta Scriptura *Esa 40*”.

<sup>65</sup> Medina, 67r: “Tertia via est si dicamus quod Deus non solum eminenter est planta, sed eminenter haec planta, propter quod, producta, planta et Deus non sunt aliquid melius”.

<sup>66</sup> Medina, 67r: “Secunda via est si dicamus quod in Deo sunt omnes perfectiones creaturarum vere et formaliter deductis et remotis imperfectionibus, sicut supra declaratum est”.

Hasta tal punto es problemática la afirmación anterior que parece incidir en la tesis de Almarico de Bène, cuya condena en el Concilio de Letrán quedó recogida en la *Primera decretal*.<sup>67</sup> Sotomayor la recoge así: “(Almarico) decía que Dios es todas las cosas que son creadas por él, por lo que decía que Dios se predica de todas las cosas creadas, sentencia que fue condenada no sólo como herética sino como demencial”.<sup>68</sup> Ni Medina ni Mancio sostienen en modo alguno la tesis de Almarico, pero bien podría argumentarse que sus expresiones la implican o están cercanas a ella, especialmente las de Medina. Tal vez por eso Sotomayor afirma que “este error lo ha sostenido en nuestra época un cierto varón docto, pero no en esto”.<sup>69</sup>

## 9. Síntesis conclusiva

De este modo, la presente revisión de las doctrinas de los maestros de Salamanca termina con la constatación de un hecho sorprendente: un catedrático de teología que acusa sin nombrar a uno de sus coetáneos de incidir en una tesis condenada siglos antes como herética y demencial. El examen de los textos permite afirmar como algo probable que se trata de alguno de sus colegas salmantinos, lo que puede verse como un signo que confirma la hipótesis principal que he pretendido mostrar, luego de un recorrido en el que procuré establecer otras conclusiones previas, que enumero a modo de síntesis.

1. Las ideas de los maestros de Salamanca acerca del tema del presente estudio guardan fuertes paralelismos en la forma y en el fondo. Lo anterior vale no solo para los aspectos más generales, sino también para las cuestiones más particulares que dichos maestros suscitan al comentar el texto de *S. th.* I, q. 4, a. 2, lo que es una corroboración más de que la Escuela de Salamanca constituye una peculiar corriente filosófico-teológica con rasgos originales destacables, aunque siempre en continuidad con una tradición más amplia.
2. La segunda es que, no obstante las semejanzas, se presentan algunas diferencias importantes, lo que parece obedecer a que su trabajo de interpretación del texto de santo Tomás incluye como elemento nuclear la crítica del mismo, en el sentido de mostrar las dificultades que laten, en este caso, bajo una solución general aparentemente sencilla.
3. Los autores estudiados destacan las dificultades y aparentes inconsistencias que se presentan cuando se procura clarificar en términos propios y precisos los conceptos tradicionales que intervienen en la respuesta a la cuestión de cómo se encuentran en Dios las perfecciones de las criaturas. Las

<sup>67</sup> Vid. supra nota, nota 17.

<sup>68</sup> Sotomayor, 63r: “Ubi hic error damnatur cuidam Almarico (ms.: Marsilio), qui dicebat quod Deus esset omnia quae ab ipso sunt condita, unde dicebat quod Deus praedicatur de omnibus rebus conditis, quae sententia ibi ut vesana non ut haeretica solum damnatur”.

<sup>69</sup> Sotomayor, 63r: “Et hunc errorem habuit nostra tempestate quidam vir doctus, sed non in hoc”.

aparentes inconsistencias, que llegan a tomar en algún caso la forma de una verdadera aporía, son lo que explica las divergencias entre ellos.

4. Supuesto lo anterior, la hipótesis principal que el trabajo ha querido establecer es que, en último término, las dificultades convergen en una: cómo es posible que Dios sea absolutamente infinito en perfección y que, al mismo tiempo, haya perfecciones que no son la perfección divina. Los textos analizados muestran que los maestros de Salamanca perciben la dificultad, unos más que otros, especialmente al confrontarse con la pregunta de si Dios y el universo son algo más perfecto que solo Dios. Casi como forzados por el asunto mismo, algunos de ellos llegan a una tesis que podría implicar una concepción panteísta, ciertamente no afirmada por ellos.

