

## LA CREACION 'AB AETERNO'\*

Controversia de Santo Tomás y Ramon Martí con San Buenaventura

Josep-Ignasi Saranyana - Universidad de Navarra

Uno de los problemas que se discutieron a menudo en la Edad Media y parte de la época moderna fue el de si el mundo es o no eterno: la célebre cuestión *de aeternitate mundi*. Los autores cristianos medievales sostuvieron con claridad que es dogma que el mundo ha sido creado de la nada y, por consiguiente, concluyeron que el mundo no es eterno y, en todo caso, no tiene la eternidad que corresponde a Dios. La certeza de tal convicción les llevó a afirmar la creación en el tiempo como uno de los *artículos de fe*<sup>1</sup>. La prueba aducida solía partir del comentario al Pentateuco (Gen 1,1), a la luz de la exégesis patrística, principalmente la primera homilía de San Gregorio Magno al libro de Ezequiel; sin minusvalorar la gravitación que debía tener en su especulación el todavía reciente Lateranense IV, de cuyo conocimiento estamos ciertos, por el comentario de Santo Tomás *Expositio primae Decretalis*<sup>2</sup>.

Sin embargo, no todos los teólogos y filósofos cristianos trataron la cuestión de la misma manera. San Agustín no se limitó a afirmar que el mundo no es eterno; sostuvo que se puede probar que no lo es<sup>3</sup>. San Buenaventura y

---

\* Trabajo publicado en "Scripta Theologica", 5 (1973) 127-174. Republicado en *Filosofía y teología en el Mediterráneo occidental (1263-1490)*, Eunsa, Pamplona 2003, capítulo II, pp. 41-66 (falta aquí el apéndice, donde se da la versión bilingüe del *Pugio fidei* de Raimon Martí, parte II, capítulo 12).

<sup>1</sup> José Luis Illanes señala: "No es sorprendente que los primeros autores cristianos coincidan [...] en poner el acento en el dogma de la creación, como piedra de toque fundamenta: de distinción entre el cristianismo y el paganismo" (*Sobre el sentido del saber teológico. Del "intellectus fidei" agustiniano a la "theologia" tomista*, en "Divinitas", fase. 3 [dic. 1972] 421). De esta forma, y en el ambiente cultural en que se desenvolvían, ponían dique a la cadencia atea o panteísta en que quedaba a veces envuelto el tema de la salvación.

<sup>2</sup> En *Opuscula theologica*, ed. Raymundus A. Verardo, Marietti, Turín-Roma 1954, I, pp. 417-426. El Decreto *Firmiter* dice literalmente: "simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam, ac deinde humanam" (DS 800). Ecos anteriores, casi literales, de la definición del Lateranense IV -que estudiaremos después- pueden rastrearse, por ejemplo, en Hugo de San Víctor: "[...] in principio simul creata sit et rerum visibilium corporaliumque materia, et invisibilium in angelica natura essentia..." (*De sacramentis christianae fidei*, PL 176, 189D-190A).

<sup>3</sup> Cfr. Jacques de BLIC, *Les arguments de saint Augustin contre l'éternité du monde*, en "Mélanges de Sciences Religieuses", 2 (1945) 33 ss.

otros autores siguieron en ello a San Agustín. De este modo se refutaba el averroísmo, el cual interpretaba a Aristóteles en la línea de la eternidad. Por otro lado, Santo Tomás negaba que el mundo fuese eterno. Pero en sus escritos acerca del tema, el Angélico señalaba que si bien no puede demostrarse la eternidad del mundo, no puede probarse tampoco su no eternidad. Ni la autoridad de Aristóteles es suficiente al respecto, ni tampoco los argumentos producidos son convincentes. Contra los averroístas –señala Gilson– Tomás de Aquino mantuvo la posibilidad de un comienzo del universo en el tiempo, pero defendió también, incluso *contra murmurantes*, la posibilidad de su eternidad.

En las páginas que siguen pretendemos exponer, sobre la base de los textos, la polémica que surgió entre el Seráfico y el Aquinate, en la que Tomás no es –una de las pocas veces de su vida– constructivo, pues sólo pretende evitar que la razón haga un uso inadecuado del dato de fe, atribuyéndose e imponiendo conclusiones que, de hecho, no puede alcanzar<sup>4</sup>.

Junto a los dos colosos del siglo XIII aparece una figura menos conocida, el dominico catalán Raimundo [Ramon] Martí, cuya obra, muy semejante a la *Summa contra gentiles* en estructura y contenido, le revela como uno de los grandes del pensamiento cristiano. Por eso tiene interés dedicarle alguna atención en los epígrafes siguientes y presentar como apéndice el capítulo XII de su *Pugio fidei*, el más valioso para el estudio de las mutuas influencias entre Tomás y él. Como se comprobará, la tesis de Martí se desenvuelve en el mismo plano que la paradójica posición del Aquinate<sup>5</sup>.

## 1. Estado de la cuestión<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Puede consultarse un buen resumen de la polémica en Joseph SCHWANE, *Histoire des Dogmes*, t. IV: *Période du Moyen Age*, Beauchesne, Paris <sup>2</sup>1903, pp. 280-302.

<sup>5</sup> Sobre el contenido del *Pugio fidei*, vid. el resumen ofrecido por Marcelino MENÉDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, lib. III, cap. I (ed. Sánchez Reyes, CSIC, Madrid 1947).

<sup>6</sup> Cfr. sobre San Buenaventura: S. BELMOND, *L'idée de création d'après S. Bonaventure et Duns Scot*, en "Etudes franciscaines", 29 (1913) 561-569 y 30 (1913) 5-16, 113-123; Pio M. MONDREGANES, *De mundi creatione ad mentem Seraphici Doctoris Sancti Bonaventurae*, en "Collectanea Franciscana", 1 (1931) 3-27; G. TAVARD, *On misreading of St. Bonaventure's Doctrine on Creation*, en "Downside Review" [Stratton], 72 (1951) 276-288, quien considera que se ha entendido mal la idea bonaventuriana de la creación no-eterna. Para el pensamiento de Santo Tomás, cfr. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *L'idée de création dans Saint Thomas*, en "Revue des sciences philosophiques et théologiques", 1 (1907) 239-251; J. THYRION, *La notion de création passive dans le thomisme*, en "Revue Thomiste", 34 (1929) 302-319; Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La notion de création. A propos d'un article récent*, en "Revue Thomiste", 35

Al comienzo de la segunda parte de su *Breviloquio*<sup>7</sup>, San Buenaventura ofrece una sustanciosa panorámica de las verdades que deben afirmarse sobre la creación:

"Acerca de la cual se ha de admitir, en resumen, que toda la construcción del mundo fue sacada al ser en el tiempo y de la nada, por un primer Principio solo y sumo"<sup>8</sup>.

Porque, en efecto —prosigue el Maestro franciscano—, para que haya orden perfecto y fin en las cosas es preciso que todas se reduzcan a un primer principio, que debe ser primero y perfectísimo, y que no puede producirlas de sí, sino de la nada.

"Y como la producción de la nada supone el ser [*esse*] después del no ser [*non-esse*] por parte de lo producido, y esta inmensa [fuerza productora] sólo es propia de Dios, *es necesario que el mundo sea producido en el tiempo por esa misma virtud infinita, obrando por sí misma e inmediatamente*"<sup>9</sup>.

El tiempo en el que (*ex quo*) se produce el *exitus* del *non-esse* en el *esse* es también, en consecuencia, una criatura, un ser. De esta forma prueba San Buenaventura que es un error suponer el mundo eterno<sup>10</sup>, porque no pudo ser antes de la creación. Y en tal sentido debe entenderse la acepción del tiempo que él llama *communissima*<sup>11</sup>, según la expresión' de Beda, "cum dicit, quod quattuor

---

(1930) 48-57; y F. HENDRICKX, *Das Problem des 'A eternitas mundi' bei Thomas von Aquin*, en "Recherches de théologie ancienne et médiévale", 34 (1967) 219-237 (completísimo); Alessandro GHISALBERTI, *La controversia scolastica sulla creazione "ab aeterno"*, en "Rivista di filosofia neo-scolastica", 60 (1968) 211-230; y Ermenegildo BERTOLA, *Tommaso d'Aquino e il problema dell'eternità del mondo*, en "Rivista di filosofia neo-scolastica", 66 (1974) 313-355.

<sup>7</sup> Esta obra, que constituye un compendio o suma de verdades teológicas, fue escrita entre 1253 y 1257.

<sup>8</sup> "Circa quam [creationem mundi] haec tenenda sunt in summa: videlicet quod universitas machinae mundialis producta est in esse ex tempore et de nihilo ab uno principio primo, solo et summo" (*Brev.*, p. 2, c. 1 [Q. V, 219a]).

<sup>9</sup> "Et quia productio ex nihilo ponit *esse* post *non-esse* ex parte producti, et immensitatem hoc sit solius Dei, necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate" (*Brev.*, p. 2, c. 1 [Q. V, 219b]).

<sup>10</sup> "Per hoc enim, quod dicitur ex tempore, excluditur error ponentium mundum aeternum" (*Brev.*, p. 2, c. 1 [Q. V, 219a]).

<sup>11</sup> En tres pasajes principales trata San Buenaventura sobre el significado del término "tiempo":

fuerunt primo creata, inter quae enumerat tempus"<sup>12</sup>.

