

Fundamentos del Hilemorfismo Universal Bonaventuriano

Gerald Cresta

Universidad Católica Argentina
Univ. del Norte S. Tomás de Aquino
Instituto Teológico Franciscano

1. Unidad en la multiplicidad

La presencia de una causa eficiente en el efecto por ella producido se traduce en la forma de una influencia de existencia; es ella la que otorga a cada esencia creada su realidad concreta. La principal determinación que ejerce esta influencia es la *unidad*, es decir, la primera de las condiciones generales del ser. Buenaventura hace referencia explícitamente a Boecio al afirmar que *omne quod est, ideo est quia unum est*.¹ Se trata de un principio que subyace a toda su metafísica y que viene dado de parte de la *Summa fratris Alexandri*, en donde Buenaventura encuentra una importante mención de las principales tesis boecianas.²

Así como la existencia de la creatura puede explicarse en relación a su dependencia respecto del ser primero, así también al abordar el tema de su unidad Buenaventura afirma que cada ente es *uno* en tanto y en cuanto recibe la influencia del primer Uno: *Omnis unitas est a prima unitate; prima autem et summa unitas Deus est*.³ Esta relación de dependencia o participación debe ser entendida desde un sentido analógico, evitando toda posibilidad de incluir en ella alguna idea de univocidad, ya que la unidad divina es la más perfecta y absoluta, realizada de tal forma que no admite potencialmente ninguna multiplicidad, ni por división de sí misma ni por adición de otros. La unidad contingente, en cambio, se encuentra en potencia de disgregación, porque se trata siempre de naturalezas compuestas, y también en potencia de agregación en la medida en que el ser creado siempre es connumerable en

¹ *III Sent.*, d. V, a. 2, q. 2 fund. 2 (III, 132); *III Sent.*, d. VI, a. 1, q. 1 fund. 3 (III, 148 b) Buenaventura se sirve de este axioma para fundar la unidad personal de Cristo, siguiendo a Boecio en su *De una persona et duabus naturis*, 4, (PL 64, 1346 A). El axioma es formulado por Boecio en *De unitate et uno*, PL 63, 1075 A.

² *Summa fratris Alexandri*, I, 76, 5 (I, 121): “Unitas et pluralitas ex oppositio condividunt ens. Si ergo unitati per se, in quantum huiusmodi, attribuitur permanentia et consistentia ipsius esse: ergo multitudini et pluralitati attribuitur oppositum, videlicet corruptio et desitio ipsius esse. Quod autem unitati attribuitur permanentia et consistentia ipsius esse, patet per Boethium, in libro *De consolatione*: “Omne quod est tandiu manet atque consistit quandiu unum est, sed necesse est interire atque dissolvi, cum unum esse disierit...” (Cf. Boecio, *in loco cit.* III, 19, PL 63, 772).

³ *II Sent.*, d. XXXVII, a. 1, q. 3 fund. 3 (II, 867 a). Cf. Boecio, *De unitate et uno*, PL 64, 1075 D: “Unitas est descendens a prima unitate quae creavit eam. Prima enim et una unitas quae est unitas sibiipsi, creavit aliam unitatem quae est infra eam...”

relación a otros seres creados.⁴ Esta composición no es otra que la fijada por Aristóteles: integración substancial de materia y forma, realidad efectual en cuya producción interviene necesariamente una causa material y otra formal, ser en potencia a la espera del ser en acto. A esto se llama composición hilemórfica, y fue teoría común en el medioevo, tanto en su sentido aristotélico, cuanto en el sentido neoplatónico recibido a través del *Liber de causis* y que en el siglo XI Avicibrón ensaya identificando a la materia con la *substancia*, es decir, con la primera de las categorías aristotélicas, en la medida en que sostiene (*sustinet*) a las otras nueva categorías.⁵ Si esto es así, entonces todo lo que es, está compuesto de materia y forma, con lo cual ingresamos en la polémica propia del hilemorfismo: ¿unicidad o pluralidad de formas substanciales en un mismo ente?

2. Materia, forma y *tertia positio*

La multiplicidad de las entidades existentes que pueblan el universo se encuentra para Buenaventura en última instancia en una relación metafísica fundacional con la unidad, verdad, bondad y belleza trascendentes. Estos conceptos trascendentales no sólo constituyen el marco metafísico de la realidad desde una perspectiva de origen y finalidad onto-teológicas, sino que también se encuentran presentes en ella como despliegue de condiciones trascendentales del ser, insertas por tanto en los entes finitos que constituyen la realidad mundana. Todo ser finito lleva en sí el principio del ser y el principio de la limitación. La composición hilemórfica fue sostenida asimismo por Buenaventura, siguiendo las huellas de su precursor Alejandro de Hales. En este sentido, la perspectiva de abordaje a este tema será en Buenaventura siempre desde un fondo de neoplatonismo, distanciándose del hilemorfismo común o aristotélico que influyó en otros maestros contemporáneos, como por ejemplo en Santo Tomás. Junto con la cuestión de la unicidad del intelecto y la de la eternidad del mundo, la cuestión de la unicidad o pluralidad de formas sustanciales es, como se sabe, uno de los temas centrales en la polémica filosófico-teológica especialmente en el último tercio de la escolástica, y no es para menos, porque la cuestión remite ineludiblemente a temáticas y posiciones metafísicas.