Así parece entenderlo Pedro de Sotomayor en el último texto citado. Muy significativamente, como se indicó al comienzo de este trabajo, las dificultades que he ido señalando se manifestarán con agudeza en la generación siguiente. Pedro de Ledesma optará por extraer lo que creyó ser las últimas consecuencias de la infinitud divina y afirmará que las perfecciones de las criaturas, incluso en su individualidad, están formalmente en Dios, identificándose así, en un sentido que puede catalogarse de “fuerte”, con la perfección divina misma. Suárez, siguiendo el camino contrario, optará por redefinir la infinitud divina de modo que se pueda soslayar la aporía, renunciará explícitamente a explicar en términos propios en qué consiste el modo eminente de poseer una perfección y, en un hecho notable, omitirá la acuciante pregunta de Durando, a pesar de la habitual extensión y detalle de sus análisis.<sup>70</sup>

## 10. Referencias bibliográficas de obras citadas

### -Manuscritos:

- Guevara, J. de. *Commentaria in Primam Partem Sancti Thomae a doctissimo magistro fratre Ioanne a Guevara tradita* (qq. 1-54; año sin determinar), Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 6.809.
- Mancio de Corpus Christi, *Mantii de Corpore Christi magistri in Primam Partem Divi Thomae commentaria praeclarissima*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cod. Ottob. Lat. 1058.
- Mancio de Corpus Christi, *Prima pars Divi Thomae a Magistro Mancio anno 1570*, Coimbra, Biblioteca Geral da Universidade, Cód. 1.834.
- Medina, B. de. *Commentaria in Primam Partem Divi Thomae a sapientissimo Magistro Bartholomeo de Medina*, (qq. 1-53; año 1574), Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Cód. Vaticano latino 4.628.
- Sotomayor, P. *Incipit Prima Pars Sancti Thomae ex praelectionibus doctissimi Patris Magistri Soto Mayor, anno millesimo 561*, (qq. 1-95; 1561-63), Salamanca, Biblioteca Universitaria de Salamanca, Ms. 709.

### -Obras impresas anteriores al s. XX:

- Agustín de Hipona. *In Evangelium Ioannis tractatus centum viginti quatuor*, en *Patrologiae cursus completus*, J. P. Migne ed., vol. XXXV.
- Agustín de Hipona, *De diversis quaestionibus octoginta tribus liber unus*, en *Patrologiae cursus completus*, J. P. Migne ed., vol. XL.
- Anselmo de Canterbury. *Monologion*, en Migne, *Patrologiae cursus completus*, J.P. Migne ed. vol. CLVIII.
- Anselmo de Canterbury, *Monologion*, en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia* vol. I, Schmitt, F. S. ed., Thomas Nelson & Sons, Ltd. Edimburgo, 1947.
- Anselmo de Canterbury. *Proslogion*, en *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia* vol. I, Schmitt, F. S. ed., Thomas Nelson & Sons, Ltd. Edimburgo, 1947.
- Aristóteles. *Acerca del alma*, M. D. Boeri ed., Colihue, Buenos Aires, 2016.
- Aristóteles. *Metafísica*, V. García Yebra ed. (trilingüe), Gredos, Madrid, 1998.
- Báñez, D. *Scholastica commentaria in Primam Partem Angelici Doctoris* (qq. 1-64), Typis Haeredum Mathiae Gastii, Salamanca, 1584.
- Biel, G. *Collectorium super quatuor libros Sententiarum* W. Werbeck y U. Hofman eds., J.C.B. Mohr, Tübingen, 1973.
- Corpus Iuris Canonici*, vol. II, Richter, A. L., Friedberg, A. eds. Leipzig, 1879-1881.
- Dionisio Areopagita (Pseudo). *Los nombres de Dios*, traducción de T. H. Martín-Lunas, en *Obras completas del pseudo Dionisio Areopagita*, Madrid: BAC 1990.
- Durando de Saint Pourçain. *In Sententias theologicas Petri Lombardi commentariorum libri quatuor*, Apud Haeredes Gulielmi Rovillii, Lyon, 1597. Transcripción preparada por el equipo del *Durandus-Projekt* del Thomas Institut de la Universidad de Colonia, disponible en internet: < <http://durandus.phil-fak.uni-koeln.de/12811.html> > [consultado el 7 de julio de 2018]
- Duns Escoto, J. *Ordinatio* I C. Balic ed., Typis Polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano, 1956, Vol. 4.
- Ledesma, P. de. *De divina perfectione, infinitate et magnitudine*, Apud Ioannes et Andreas Renaut, Salamanca, 1596.
- Suárez, F. *Commentaria et disputationes in Tertiam Partem Divi Thomae*, en *Opera omnia*, vol. 20, Vives, Paris, 1860.
- Suárez, F. *Disputationes metaphysicae* en *R. P. Francisci Suárez Opera omnia*, tomos XXV y XXVI, Vives, Paris, 1861.
- Tomás de Aquino. *Commentaria in primum librum Sententiarum*, Typis Petri Fiaccadori, Parma, 1856. También disponible en internet: E. Alarcón ed.: < <http://www.corpusthomicum.org> > . [consultado el 5 de enero del 2021]

<sup>70</sup> Pedro de Ledesma, *De divina perfectione* q. 1, aa. 1 y 2, pp. 48-69; Francisco Suárez, *Disputationes metaphysicae* XXX, 1.