Desde el momento en que da a conocer su *Breviloquio* (poco antes de 1257) y hasta el instante de su muerte (acaecida en 1274), San Buenaventura librará una fuerte batalla contra averroístas<sup>13</sup> y "aristotélicos"<sup>14</sup> por defender -en base a la

---

en *II Sent.*, d. 1. p. 1, db. 4 (Q. II, 38a-b); en *II Sent.*, d. 2, p. 1, a. 2, q. 1 Rs (Q. II, 64b-65a); y en *In Eccles.* c. III, a. 1, q. 1, ad 2 (Q. VI, 28b-29a). En el primer texto distingue tres sentidos de la voz "tiempo", según se entienda *communissime*, *communiter* y *proprie*. En el segundo pasaje, cuatro: *communissime*, *communiter*, *proprie* y *magis proprie*. En la tercera referencia, tres: *communiter*, *proprie* y *magis proprie*. El contenido conceptual que aquí señalamos (*communissime*) pertenece a la segunda clasificación: "Communissime tempus dicit mensuram cuiuslibet durationis creatae".

<sup>12</sup> Bigi ha demostrado que esta expresión no se encuentra en Beda, aunque debía ser común en el siglo XIII, tomada probablemente de la tradición agustiniana (cfr. Vincenzo Ch. BIGI, *La dottrina della temporalità e del tempo in San Bonaventura*, en "Antoniano", 39 [1964] 439, nota).

<sup>13</sup> Aunque en Averroes haya textos que parecen sugerir la doctrina de la creación (p. ej., *Kashf 'An-Manâhij*, cap. V, art. 1, p. 79; ed. Alonso, p. 283), para Averroes, crear no es más que lo que los escolásticos llaman *edución* (cfr. Manuel ALONSO, *Teología de Averroes. Estudios y documentos*, CSIC, Madrid-Granada 1947, p. 228, nota). Para Averroes, además, esa educación es eterna por lo siguiente: el movimiento es eterno, porque el primer motor está en acto (cfr. *Compendio de Metafísica*, IV, n. 3; ed. Quirós, pp. 200-202); si el movimiento es eterno, lo será el tiempo, porque los conceptos de *antes* y *después* se refieren a partes del tiempo (cfr. *Compendio de Metafísica*, IV, n. 4; ed. Quirós, pp. 202-203); el mundo es un ser que propiamente puede llamarse "producido eterno": *eterno*, en cuanto supera a lo simplemente producido -los cuerpos cuya generación se percibe por los sentidos-, y *producido*, por semejanza con los seres de esa condición (cfr. *Fashl al-Maqâl*, pp. 11-12; ed. Quirós, pp. 174-176).- Cfr. Majid FAKHRY, *The "antinomy" of eternity of the world in Averroes, Maimonides and Aquinas*, en "Le Muséon", 66 (1953) 139-155.

<sup>14</sup> En sus "comentarios a las Sentencias", escritos entre 1250-1252, San Buenaventura se muestra sorprendido y dubitativo ante Aristóteles (cfr. *II Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 [Q. II, 17]; *ibid.* d. 1, db 2 [Q. II, 37]). En 1267 escribirá, recordando sus años de estudiante: "Audiui, cum fui scholaris de Aristoteles quod ponit mundum aeternum, et cum audiui rationes et argumenta quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare quomodo potest hoc esse? Sed haec modo sunt ita manifesta ut nullus de hoc possit dubitare" (*Collationes de decem praeceptis*, coll. 2 [Q. V, 515]). El juicio indulgente y dubitativo -al que antes nos hemos referido- que al principio de su carrera mantuvo sobre Aristóteles ("utrum autem posuerit materiam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc"), será firme y enérgico al final de su vida ("ex quibus sequitur triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles secundum omnes doctores graecos... Numquam invenies quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis": *In Hexaëm*, VI, 4 [Q. V, 361a]). – De todas formas, San Buenaventura reconoce que "la verdad [la creación *ex nihilo*] que hoy es lúcida y manifiesta a cualquier cristiano, estuvo sin embargo oculta a la prudencia de los

razón natural- que el mundo no fue creado *ab aeterno*. Sus puntos de vista, en ocasiones muy sutiles, le llevarán a enfrentarse con los seguidores de Santo Tomás, cuya doctrina puede resumirse en estas palabras:

"Es propio de lo eterno no tener principio de duración; es de la condición de la creación tener principio de origen, no de duración, salvo que se entienda la creación como la concibe la fe"<sup>15</sup>.

El Angélico distingue cuidadosamente el orden del origen del ser, del orden de la duración, y, por tanto, establece la posibilidad de su estudio por separado. De ahí que pueda pensar en un mundo creado *ab aeterno*.

El afirmar que el mundo es eterno e ingenerado no implica, según Santo Tomás, que no haya sido producido por Dios. La causa eficiente de suyo no exige prioridad de duración, sino solamente prioridad de naturaleza respecto de su efecto; y la producción, de suyo, puede realizarse por generación o por creación. La causa que obra instantáneamente, como obra Dios, puede obrar desde que existe, y, por tanto, Dios en absoluto, es decir, según su potencia infinita, ha podido crear libremente el mundo desde toda la eternidad. En la realidad de esta hipótesis posible, el mundo sería eterno e ingenerado y a la vez sería producido por Dios. Tal es la razón de que no pueda probarse *a priori* por parte de Dios la creación temporal, como tampoco puede probarse apodícticamente por parte de la criatura ni por parte de la acción creativa. Ninguno de estos tres factores que integran la creación exige la creación temporal, ni implican ninguna contradicción evidente para la creación *ab aeterno*<sup>16</sup>.

---

filósofos, los cuales, en la investigación de esta materia anduvieron largo tiempo errados" (II *Sent.*. d. 1. p. 1, a. 1, q. 1, Rs [Q. II, 16b]). En consecuencia, podríamos concluir con él, que está sobradamente justificado su error sobre la creación en el tiempo. Por ello comenta: "Plato commendavit animam suam factori; sed Petrus commendavit animam suam Creatori" (*In Hexaém, IX, 24* [Q. V. 376a]), porque Platón carecía de la Revelación. – Sin embargo, y como se discutirá ampliamente en las próximas páginas, Santo Tomás es más radical en sus afirmaciones: "quod mundum non semper fuisse, sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest: sicut ut supra de mysterio Trinitatis dictum est" (*STh. I, q. 46, a. 2c* [Le. IV. 481b]).

<sup>15</sup> "De ratione aeterni est non habere durationis principium; de ratione vero creationis habere principium originis, non autem durationis, nisi accipiendo creationem ut accipit fides" (*De Potentia, q. 3. a. 14 ad 8*. Cfr. también *ibídem, a. 14 in c.* [ed. Pession]).

<sup>16</sup> Cfr. Étienne GILSON, *Le thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Ed. J. Vrin, Paris 1947, pp. 207 ss. Vid. también, Apéndice 32 de *Suma Teológica*, ed. BAC, Madrid 1948, t. II. pp. 883-884. – El punto de partida de Santo Tomás difiere del de San Buenaventura, aunque los dos Doctores admitirían, sin duda, como algo acorde con su

## 2. Magisterio

Antes de pasar revista a la polémica que sostuvieron Santo Tomás y San Buenaventura, puede resultar útil una breve exposición de las declaraciones magisteriales más importantes sobre el tema que nos ocupa.

Cronológicamente, la primera intervención de relieve data del año 543, en tiempos del papa Vigilio, y se trata del octavo anatematismo contra Orígenes: "Si quis dicit aut sentit... creaturas Deo coaeternas esse, a.s."<sup>17</sup>. Siete siglos más tarde, en 1215, el Concilio Lateranense IV declaró solemnemente: "Firmiter credimus et simpliciter confitemur, quod unus solus est verus Deus, aeternus...: quia sua omnipotenti virtute simul *ab initio temporis* utramque de nihilo condidit creaturam,

---

doctrina, la clásica definición de creación que ofreció el Concilio Vaticano I: "productio rei secundum totam substantiam" (Mansi, 51, 435). El Aquinate sigue, como se ha señalado repetidamente, la pauta marcada por Aristóteles, quien no se pregunta propiamente por la fuente del ser ni por qué existe el ser (cfr. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *El cristianismo y las filosofías*, trad. cast., Ed. Gredos, Madrid 1966, I, pp. 59-60). Por ello, Sertillanges, al comentar Gen 1,1, añade: "San Agustín prefería entender el término *principio*, así traducido, no como punto de partida de duración, sino como principio de existencia intemporal, puesto que se trataba del Verbo creador. Según eso, la frase "en el principio creó Dios el cielo y la tierra" significaría: en el Verbo y por el Verbo Dios creó el cielo y la tierra. De ser así, no se afirmarían el comienzo del tiempo y aún sería posible el mundo eterno de los antiguos. [...] Existen tres factores indudables que caracterizan el concepto pleno de creación del Génesis y del cristianismo: la idea de principio; la idea de dependencia absoluta de todos los seres, incluida la materia, el espacio, la duración y todo lo demás; y, finalmente, la perfecta libertad creadora, inherente a la concepción firme y clara de la personalidad del Creador. Pero entre esos tres elementos de la noción de creación, sólo los dos últimos tienen importancia por sí mismos; el primero es episódico, y como una contraprueba. Al tener principio el mundo, se evidencia mucho más su dependencia del Creador y la libertad de Este al crearlo. Pero tan cierto sería esto en caso de una duración eterna: el mundo sería igualmente una obra, un producto libre y dependiente" (Antonin Dalmace SERTILLANGES, *El cristianismo...*, cit. *supra*, pp. 61-62). Y en otro lugar añade: "la création est une action étrangère au temps, supérieure au temps, latérale, tangentielle, et si le temps dure, si le temps est infini, il n'en est que mieux sous sa dépendance" (Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création*, en "Revue Thomiste", 33 [1928] 105). "La creación –dirá Ocariz– no es, pues, un simple hecho histórico para Santo Tomás, es "la situación metafísica continuamente en acto de la criatura sobre la que se funda el ser y el obrar de toda causa creada". Para Santo Tomás no es lo mismo la idea de creación que la de comienzo..." (Fernando OCÁRIZ, *Hijos de Dios en Cristo*, EUNSA, Pamplona 1972, p. 49). Vid. también, Cornelio FABRO, *Participation et causalité selon S. Thomas d'Aquin*, Pont. Univ. de Louvain, Louvain-Paris 1961, pp. 363-409 y 629-634.

<sup>17</sup> Puede cfr. el texto griego en *Acta Conciliorum Oecumenicorum: Iustiani edictum contra Origenem* (Schwarz, 3, 214).

spiritualem et corporalem, angelicam videlicet et mundanam..."<sup>18</sup>, declaración literalmente referida por el Vaticano I en 1870<sup>19</sup>.

Otras intervenciones magisteriales, aunque ya no en concilios ecuménicos, son las condenas de Juan XXII en 1329, relativas a los errores del Maestro Eckhart sobre las relaciones de Dios con el hombre y el mundo, especialmente la proposición segunda: "item concedi potest mundum fuisse ab aeterno"<sup>20</sup>. Tal expresión que, *prout iacet*, se asemeja a determinadas afirmaciones de Santo Tomás es, sin embargo, manifiestamente errónea en el contexto de la primera proposición que ofrece Denifle al reseñar el proceso de Aviñón. No obstante, no discutiremos –como parece insinuar Schönmetzer en su edición del *Enchiridion*<sup>21</sup>– la genuinidad o no de la prueba aportada por el Tribunal de Aviñón al término de esa proposición primera<sup>22</sup>.

En consecuencia, podemos afirmar que la tesis "mundus creatus est in tempore" es *de fide (divina et catholica definita)*<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> Concilio Lateranense IV, cap. I: *De fide catholica* (Mansi, 22, 932).

<sup>19</sup> Cfr. Concilio Vaticano I, sessio III: Const. Dogmática *Dei Filius* de fide catholica, cap. 1: *De Deo rerum omnium creatore* (Mansi, 51, 430D-431A). También en el *Decretum pro Iacobitis* (año 1442) del Concilio Florentino, se constata una clara influencia de la profesión de fe lateranense (cfr. Mansi, 31B, 1736D). Más explícita es la referencia de Pío XII en su encíclica *Humani Generis*, de 12 de agosto de 1950, en la que afirma que es "novedad", que produce frutos venenosos, negar que "mundum initium habuisse" (cfr. AAS, 42 [1950] 570). Vid. también, Pío XII, Allocutio: *Le prove della esistenza di Dio alla luce della scienza naturale moderna*, AAS 44 (1952) 41: "E ben vero che della creazione nel tempo i fatti fin qui accertati non sono argomento di prova assoluta, come sono invece quelli attinti dalla metafísica e dalla rivelazione, per quanto concerne la semplice creazione, e dalla rivelazione, se si tratta di creazione nel tempo".

<sup>20</sup> Cfr. Heinrich DENIFLE, *A den zum Prozesse Meister Eckharts*, en "Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters", 2 (1886) 637.

<sup>21</sup> *Enchiridion symbolorum Definitionum et Declaratorum de Rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 1967, ed. 34, p. 291, nota al n. 951.

<sup>22</sup> Otras declaraciones del Magisterio: CLEMENTE VI, *Errores magistri Nicolai de Ultrivaria* (19 mayo 1346), n. 26 (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*, II, n. 1124, p. 578); y sobre todo, algunas de las censuras de Esteban TEMPIER, en 1270 (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*, 1, 1.<sup>1</sup>, n. 432, pp. 486-497), y en 1277 (DENIFLE-CHATELAIN, *Chartularium*, I, 1.a, n. 473, pp. 543-555).

<sup>23</sup> San Buenaventura comenta esta tesis en los siguientes términos: "Dicendum, quod ponere, mundum aeternum esse sive aeternaliter productum, ponendo res omnes ex nihilo productas, omnino est contra veritatem et rationem" (II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, Rs [Q. II, 22a-b]). Como puede apreciarse, le basta la razón natural para sostener su enunciado. Para Santo Tomás, tal proposición "sola fide tenetur, et demonstrative probari non potest" (*STh.* I, q. 46, a. 2c [Le. IV, 481b]); "[...] in quo fidei Catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper

### 3. La metodología de Santo Tomás, San Buenaventura y Ramon Martí

Brevemente, y sólo para comprobar que las argumentaciones son paralelas al tratar el tema de la creación *ab aeterno*, aunque –como después se demostrará– los contenidos difieren, exponemos a continuación los esquemas metodológicos seguidos por los tres autores en sus obras sistemáticas.

	Santo Tomás	Raimundo Martí	San Buenaventura
1. Razones a partir de Dios	II CG, c. 32; <i>STh.</i> , I, q. 46, a. 2c	<i>Pugio</i> , I, c. 6	<i>II Sent.</i> d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 6
2. Razones a partir de las creaturas	II CG, c. 33; <i>STh.</i> , I, q. 46, a. 2c	<i>Pugio</i> , I, c. 8	<i>II Sent.</i> d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 5
3. Razones por parte de la misma acción productiva	II CG, c. 34;	<i>Pugio</i> , I, c. 10	<i>II Sent.</i> d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, obj. 1, 2, 3, 4.
4. Razones por las que algunos se empeñan en demostrar que el mundo es eterno o que no lo es	II CG, c. 38; <i>STh.</i> , I, q. 46, a. 2, soluciones	<i>Pugio</i> , I, c. 12	<i>II Sent.</i> d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, ff. 1-6.

Paralelamente se podría construir otro cuadro, con expresión de los pasajes en que los tres autores resuelven las dificultades, desarrollan su propia doctrina, o manifiestan la certeza –sobre la base de la Revelación– de que el mundo comenzó en el tiempo.

---

fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum" (II CG. c. 34 [Le. XIII, 347]). Raimundo Martí se expresa de la misma forma que el Angélico: "Novitas ergo mundi per revelationem tantum habetur; et non potest demonstrative probari" (*Pugio*. 1.<sup>a</sup> p, c. 13, par. 2 [ed. Carpzovi, 229]).

#### 4. La controversia: San Buenaventura 'versus' Santo Tomás

Gilson<sup>24</sup> ha subrayado que los seis argumentos fundamentales del Doctor Seráfico para probar la creación del mundo en el tiempo son discutidos, punto por punto, por el Aquinate en la *Summa Theologiae*. Veamos, a grandes rasgos, el tenor de la polémica<sup>25</sup>.

Podemos agrupar los argumentos de San Buenaventura en favor de su tesis en dos "clases": un argumento, que se apoya en la exégesis de la partícula *ex* en la expresión *ex nihilo*; y otros cinco, que se fundan en la imposibilidad de un infinito creado<sup>26</sup>.

##### a) Exégesis del "ex nihilo"

La partícula *ex* no le parece a San Buenaventura –señala Gilson– susceptible sino de dos sentidos: o bien indica una materia preexistente a la acción divina, o bien señala simplemente el punto de partida de esta acción, implica y da origen a una relación de orden, y fija un término inicial y anterior a la aparición del mundo. Pero en este caso no puede significar una materia, porque determinaría la palabra nada, cuya significación es "ausencia de ser" y, por tanto, no podría designar una especie de paño donde se fueran cortando las cosas. No puede, pues, significar sino el punto de partida de la acción divina y señalar el término inicial de una relación de anterioridad y posterioridad. Entonces, decir que el mundo está creado *ex nihilo*, o es una palabra nula que nada dice, o es decir que la nada del universo ha precedido a la existencia del universo; que *antes* no había

---

<sup>24</sup> Étienne GILSON, *La filosofía de San Buenaventura* (1923), trad. cast., Desclée, Buenos Aires 1948, pp. 185-191. Cfr. II *Sent. d.* 1, p. 1, a. 1, q. 2: "Utrum mundus productus sit ab aeterno, an ex tempore" (Q. II, 19a y ss.), passim.

<sup>25</sup> *STh*, I, q. 46, a. 2 ad 1; ad 2; ad 6; ad 7; y ad 8 (Le. IV, 481b-482b). Cfr. etiam II *CG*, cc. 31-38 (Le. XIII, 342-356). Para un planteamiento más general de la cuestión, cfr. Michael GIERENS, *Controversia de aeternitate mundi. Textus antiquorum et scholasticorum*, Textus et Documenta, Ser. Phil., fase. VI, Univ. Gregoriana, Roma 1933, 104 pp. (ofrece textos desde Filón a Suárez, y sostiene, una vez más, que nada se concluye de ellos apodóticamente, y que sólo la fe resuelve).

<sup>26</sup> Para este tema es imprescindible la consulta de Pio M. MONDREGANES, *De impossibilitate aeternae mundi creationis ad mentem S. Bonaventurae*, en "Collectanea Franciscana", 5 (1935) 529-570. Para el pensamiento posterior de la escuela franciscana, cfr. S. BELMOND, *L'idée de création d'après S. Bonaventurae et Duns Scot*, en "Études Franciscaines", 30 (1913) 449-462; 561-574 (de tono muy polémico contra los tomistas).

nada en el mundo, y que después solamente apareció el mundo. Esto es, sencillamente, suponer el comienzo de las cosas en el tiempo y negar su eternidad. "Productio ex nihilo ponit *esse* post *non esse*"<sup>27</sup>.

Para mayor claridad, podemos exponer el argumento bonaventuriano en forma silogística<sup>28</sup>:

Mayor: "Impossibile est, quod habet *esse* post *non-esse* habere *esse* aeternum, quoniam hic est implicatio contradictionis".

Menor: "sed mundus habet *esse* post *non-esse*".

Ergo: "impossibile est *esse* aeternum".