- Tomás de Aquino. *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, Marietti, Turín-Roma, 1961. También disponible en internet: E. Alarcón ed.: < <http://www.corpusthomicum.org> >.
- Tomás de Aquino. *Del ente y la esencia, Comentarios por fr. Tomás Cayetano O.P.*, traducción castellana de J. D. García Bacca, Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1974.
- Tomás de Aquino. *Summa theologiae*, prima pars, en *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita* tomo IV, S.C. de Propaganda Fide, Roma, 1889. También disponible en internet: E. Alarcón ed.: < <http://www.corpusthomicum.org> > [consultado el 5 de enero del 2021].
- Tomás de Aquino. *Quaestio disputata de veritate*, en *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita* tomo XXII, Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, Roma, 1970. También disponible en internet: E. Alarcón ed.: < <http://www.corpusthomicum.org> > [consultado el 5 de enero del 2021].
- Tomás de Vío (Cayetano). *Commentaria in De ente et essentia*, en *D. Thomae De ente et essentia libellus, Thomae a Vio Caietani Cardinalis tituli Sancti Sixti Commentariis docte explicatus*, Apud Symphonium Beraud, Lyon, 1578. Este libro está disponible en internet < <https://books.google.cl/books?id=eWJOnvjErX8C&pg=PP3#v=onepage&q&f=false> > [consultado el 30 de junio del 2020]
- Tomás de Vío (Cayetano). *Commentaria in S. th. I*, en *Sancti Thomae Aquinatis opera omnia iussu impensaue Leonis XIII P.M. edita* tomo IV, S.C. de Propaganda Fide, Roma, 1889.

## -Estudios:

- Barrientos García, J. “El maestro Pedro de Ledesma y la Universidad de Salamanca”, *Archivo Dominicano* V (1984), pp. 201-269.
- Belda Plans, J., *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el s. XVI*, BAC, Madrid 2.000.
- Beltrán de Heredia, V. “Los manuscritos de los teólogos de la Escuela de Salamanca”, *La Ciencia Tomista* XLII, 1930, pp. 327-349.
- Capelle, C. *Autour du Décret De 1210 III. Amaury de Bène. Etude sur son panthéisme formel*, Vrin, Paris, 1932.
- Castello Dubrá, J. A. “La predicación de los atributos divinos en Tomás de Aquino”, *Analytica*, vol 14, nº 2, 2010, pp. 89-107.
- Cruz, J. *Intelecto y razón: las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 2009 (tercera edición, corregida y aumentada).
- Doolan, G. *Aquinas on the Divine Ideas as Exemplar Causes*, The Catholic University of America Press, Washington DC, 2008.
- Ehrle, F. “Los manuscritos vaticanos de los teólogos salmantinos del s. XVI”, *Estudios Eclesiásticos* VIII-IX, 1929-30.
- Langella, S. y Ramis Barceló, R. coords. *¿Qué es la Escuela de Salamanca?*, Sínderesis, Madrid, 2021.
- Luis de León, *Dios y sus imagen en el hombre. Lecciones inéditas sobre el libro I de las Sentencias*, Orrego S. ed., Eunsa, Pamplona, 2008.
- Mantovani, M. *La Discussione sull'esistenza di Dio nei teologi dominicani a Salamanca dal 1561 al 1669*, LAS – Angelicum University Press – Editorial San Esteban, Roma-Salamanca, 2011.
- Martínez Fernández, L. *Fuentes para la historia del método teológico en la Escuela de Salamanca* vol. II, Facultad de Teología de Granada, Granada, 1973.
- Orrego, S. *La actualidad del ser en la primera Escuela de Salamanca*, Eunsa, Pamplona, 2004.
- Orrego, S. “Nuevos datos y rectificaciones sobre fuentes manuscritas de la Escuela de Salamanca”, *Bulletin de Philosophie Médiévale* 48, 2006, pp. 229-259.
- Pena González, M. A. *Aproximación bibliográfica a la(s) escuela(s) de Salamanca*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2008.
- Pena González, M. A. coord., *De la primera a la segunda “Escuela de Salamanca”: fuentes documentales y líneas de investigación*, Servicio de Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2015. DOI: [10.13140/RG.2.1.1561.1760](https://doi.org/10.13140/RG.2.1.1561.1760)
- Scorraile, R. de. *Francisco Suárez* vol. 1, E. Subirana, Barcelona, 1917.
- Stegmüller, F. “Die spanischen Handschriften der salmantiner Theologen”, *Theologische Revue* 30, 1931, pp. 361-365.
- Wippel, J. “Thomas Aquinas and the Axiom that Unreceived Act Is Unlimited”, en *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas II*, Catholic University of America Press, Washington, 2007, pp. 123-151.