Como la premisa mayor es patente para el Seráfico, dedica todo su esfuerzo en probar la menor. "Todo lo que tiene *esse* por otro, es producido por éste *ex nihilo*; es así que el mundo tiene totalmente *esse* por Dios, luego "mundus ex nihilo"; pero no *ex nihilo materialmente* (*materialiter*), por tanto originalmente (*originaliter*)"<sup>29</sup>. La razón se deduce del siguiente modo; lo que es producido totalmente por otro que difiere en esencia, tiene su *esse* de la nada, porque al ser producido según materia y forma, la materia no tiene nada de donde (*ex quo*) ser producida, porque no puede ser de Dios (*ex Deo*). Que el mundo ha sido producido totalmente por Dios, es cuestión que San Buenaventura se plantea en otro lugar<sup>30</sup>.

También Santo Tomás discurre de modo semejante en una de las "dificultades"<sup>31</sup>: "oportet dicere quod mundus sit factus ex nihilo. Et sic habet *esse* post *non esse*". Se trata, en definitiva, del mismo argumento bonaventuriano. Pero el Angélico comprueba que *ex nihilo* puede significar, no sólo *post nihilum*<sup>32</sup>, sino también no haber sido hecho de algo<sup>33</sup>. En cuyo caso, Santo Tomás lleva la discusión del plano temporal al terreno ontológico. No

<sup>27</sup> *Brev. p.* 2, c. 1 (Q. V, 219b).

<sup>28</sup> *II Sent.* d. 1, a. 1, q. 2, f. 6 (Q. II, 22a).

<sup>29</sup> Otros manuscritos señalan: "sed non ex nihilo materialiter, nec causaliter: ergo ordinaliter". (Cfr. Q. II, p. 22, nota 3). Esta lectura nos parece más adecuada en la línea de las definiciones que ofrece de *ex-nihilo* en *II Sent. d.* 1, p. 1, a. 1, q. 1, ad 6 (Q. II, 18b): "*Materialiter*, ut ex ferro cultellus; ... *causaliter*, ut ex patre filius; *ordinaliter*, ut de mane fit meridies".

<sup>30</sup> Cfr. *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (Q. II, 14a-19b).

<sup>31</sup> *STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 2 (Le. IV, 481a).

<sup>32</sup> *II CG*, c. 37, ad 2 (Le. XIII, 354a).

<sup>33</sup> *STh.* I, q. 46, a. 2 ad 2 (Le. IV, 482a).

obstante, todavía se mantiene el argumento del franciscano, a pesar de la crítica del dominico<sup>34</sup>. Sin embargo, "no hay que partir de la nada —dice Sertillanges glosando el pensamiento tomista—, y decir: 1.º no hay nada; 2.º Dios hace alguna cosa... La nada no es más que nada y no puede servir de punto de partida para ninguna obra"<sup>35</sup>. Y es en este momento cuando se derrumba la estructura lógica del razonamiento bonaventuriano. Santo Tomás procede así: la expresión contradictoria respecto a "ex aliquo aliquid fieri" no es "ex nihilo fieri", sino "non ex aliquo fieri". Por tanto, decir que la creación no puede ser producida de otro ser no implica que es de la nada. Y, en consecuencia, de la exégesis de *ex nihilo* no se puede concluir la creación en el tiempo<sup>36</sup>.

Por otra parte, el Aquinate se negará, en cualquier caso, a considerar la creación como una mutación: "creatio non est mutatio nisi secundum modum intelligendi tantum"<sup>37</sup>, y esto, porque en la creación no se puede suponer algo permanente bajo distintos estados antes y después, si no es según nuestro modo de entender; y pertenece a la esencia de la mutación que un mismo sujeto tenga distinto modo de ser antes y después de ella<sup>38</sup>.

San Buenaventura coincide en este punto con Santo Tomás, aunque prefiere emplear otra terminología, y distingue entre mutaciones con movimiento y mutaciones sin movimiento. La creación sería una mutación sin movimiento<sup>39</sup>; doctrina que aparentemente implica contradicción, por lo que convendrá dedicarle cierto espacio.

El maestro franciscano sienta desde el primer momento las bases de su teología: "Creatio... dicit exitum de nihilo"<sup>40</sup>. Luego, también la materia se hace de

<sup>34</sup> Para la noción *ex nihilo* en Santo Tomás, debe cfr. Antonin Dalmace SERTILLANGES, *L'idee de création et ses retentissement en philosophie*, Aubier, Paris 1945. Del mismo autor, *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*, en "Revue Thomiste" 5 (1897) 454-468; 609-627; y 6 (1898) 367-378.

<sup>35</sup> Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création*, en "Revue Thomiste", 33 (1928) 101.

<sup>36</sup> Cfr. II *CG*, c. 38, obj. 2 y ad 2 (Le. XIII, 355). Propiamente son *contradictorias*, y, por tanto, nunca a un tiempo, o verdaderas o falsas: "ex aliquo aliquid fieri" (I) y "ex aliquo nihil fieri" (E); ex aliquo omnia fieri" (A) y "ex aliquo aliquid non fieri" (O).

<sup>37</sup> *STh.* I, q. 45, a. 2, ad 2. (Le. IV, 466a); II *CG*, c. 37, ad 2. (Le. XIII, 354a).

<sup>38</sup> *STh.* I, q. 45, a. 2, ad 2 (Le. IV, 466a). Cfr. también *De Potentia*, q. 3, a 2 in c (ed. Pession); *STh.* I, q. 46, a. 1 ad 5 (Le. IV, 479b); y II *CG*, c. 37, ad 1 (Le. XIII, 354a).- Harry A. WOLFSON, *The meaning of "ex nihilo" in the Church Fathers, A rabics and Hebrew philosophy and St. Thomas*, en: *Mediaeval Studies in honor of J. D. Ford*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1948, XXXII + 376 pp.

<sup>39</sup> Cfr. II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 1. Rs (Q. II, 32a)

<sup>40</sup> I *Sent.*, d. 13, a. un., q. 1. ad 3 (Q. I, 232a).

la nada: "ex nihilo, et hoc per creationem"<sup>41</sup>. Y, frente a aquellos que argumentan que de la nada nada se hace, el Seráfico establece una cuidadosa distinción entre términos, en la más pura filosofía del lenguaje:

"Se objeta que la acción es sobre algo. Pero debe decirse que crear no es actuar (*agere*), sino hacer (*facere*). La diferencia entre actuar y hacer es la siguiente: actuar sobre algo no implica que se produzca algo; y hacer significa lo contrario"<sup>42</sup>.

Aquí San Buenaventura juega con los términos *agere* y *actio* que, con *actus*, tienen la misma raíz etimológica. Pero la acción no es siempre sobre algo; por tanto, crear no es propiamente una acción, sino un hacer (*facere*), porque la acción no presupone necesariamente un *algo* (*quid*) como resultado. Por ejemplo, el resultado de una acción puede ser un movimiento local. En consecuencia, crear de la nada es hacer<sup>43</sup>. La creación no es, sin duda, movimiento.

No obstante, es muy ilustrativo el pensamiento del franciscano al discutir dos objeciones: "creatio non est mutatio"<sup>44</sup> y "ergo videtur quod non sit (creatio) mutatio"<sup>45</sup>. A primera vista parece que el Seráfico debería estar conforme con lo objetado; pero en cambio, no es así:

"... La creación no es mutación natural, sino que está por encima de esta mutación; por tanto se puede llamar mutación sobrenatural [*supernaturalis mutatio*]. Y si me preguntas si es mutación a la forma o a la posición [en el lugar], te diré que lo es a toda la sustancia de la cosa, y por lo tanto a la forma, y por ello puede considerarse como mutación a la forma"<sup>46</sup>.

Por tanto, a pesar de que la creación es un *facere* y no un *agere*, precisamente

<sup>41</sup> II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1. ad 5 (Q. II, 18a).

<sup>42</sup> "Quod obiicitur, quod actio est in quid; dicendum, quod *creare* non est *agere*, sed *facere*, et hoc refert inter *agere* et *facere*: nam *agere* in quid, non quid agat exigit; *facere* autem e converso" (II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1. ad 5 [Q. II, 18a]).

<sup>43</sup> En Dios, Ser es Acción. Pero no nos ocupamos aquí de este tema.

<sup>44</sup> II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, obj. 2 (Q. II, 31b).

<sup>45</sup> II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 3, q. 1, obj. 6 (Q. II, 32a).

<sup>46</sup> "[...] tali autem modo [naturale] creatio non est mutatio, sed supra hanc mutationem; unde potest dici *supernaturalis mutatio*. Et si quaeras, utrum sit mutatio ad formam aut ad situm; dico, quod est ad totam rei substantiam, et ita ad formam, ac per hoc sub matutione ad formam potest comprehendi" (II *Sent.*, d. 1, p. 1. a. 3, q. 2, ad 4, 5, 6 [Q. II, 32b-33a]).

por tratarse de una *mutatio supernaturalis*, Buenaventura puede hablar de *creatio-actio* y *creatio-passio*, salvando, al mismo tiempo, la noción de creación *ex nihilo*. Pero bien entendido que la creación-acción no se distingue realmente de la esencia divina, porque Dios, que es simplicísimo, es su esencia<sup>47</sup>.

*b) Imposibilidad de un infinito creado*

Bajo el enunciado "imposibilidad de un infinito creado" podemos agrupar los cinco argumentos clásicos en favor de la creación del mundo en el tiempo. Estudiaremos siempre en primer lugar el desarrollo ofrecido por San Buenaventura, que contrastaremos después con la perspectiva tomista. El Aquinate recoge las tesis del Seráfico como "objeciones" y las discute en las "soluciones"<sup>48</sup>.

1. La eternidad del mundo contradice el principio de que el infinito no se puede rebasar: "Impossibile est infinita pertransiri". Santo Tomás resume con estas palabras el argumento bonaventuriano: "Si el mundo existió siempre, infinitos días han precedido al presente. Mas es imposible rebasar el infinito. Luego hubiese sido imposible llegar al día presente; lo cual es evidentemente falso"<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> "Si de creatione-actione loquamur, sic dico, quod non est medium secundum rem, sed solum secundum rationem intelligendi, pro eo quod Deus, cum sit summe simplex, est sua actio" (II *Sent.*, d. 1, p. 1. a. 3, q. 2, Rs [Q. II, 34a]).

<sup>48</sup> Vid. Fortune PALHORIÈS, *Saint Bonaventure*, Bloud, Paris 1913. pp. 100-104. Cfr. también un buen *status quaestionis* en PATRES SOCIETATIS IESU, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. II. Ed. BAC, Madrid 1952, n. 164 (p. 515) y Étienne GILSON. *La filosofía de San Buenaventura.*, cit. en nota 24, pp. 187-191.

<sup>49</sup> "Si mundus semper fuit, infiniti dies praecesserunt diem istum. Sed infinita non est pertransire. Ergo nunquam fuisset perventum ad hunc diem: quod est manifeste falsum" (*STh.* I, q. 46, a. 2, obj. 6; Le. IV, 481a). – Veamos el texto de San Buenaventura: "Si tu dicas quod non sunt pertransita, quia nulla fuit prima, aut quod etiam bene possunt pertransiri in tempore infinito, per hoc non evades. Quaero enim a te utrum aliqua revolutio processisset hodiernam in infinitum. Si nulla, ergo omnes finitae distant ab hac: ergo sunt omnes finitae: ergo habent principium. Si aliqua in infinitum distat, quaero de revoluzione quae immediate sequitur illam, utrum quae immediate sequitur illam, utrum distat in infinitum: si non, ergo nec illa distat, quoniam finita distantia est inter utramque; si vero distat in infinitum, similiter quaero de tertia, et quarta et sic in infinitum: ergo non magis distat ab hac una quam alia: ergo una non est ante aliam: ergo omnes sunt simul" (II *Sent.* d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 3 [Q. II, 21a-b]).

La tesis del franciscano no parece muy fuerte, *non est cogens*<sup>50</sup>, y he aquí la respuesta del Angélico: "Todo tránsito se verifica de un término a otro. Ahora bien, cualquier día pasado que se tome, desde él hasta el día presente hay un número limitado de días, que puede pasarse. La objeción, por el contrario, supone que entre ambos extremos hay infinitos medios"<sup>51</sup>. Pero, además, aunque no exista el infinito a la vez en acto, puede, sin embargo, existir sucesivamente; porque así, todo infinito dado es finito<sup>52</sup>.

2. La eternidad del mundo implica una serie infinita de causas accidentalmente ordenadas. Y esto es imposible ("impossibile est infinita ordinari"), porque, en efecto, todo parte de un principio, pasa por un medio y llega a un fin. Si pues no existe un primer término, no puede haber orden. Santo Tomás refiere el ejemplo de la generación humana, que es imposible constituya una serie infinita<sup>53</sup>.

He aquí la respuesta del Aquinate: "En la serie de causas eficientes que dependen esencialmente unas de otras en el obrar, no es posible proceder hasta el infinito... Mas no se ve la imposibilidad de tal serie indefinida si se trata de causas que dependen accidentalmente unas de otras, de tal modo que todas las causas que se multiplican indefinidamente equivalen a una sola, multiplicándose accidentalmente..."<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> II CG, c. 38, ad 3 (Le. XIII, 355b).

<sup>51</sup> "Transitus semper intelligitur a termino in terminum. Quaecumque autem praeterita dies signetur, ab illa usque ad istam sunt finiti dies, qui pertransiri poterunt. Obiectio autem procedit ac si, positis extremis, sint media infinita" (*STh.* I, q. 46, a. 2, ad 6 [Le. IV, 432b]).

<sup>52</sup> "Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est" (II CG, c. 38, ad 3 [Le. XIII, 355b]). Cfr. también *STh.* I, q. 7. a. 4, ad 1 (Le. IV, 79b).

<sup>53</sup> *STh.* I, q. 46. a. 2, obj. 7 (Le. IV. 481a), y II CG, c. 38, obj. 5 (Le. XIII, 355a). El texto bonaventuriano completo puede leerse en II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 2 (Q. II, 21a) : "Si dicas quod statum ordinis non est necesse ponere, nisi in his quae ordinantur secundum ordinem causalitatis, quia in causis necessario est status; quaero, quare non in aliis? Praeterea, tu ex hoc non evades: numquam enim fuit revolutio caeli, quin fuisset generatio animalis ex animali; sed constat, quod animal ordinatur ad animal, ex quo generatur secundum ordinem causae: ergo si secundum Philosophum et rationem necesse est ponere statum in his quae ordinantur secundum ordinem causae, ergo in generatione animalium necesse est ponere primum animal. Et mundus non fuit sine animalibus: ergo etc."

<sup>54</sup> "In causis efficientibus impossibile est procedere in infinitum *per se* [...] sed per accidens in infinitum procedere in causis agentibus non reputatur impossibile; ut puta si omnes causae quae in infinitum multiplicantur, non teneant ordinem nisi unius causae, sed earum multiplicatio sit per accidens [...]" (*STh.* I, q. 46, a. 2, ad 7 [Le. IV, 482b]). Cfr. también *STh.* I, q. 7, a. 4c [Le.

3. La eternidad del mundo contradice el principio de que al infinito nada se le puede agregar: "impossibile est infinita addi" o, en otras palabras, "infinito autem nihil maius"<sup>55</sup>.

Santo Tomás ofrece una doble respuesta al argumento. "Nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum"<sup>56</sup>. Si el tiempo fuese eterno, sería infinito "ex parte ante", pero "ex parte post" sería finito, porque el presente es el término del pasado.

En otro lugar<sup>57</sup>, al discutir la afirmación de que es una propiedad del infinito que no haya nada mayor que él, comenta: "no hay nada mayor que lo absolutamente infinito; en cambio, si se trata de algo infinito bajo algún aspecto, no habrá nada mayor en su orden, pero puede haberlo fuera de ese orden". De esta forma responde a la dificultad, según la cual, a infinitas revoluciones del sol correspondería un infinito mayor de revoluciones de la luna, porque estos dos tipos de revoluciones son de distinto orden.

4. El infinito no puede ser comprendido por una facultad finita: "impossibile est infinita a virtute finita comprehendere"<sup>58</sup>. Si suponemos que cada movimiento celeste implica una inteligencia finita que lo produzca o conozca, y que –por ser pura– no olvide nada, tendría un conocimiento actual de una infinidad de recuerdos, lo que es imposible<sup>59</sup>.

IV, 79a-b)).

<sup>55</sup> "Si dicas quod infinitum est quantum ad praeterita, tamen quantum ad praesens, quod nunc est, est infinitum actu, et ideo ex ea parte, qua finitum est actu, est reperire maius; contra, ostenditur, quod in praeterito est reperire maius: haec est veritas infallibilis, quod, si mundus est aeternus, revolutiones solis in orbe suo sunt infinitae; rursus, pro una revolutione solis necesse fuisse duodecim ipsius lunae: ergo plus revoluta est luna quam sol; et sol infinities: ergo infinitorum ex ea parte, qua infinita sunt, est reperire excessum. Hoc autem est impossibile: ergo, etc. (SAN BUENAVENTURA, II *Sent.*, d. 1, p. 1, q. 2, f. 1 [Q. II, 20b-21a]). Recogido por Santo Tomás en II *CG*, c. 38, obj. 4 (Le. XIII, 355a).

<sup>56</sup> II *CG*, c. 38, ad 4 (Le. XIII, 355b).

<sup>57</sup> "Sic igitur dicendum quod infinito simpliciter quoad omnia, nihil est maius: infinito autem secundum aliquid determinatum, non est aliquid maius in illo ordine, potest tamen accipi aliquid maius extra illum ordinem" (*STh.*, III, q. 10, a. 3, ad 3 [Le. XI, 152b]).

<sup>58</sup> Este argumento tiene hoy muy poco interés, salvo como ejercicio dialéctico, porque presupone una cosmología totalmente superada. Cfr. su desarrollo en II *Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 4 (Q. II, 21b). Los supuestos en los que se apoya este razonamiento son: "Suppono, solum Deum esse virtutis actu infinitae, et omnia alia habere finitatem. Rursus suppono quod motus caeli numquam fuit sine spirituali substantia creata, quae vel ipsum faceret, vel saltem cognosceret. Rursus etiam hoc suppono, quod spiritualis substantia nihil obliviscitur".

<sup>59</sup> Cfr. La exposición de San Buenaventura en *In Hexaëm.* VI. 3 (Q. V, 361a).

5. De ser eterno el mundo habría coexistencia de un número infinito de seres simultáneamente dados: "*impossibile est infinita simul esse*"<sup>60</sup>.

Veamos cómo argumenta San Buenaventura contra Aristóteles y Averroes:

"Si se supone el mundo eterno, necesariamente se sigue una de estas cosas: o que las almas son infinitas en número, habiendo sido infinitos los hombres, o que el alma es corruptible, o que existe la transmigración de un cuerpo a otro..."<sup>61</sup>.

Este argumento le parece particularmente fuerte a Santo Tomás: "haec ratio particularis est"<sup>62</sup>; "inter quas [rationes] illa est difficilior quae est de infinitate animarum"<sup>63</sup>; "difficilior est"<sup>64</sup>.

Sin embargo, el Aquinate responde con dos razonamientos: *a)* "Deus mundum facere potuit sine hominibus et animabus"<sup>65</sup> y *b)* "Et praeterea adhuc non est demonstratum, quod Deus non possit facere ut sint infinita in actu"<sup>66</sup>.

De los textos aducidos por Santo Tomás podemos concluir que este argumento bonaventuriano le merece mucho respeto, aunque implique dos peticiones de principio que deben ser previamente probadas. Por ello, el Angélico prefiere argüir sólo razones de *conveniencia* en favor del principio de duración de las cosas -también las almas- porque es obvio que la potencia y bondad divinas se manifiestan mejor si todas las cosas, excepto El, no existieron siempre<sup>67</sup>.

6. El Doctor Seráfico ofrece otros argumentos de menor cuantía contra la tesis de la eternidad del mundo, entre los cuales merece atención el siguiente:

<sup>60</sup> II *Sent. d. 1, p. 1, a. 1, q. 2, f. 5* (Q. II, 21b-22a). "Impossibile est infinita simul esse; sed si mundus est aeternus sine principio, cum non sit sine homine –propter hominem sunt quodam modo omnia– et homo duret infinito tempore: ergo infiniti homines fuerunt" (San Buenaventura descarta expresamente la *circulatio* de las almas o metempsicosis y la unidad del alma para todos los hombres).

<sup>61</sup> "Si ponitur mundus aeternus, necessario aliquod istorum sequitur: vel quod animae sunt infinitae, cum homines fuerint infiniti; vel quod anima est corruptibilis; vel quod est transitio de corpore in corpus..." (*In Hexaém, VI, 4* [Q. V, 361a-b]). El resumen del argumento se encuentra también en *STh.*, I, q. 46, a. 2 obj. 8 (Le. IV, 481a).

<sup>62</sup> *STh.*, I, q. 46, a. 2, ad 8 (Le. IV, 482b).

<sup>63</sup> *De aeternitate mundi contra murmurantes*, n. 310 (ed. Spiazzi).

<sup>64</sup> II *CG*, c. 38, ad 6 (Le. XIII, 355b).

<sup>65</sup> *De aeternitate...*, n. 310. Cfr. también *STh.*, I, q. 46, a. 2, ad 8 (Le. IV, 482b); q. 75, a. 6 (Le. V, 203); q. 76, a. 2 (Le. V, 216); q. 118, a. 3 (Le. V, 569).

<sup>66</sup> *De aeternitate mundi...*, n. 310 (ed. Spiazzi). Cfr. también *Quodl.* IX, q. 1, a. un (ed. Spiazzi).

<sup>67</sup> Cfr. II *CG*, c. 38, ad 6 (Le. XIII, 355b).

"Si existe el ente imperfecto, es necesario que exista el ente perfecto... El mundo es eterno porque a todo movimiento y mutación precede el movimiento local circular, que es perfecto. Pero respondo: se ha de decir que es verdad que lo perfecto es antes que lo imperfecto, hablando de lo perfecto en cuanto tal, pero no de lo perfecto en un género, cual es el movimiento local"<sup>68</sup>.

San Buenaventura pretende, con sus argumentos, probar que la tesis de la creación *ab aeterno* del mundo es contra razón. Santo Tomás, sin embargo, se mantiene firme en su postura, es decir, distinguiendo entre *esse semper praeter Deum* (*error abominabilis*) y *esse semper, et tamen causatum a Deo*, proposición, esta última, que no es demostrable por las solas fuerzas de la razón<sup>69</sup>, como tampoco su contraria. "Aliquid factum esse a Deo et numquam non fuisse, non est intellectus aliqua repugnatio"<sup>70</sup>.

Las dos posiciones tienen finalidades eminentemente apologéticas. El Seráfico quiere distinguir a toda costa entre Dios y la creación. La creación *ab aeterno* no es, en su opinión y en la de sus seguidores<sup>71</sup>, fácilmente conciliable con los atributos divinos y, por ello, la escuela franciscana distingue entre *habere possibilitatem ad existendum ab aeterno* (desde la perspectiva de la causa eficiente) y *posse creari ab aeterno*, imposible *ex eo quod non potuit ipsa creatura ab aeterno fieri*<sup>72</sup>.

También los tomistas reconocen la dificultad del tema, pues "el problema de la creación no es menos delicado y difícil que el problema del Dios. En el fondo constituye una misma cuestión"<sup>73</sup>. Sin embargo, insiste en el cambio de plano: "La creación es la condición primera del ser [*être*] en cuanto que ser, y por consiguiente, del ser en todas sus cualidades, comprendida su duración, no importa si finita o infinita"<sup>74</sup>. Y la apologética de Santo Tomás y sus seguidores

<sup>68</sup> "Si est ens diminutum, necesse est, esse ens perfectum. Et hac via procedit Philosophus ad ostendendum mundum aeternum, quia omnem motum et mutationem praecedit motus localis circularis, quia perfectus est, sed respondeo: dicendum, quod verum est, quod perfectum est ante diminutum, loquendo de perfecto simpliciter, sed non de perfecto in genere, qualis est motus localis" (*In Hexaëm*, V. 29 [Q. V, 359a]).

<sup>69</sup> Cfr. *De aeternitate...*, n. 295 (ed. Spiazzi).

<sup>70</sup> *De aeternitate...*, n. 306 (ed. Spiazzi).

<sup>71</sup> Cfr. por ejemplo, Pio M. MONDREGANES. *De aeterna mundi creatione ad mentem S.B.*, cit. nota 6, p. 570.

<sup>72</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>73</sup> Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création*, cit. en nota 16, p. 97.

<sup>74</sup> Antonin Dalmace SERTILLANGES, *La création*. cit. en nota 16, p. 105.

estriba en no perjudicar a la fe católica con argumentaciones que no prueben claramente:

"Pero como estas razones no concluyen del todo necesariamente, aunque sean probables, basta apuntarlas solamente, para que no parezca que la fe católica se funda en vanas razones y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios. Y por eso parece conveniente exponer cómo les salen al paso los que defienden la eternidad del mundo"<sup>75</sup>.

## 5. Santo Tomás y Ramon Martí

Las coincidencias metodológicas y literales existentes entre la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás y el *Pugio fidei* de Raimundo Martí han dado lugar a una larga controversia crítica, que comenzó en 1904 con el célebre artículo de Miguel Asín Palacios, titulado *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino*<sup>76</sup>. Las semejanzas son tan notables entre II *CG*, cc. 32-38 y *Pugio*, I, cc. 6-14, pasajes que revisten un particular interés para el estudio que nos ocupa, que, con el fin de prestar un buen servicio a los estudiosos del dominico barcelonés –ya que su obra es de difícil acceso–, adjuntamos un apéndice con la edición bilingüe del capítulo doce del *Pugio*.

Pero, volviendo a la polémica, recordemos que en el capítulo 6 y último de su estudio, Asín Palacios hacía hincapié en el conocimiento directo que tenía Santo Tomás de varias traducciones de Averroes<sup>77</sup> y, particularmente, en la

<sup>75</sup> II *CG*, c. 38 (Le. XIII, 355a): "Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt".

<sup>76</sup> Incluido en el *Homenaje a D. Francisco Codera*, y reeditado por Miguel ASÍN PALACIOS en *Huellas del Islam*, Madrid 1941, pp. 11-72. Tomamos las referencias de este trabajo, de la introducción general a la *Suma contra los gentiles* de José M. de GARGANTA, BAC, Madrid 1952, I, pp. 18-23. En la polémica han tomado parte –según nuestras noticias– Luis Getino (1905), Gilson (1926-27), Francisco Segarra (1929), José María Llovera (1929 y 1945/46), André Berthier (1936), Tomás y Joaquín Carreras Artau (1939), Louis Gardet y Georges M. Anawati (1948), José M. Casciaro (1955 y 1969), Miguel Cruz Hernández (1957), etc.

<sup>77</sup> Las obras de Averroes fueron introducidas en la escolástica latina entre 1217 y 1230, y aunque el filósofo cordobés debió de ser traducido en su mayor parte antes de 1220 por Miguel Escoto y su equipo en Toledo, su divulgación en Europa fue posterior a 1230. Cfr. José M. CASCIARO, *El diálogo teológico de Santo Tomás con musulmanes y judíos. El tema de la profecía y la revelación*, CSIC, Madrid 1969, pp. 25 ss.; Louis GARDET-Georges M. ANAWATI, *Introduction*

influencia del *Tahafut* y del *Kitab falsafá*<sup>78</sup>. que no se sabe fueran traducidos en

---

a la *théologie musulmane. Essai de théologie comparée*, Ed. J. Vrin, Paris 1948, pp. 244-248. "Empero – señala Casciaro– [...] las obras de Averroes conocidas por los escolásticos probablemente fueron sólo las de filosofía y ciencias naturales –incluidos, naturalmente, los *Comentarios* a Aristóteles–. Las obras teológicas y jurídicas, por el contrario, no pasaron a la Europa Medieval" (*El diálogo teológico*, p. 43). Ernest RENAN había estudiado la introducción de Averroes entre los judíos y cristianos en *Averroès et l'averroïsme. Essai historique* (1852), en *Oeuvres complètes de Ernest Renan*, III, ed. de H. Psichari, Calmann-Lévy, Paris 1949, pp. 146 ss. Sus conclusiones parecen ser aceptadas por la mayoría de los autores actuales. (De todas formas, a la hora de valorar el juicio histórico de Renan sobre las intervenciones magisteriales en torno a la doctrina averroísta, conviene recordar que este su ensayo fue incluido en el *Index librorum prohibitorum*, por decreto del Santo Oficio, de 7 julio 1859). Cfr. también Roland de VAUX, *La première entrée d'Averroès chez les Latins*, en "Revue sciences philosophiques et théologiques", 22 (1933) 193-245. – Para el catálogo completo de obras de Averroes, cfr. Miguel CRUZ HERNÁNDEZ, *Historia de la Filosofía Española. Filosofía Hispano-musulmana*, Asociación Española para el Progreso de las Ciencias, Madrid 1957, II, pp. 48-64. Para su exacta datación, cfr. Manuel ALONSO, *La cronología en las obras de Averroès*, en "Miscelanea Comillas", 1 (1943) 441-460, reproducido por su propio autor en *Teología de Averroès. Estudios y documentos*, CSIC, Madrid 1947, pp. 51-98. La cronología ofrecida por Alonso supera la que apuntó Renan en *Averroès...*, cit. *supra*, pp. 62 ss. – La prueba de que su difusión fue posterior a 1230 puede deducirse –a nuestro juicio– de la atenta consulta de Heinrich DENIFLE - Émile CHATELAIN, *Chartularium*, I. En efecto; Miguel Escoto no se limitó a traducir a Averroes, sino que debió enseñarlo, bien por escrito, bien en círculos reducidos, y esto explicaría la fama que alcanzó en la corte de Federico II Hohenstaufen, y la posterior leyenda de herejía y hechicería que, por envidia, se cernió sobre Escoto, de la que tuvieron que defenderlo Honorio III, el 16 de enero de 1224, y Gregorio IX, el 28 de abril de 1227 (Cfr. DENIFLE, *Chartularium*, I, 1.ª, n. 48, p. 105; n. 54, p. 111). Por tanto, las condenas de 1210, emanadas por Pedro de Corbolio, no pueden referirse a Averroes ni a Miguel Escoto (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, I, 1.ª, n. 11, p. 70; n. 20, p. 78-79; en este punto Denifle se confunde: cfr. su nota 15, t. I, p. 71); Renan, que no conoció los estudios de DENIFLE, pero sí los de Jourdain, Hauréau y Mansi, sostiene, también, la imposibilidad de una condena tan temprana de Averroes, en *Averroès...*, cit. *supra*, pp. 178 ss.). El 27 de febrero de 1231, Gregorio IX todavía no condena a Averroes, porque remite al Sínodo de 1210 (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, 1.ª, n. 79, p. 138; n. 87, p. 143). La desconfianza de los obispos franceses contempla más bien a Escoto Eriúgena y a la filosofía de corte aviceniano. Las primeras condenas que alcanzaron en alguna forma a Averroes son del 13 de enero de 1241 (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, I, 1.ª, n. 128, p. 170-171), y las más importantes tuvieron lugar al 10 de diciembre de 1270 y el 7 de marzo de 1277 (cfr. DENIFLE, *Chartularium*, 1.ª I, n. 432, p. 486-487; n. 473, p. 543-555). Vid. etiam Pierre FÉRET, *La Faculté de Théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres. Moyen Age*, Picard et Fils., Eds. París 1894, t. I, p. 131-141 y 199-223. Renan, en *Averroès...*, cit. *supra* pp. 167 ss. sostuvo la misma tesis, aunque basada en diferente documentación.

<sup>78</sup> Brockelmann, sin embargo, enumera la obra *Kitab ila'l-mu' tashim Billâh Fi'l-Falsâfa al-ûlâ* entre

Toledo.

¿De qué modo le llegaron las influencias de esos dos últimos escritos? Así Palacios no dudó en afirmar que la información del Angélico procedía del *Pugio fidei adversus mauros et judaeos*<sup>79</sup>.

La principal dificultad para sostener tal hipótesis estriba en que Santo Tomás murió en 1274 y que Carpzovi fecha el *Pugio* en 1278<sup>80</sup>, apoyándose en el testimonio del propio Raimundo Martí que dice escribe en ese año<sup>81</sup>. Para salvar tal escollo, Así señalaba que la segunda parte del *Pugio* era posterior a Santo Tomás, pero no la primera, que habría sido fuente principal para la *Summa contra Gentiles*. Pero Llovera<sup>82</sup> descubrió en 1929, que en un pasaje del *Pugio* perteneciente a la primera parte<sup>83</sup>, que es literalmente un párrafo de Santo Tomás<sup>84</sup>, Raimundo Martí cita a un *quidam*, que es sin duda el Aquinate. Por tanto -concluye- tampoco la *prima pars* pudo ser fuente de la *Summa contra Gentiles*.

Así las cosas, Casciaro aventuró una nueva hipótesis para salvar la intuición de Así<sup>85</sup>. Siguiendo el testimonio –recogido por los Carreras Artau<sup>86</sup>– de Yvo Pinsart, Prior Mayor del Convento dominicano de Santiago de París, observa que entre las personas ilustres que pasaron por ese convento figuran Tomás y Raimundo: "Nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas et sodalis huius Raymundus Martini Barcenonensis". Lo que prueba -continúa- que fueron colegas, y que, a pesar de escribir años después de que

los escritos originales de Abū Yū. Ya'qub b. Ishâq b. ash-Shabbâh al-Kindi. Cfr. Carl BROCKELMANN, *Geschichte der arabischen Litteratur*, Erstes Supplementband, Ed. E. J. Brill, Leiden 1937, p. 373.

<sup>79</sup> Citaremos la edición de Jo. Benedicti Carpzovi (Lipsiae 1687), realizadas sobre la primera de José Voisin (1651), y reproducida por Gregg Press, Londres 1967.

<sup>80</sup> J. BENEDICTUS CARPZOVI, *Introductio in Theologiam judaicam*, Lipsiae 1687, reed. Gregg, Londres 1967, cap. 12, par. 1, p. 89.

<sup>81</sup> *Pugio*, 2.<sup>a</sup> p. c. 10, par. 2, ed. Carpzovi, p. 395 (ed. Voisin, fol. 316) : "quod christianis computantibus nunc ab incarnatione Domini MCCLXXVIII".

<sup>82</sup> José M. LLOVERA, *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII*, en "Cristiandad", 15 diciembre 1945, pp. 539-543; ID., *Una influencia temprana de Santo Tomás en España*, en "Cristiandad", 6 enero 1946, pp. 4-7 (Barcelona).

<sup>83</sup> *Pugio*, 1.<sup>a</sup> p. c. 12, par. 13, ed. Carpzovi, p. 227-228 (ed. Voisin, fol. 182).

<sup>84</sup> II CG, c. 81: "Ex quo etiam de facili..." (Le. XIII, 505a).

<sup>85</sup> Cfr. José M. CASCIARO, *El diálogo...*, cit. en nota 77, p. 44.

<sup>86</sup> Cfr. Tomás y Joaquín CARRERAS ARTAU, *Historia de la Filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*, Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y naturales, Madrid 1939, I, pp. 163-166.

Santo Tomás terminara su *Summa contra Gentiles* (probablemente entre 1259-1264)<sup>87</sup>, pudo muy bien ser su fuente oral.

Sin embargo, tal explicación presenta algunos flancos débiles. En efecto; la carta de Yvo Pinsart<sup>88</sup> no se refiere a las personas ilustres que pasaron por el convento parisino, sino a la Orden de Predicadores, que tuvo ilustres teólogos que supieron defender la fe. Y se lamenta de que sus obras hayan sido maltratadas por el tiempo o plagiadas<sup>89</sup>. Y sigue: "Ex innumeris suis operibus inique spoliatis, nominandi veniunt Albertus Magnus, inter discipulos eius D. Thomas, et Sodalis hujus Raymundus Martini Barcinonensis". Obsérvese la distinta puntuación, ya que Martí no es considerado discípulo de Alberto Magno. Pero, además, conviene subrayar que el término *sodalis* que puede significar colega, aquí expresa "hermano de Orden". Porque, en efecto, la carta comienza con los siguientes términos: "Fratrum Praedicatorum Sodalitium esse Turrim David..." en donde *sodalitium* (de la misma raíz que *sodalis*) se aplica a la institución religiosa. Por tanto, a nuestro juicio, la traducción correcta del texto sería: "Entre las innumerables obras inicualemente expoliadas, deben señalarse (las de) Alberto Magno; entre sus discípulos (las de) Santo Tomás, y (las de) el hermano de Orden de éste, Raimundo Martí de Barcelona".

No obstante, todavía hoy puede sostenerse la hipótesis de Raimundo como fuente oral de Tomás. El barcelonés murió a los cincuenta años aproximadamente<sup>90</sup> en 1284 o poco después, por lo que debió nacer hacia 1230. En 1250 aparece citado en un capítulo de la Orden, celebrado en Toledo, en el que se decide estudiar lenguas orientales. En 1263 poseemos ya testimonios de su sabiduría en tales lenguas y le vemos confundiendo a rabinos judíos en presencia de Jaime I y San Raimundo de Peñafort. Por otra parte, Santo Tomás de Aquino asistió el 1 de junio de 1259, al capítulo general de Valenciennes (Francia septentrional) de la Orden Dominicana, y en él pudo muy bien recibir el encargo

---

<sup>87</sup> Cfr. José María de GARGANTA, *Introducción...*, cit. en nota 76, p. 17; y A. R. MOTTE, *Note sur la date du "Contre gentiles"*, en "Revue Thomiste", 14 (1938) 806-809.

<sup>88</sup> La carta de Yvo Pinsart a José Voisin está fechada el 1 de enero de 1651. Puede consultarse en Jo. Ben. CARPZOVI, *Introductio...*, cit. en nota 80, cap. 12, pp. 112-114.

<sup>89</sup> No se olvide que el judío converso Petrus Galatinus plagió, en 1515, el *Pugio Fidei*, que editó con el título *Libros duodecim de A raris Catholicae veritatis*. Cfr. Jo. Ben. CARPZOVI, *Introductio...*, cit. en nota 80, cap. 12, p. 163.

<sup>90</sup> Los datos biográficos están tomados de los testimonios que aporta Carpzovi, en su *Introductio...*, cit. en nota 80, cap. 12, *passim*. De hecho no nació en Barcelona, sino en Sobirats, aunque murió en la Ciudad Condal.

de redactar la *Summa contra Gentiles*<sup>91</sup>, en sintonía con el vasto plan ideado por el de Peñafort. ¿Es aventurado suponer que tuviera, quizá en Valenciennes, un cambio de impresiones con los islamistas de la Orden, que ya desde 1250 estudiaban lenguas orientales? Si así ocurrió, Raimundo Martí pudo muy bien ser la fuente oral de Tomás, aunque después redactara su *Pugio*, con la *Summa* a la vista. De todas formas, y puesto que los argumentos externos tienen muy poca fuerza, debe reservarse la última palabra a la crítica interna.

Por lo que respecta a nuestro apéndice, reproducimos el texto que edita Carpzovi, tomado de la edición de Voisin, quien lo dio a conocer en 1651, por encargo recibido en 1648 de Thomas Turcus, Maestro General dominicano. Voisin transcribe el manuscrito del Colegio de Fluxo<sup>92</sup>, completado con notas marginales tomadas de los manuscritos de Nápoles, Toulouse, Barcelona y Mallorca (este último fechado en 1381). Como podrá comprobarse, todos los manuscritos conocidos pertenecen al ámbito de la antigua Corona de Aragón, si exceptuamos el de los dominicos de Toulouse, lo que refuerza nuestra tesis de que Raimundo Martí desarrolló principalmente su actividad al sur de los Pirineos<sup>93</sup>.

Presentamos la edición bilingüe, con las variantes ofrecidas por los manuscritos a pie de página de la columna latina, que lleva señalizados en los márgenes la paginación de Carpzovi -entre paréntesis y a la derecha-, y los folios de la edición de Voisin -a la izquierda-. Hemos preparado algunas notas para la traducción castellana, con objeto de facilitar su comprensión. La puntuación latina es deficiente, pero preferimos conservarla, en espera de la edición crítica<sup>94</sup>.

---

<sup>91</sup> Cfr. José María DE GARGANTA, *Introducción....* cit. en nota 76, p. 16. Es, por otra parte, la misma tesis que sugiere Fernand VAN STEENBERGHEN, *Le mouvement doctrinal du IX<sup>e</sup> siècle*, en Augustin FLICHE- Victor MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, Bloud et Gay, Paris 1951, tomo 13, pp. 254-255. Vid. también Martin GRABMANN, *Die Missionsidee bei den Dominikanertheologen des 13. Jahrhunderts*, en "Zeitschrift für Missionswissenschaft", 1 (1911) 140 ss.

<sup>92</sup> El Colegio de San Jerónimo y San Francisco de Toulouse fue fundado por Pedro Cardenal de Fluxo († 1464), quien había recibido este manuscrito de Benedicto XIII (el Papa Luna, †1422), procedente de su biblioteca de Peñíscola.

<sup>93</sup> Curiosamente, Renan, que cita y conoce la edición de Voisin del *Pugio fidei*, y que expresamente comenta los capítulos en que Raimundo Martí trata de los pros y contras acerca de la eternidad del mundo, pasa por alto las semejanzas entre la obra del dominico catalán y Santo Tomás. Se limita a establecer que el pensamiento de los dos es paralelo y semejante, sobre todo, en la cuestión de la unidad de la forma substancial. Cfr. Ernest RENAN, *Averroès....*, cit. en nota 77, pp. 196-197.

<sup>94</sup> Agradezco la colaboración que me han prestado los señores Vicente Villabriga y Gérard

## 6. Conclusiones generales

Los resultados de la polémica sobre la creación *ab aeterno* han sido frecuentemente desfigurados, unas veces por razones ideológicas, y otras, por cuestiones de escuela. Santo Tomás y San Buenaventura son en todo fieles a la doctrina católica y admiten, por tanto, que es dogma de fe la creación del mundo en el tiempo. Discrepan, sin embargo, a nivel de conclusiones teológicas. Para el Aquinate la razón natural no puede probar apodícticamente ese dato que nos suministra la Revelación. Es más; piensa que pretender demostrar racionalmente el origen temporal del mundo, lejos de favorecer la apologética de la fe, puede convertirse en motivo de irrisión para los "gentiles". Y por ello, con una lógica impecable, desarticula uno a uno todos los argumentos esgrimidos por el Seráfico. De su crítica tampoco se salva la prueba basada en la exégesis de *ex nihilo*, considerada tradicionalmente como la razón más poderosa aducida por el Doctor franciscano y sus seguidores.

Sólo le merece mucho respeto el célebre argumento bonaventuriano de la infinitud actual de las almas separadas y, aunque señale expresamente la dificultad que tal razonamiento presenta al intelecto, muestra, sin embargo, que tampoco le parece razón suficiente para abandonar su propia tesis.

Raimundo Martí sigue, punto por punto, la línea argumental del Angélico, y son tantas las coincidencias entre el *Pugio* y la *Summa contra Gentiles*, que forzosamente los investigadores han debido pensar en la mutua influencia. Después de medio siglo de hipótesis que se suceden a otras, parece que se impone la opinión de que el dominico barcelonés es fuente oral del Angélico, aunque al escribir años más tarde el *Pugio*, se valiera directamente de la *Summa*.

Nuestra hipótesis sobre las relaciones de Raimundo con Tomás -basadas fundamentalmente en las fuentes que acompañan la edición más corriente del *Pugio*- discrepan en ciertos extremos de los resultados aportados por Marc y sus colaboradores en 1967<sup>95</sup>. Sostienen estos autores, efectivamente, que el Aquinate se inspiró en el dominico barcelonés, pero sugieren que el Angélico conoció una obra de Raimundo, titulada *Capistrum Iudeorum*, escrita en 1267. Tal obra, toda ella en latín e inédita hoy todavía, habría sido ensayada por el catalán como arma

---

Thieux. Asimismo, la ayuda de mis colegas de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, especialmente los Dres. José M. Casciaro, Pedro Rodríguez y Fernando Ocariz.

<sup>95</sup> Cfr. SANCTI THOMAE AQUINATIS, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, vol. I: *Introductio*, cura et studio Petri Marc, coadiuv. Ceslai Pera et Pietri Caramello, Ed. Marietti, Turín 1967, 684 pp. (con abundante y selecta bibliografía).

apologética, pero con escaso fruto, en un viaje a Túnez realizado en 1268. De regreso a Cataluña en septiembre de 1269, y como emisario de San Raimundo de Peñafort, Martí marchó a París y se hospedó en el convento de Santiago (noviembre 1269-marzo 1270), al objeto de convencer a Santo Tomás de que escribiese su *Summa contra gentiles*, que estaría terminada a primeros de 1273 en Nápoles. Raimundo Martí debió recibirla de inmediato –prosiguen– y así componer el *Pugio*, tomando de la *Summa* lo más conveniente para sus planes misionales<sup>96</sup>.

Ciertamente, la documentación aportada por Marc es exhaustiva, y en ella se habla de un viaje a Francia de los dominicos Francisco Cendra y Raimundo Martí, en 1269, para visitar a San Luis; pero nada se dice de su estancia en París. Es más; la *Vita... Ludovici... Regis Francorum*, de Gaufrido de Bello loco<sup>97</sup>, señala que por esas fechas el Rey de Francia manifestó deseos de trasladarse a Carcasona y Narbona. Todo ello me permite seguir opinando que Raimundo es fuente de Tomás, oral o escrita; pero... ¿se conocieron personalmente?\*

---

<sup>96</sup> También Martin Grabmann sostiene taxativamente la inspiración del *Pugio* en la *Summa* y no al revés. Vid. *La Somme Théologique de Saint Thomas* (1928), trad. franc., Desclée, Paris 1930, p. 45.

<sup>97</sup> P. DAUNOU - J. NAUDET, *Recueil des Historiens des Gaules et de la France*, t. XX, Paris 1894, pp. 21 ss.

\*\* Al reeditar, treinta años más tarde, el texto de mi trabajo, he mantenido el mismo tenor literal, salvo un par de añadidos bibliográficos (tres o cuatro), que ya tenía descubiertos y apartados cuando "Scripta Theologica" dio a la luz el artículo. Ahora, en este *postscriptum*, me atrevo a recoger la tesis de Álvaro HUERGA, publicada al año siguiente, en un ensayo titulado: *Hipótesis sobre la génesis de la "Summa contra gentiles" y del "Pugio fidei"*, en "Angelicum" 51 (1974) 533-557. Fue la primera vez, a lo largo de mi itinerario medievalista, en que algo mío era tomado en cuenta por un colega. Por ello siempre he guardado un especial afecto hacia este gran maestro dominico, a quien he tenido ocasión de tratar muy asiduamente después. Huerga concluye, en su estudio de 1974, que Raimundo de Penyafort fue el inspirador de la *Summa contra gentiles* y del *Pugio fidei*; y Raimundo Martí escribió su *Pugio* "completando al máximo [la *Summa contra los gentiles*] con su pericia de idiomas y libros y con su experiencia de gentes vivas y de 'credos' diversos". – Cuando cerraba la preparación de esta recopilación de trabajos, editado por Eunsa en Poamplona 2003, ha llegado a mi mano un estudio sobre Ramon Martí muy reciente, que demuestra que no ha declinado el interés por este fraile dominico. Además, en este mismo estudio que acabo de conocer se alude ampliamente a la polémica de Barcelona de 1263. Cfr. G. K. HASSELHOFF, *Some remarks on Raymond Martini's (c. 1215/30-c.1284/94) use of Moses Maimonides*, en "Trumah. Studien zum jüdischen Mittelalter", 12 (2002) 133-148 (Universität Heidelberg).