Buenaventura rechaza la postura aristotélica según la cual la materia sola constituye el principio de individuación de los seres, porque entiende que la materia es precisamente aquello que todos los seres contingentes poseen en común. Para resolver el problema, se recurre a la postulación de la anterioridad de la substancialidad con relación a la distinción individual y al número, que de ella derivan. Si bien Buenaventura toma en cuenta, siguiendo a Aristóteles, que la materia es el número, esta afirmación es entendida sólo en el sentido en que si no hubiera materia no habría número, esto es: la materia hace posible la existencia de la multiplicidad, pero ella sola no alcanza para constituirarla, ya que en última instancia la multiplicidad numérica no es más que un elemento subordinado a la individuación misma. Por eso es que para Buenaventura fijar el principio de individuación en la materia y el número sería como anteponer la consecuencia al principio. Y esto porque la existencia misma de una multiplicidad de seres individualmente diversos supone la constitución de una substancia por los principios esenciales que la definen; esta substancia, una vez puesta, aparece distintamente de otras, y precisamente de esa distinción surge el número como

⁴ *I Sent.*, d. XXIV, a. 1, q. 1 ad 3 (I, 422 a): "...Hoc autem unum est perfectissimum et summum et infinitum, et illud non est in potentia ad numerum, et hoc non est alii connumerabile; et hoc modo est in solo Deo. Et sic patet quo dicitur Deus est unus positive, et quomodo differat unitas ejus a creatura."

⁵ *Fons vitae*, II, 6.

una propiedad accidental derivada de esta substancia. La materia es por cierto una condición, pero nunca una causa total.⁶

En cuanto a la opinión que sostiene lo contrario, es decir, aquella que postula a la forma sola como principio de individuación, tampoco es aceptada por Buenaventura. El argumento que propone surge a partir de un ejemplo dado por Aristóteles mismo al referirse al ser de los cuerpos celestes, entendiendo que a toda forma que se encuentra ya en la existencia puede contraponerse otra forma similar a ella, en el sentido en que ambas comparten una misma naturaleza, como es el caso del sol y la luna. Buenaventura se pregunta entonces cómo es posible que digamos de ambos que difieren formalmente, cuando corroboramos que del hecho de que ambos sean numéricamente diversos a partir de la sola discontinuidad que los separa, no puede extraerse sencillamente la presencia de una nueva forma.⁷

Si la individuación no proviene entonces ni de la materia sola ni tampoco de la sola forma, se presenta como lo más aceptable que devenga de la unión de ambos principios constitutivos. Cada principio actúa sobre el contrario en una mutua interrelación que hace de ambos una unidad esencial en el objeto, como la cera y el sello que sobre ella se imprime. El argumento que precisa cuál de estos dos elementos influye específicamente en la determinación de la individualidad, es introducido como una tercera posición (*tertia positio*) que sintetiza y supera a las anteriores, consideradas como parciales.

Cada individuo, explica Buenaventura, es *hoc aliquid*, es decir, es *hoc* en la medida en que es un ser particular que tiene asignada una posición determinada en el tiempo y en el espacio, la cual corresponde a la materia; y es asimismo *aliquid*, vale decir, una esencia definible y capaz de ser captada por el pensamiento como específicamente distinta de otra, precisamente debido a la presencia en ella de una forma. Materia y forma se requieren mutuamente: sin la materia, la forma sola no podría existir; sin la forma, la sola materia carecería del acto que limita su indeterminación y la actualiza. El individuo que surge de esta unión lleva en sí como notas esenciales el máximo de distinción y estabilidad substancial, ya que al identificar la individualidad con la substancia misma se le subordina a ella los accidentes de tiempo y espacio, los cuales -siguiendo un aristotelismo riguroso- se pretendían poner como causa de la individualidad.⁸

⁶ *II Sent.*, d. III, p. 1, a. 2, q. 2 (II, 106): “Individuatio autem est ex principiorum indivisione et appropriatione; ipsa enim rei principia, dum coniungantur, invicem se appropriant et faciunt individuum. Sed ad hoc consequitur esse discretum sive esse distinctum ab alio, et surgis ex hoc numerus, et ita accidentaliter proprietatis consequens ad substantiam.” Cf. *II Sent.*, q. III (II, 110): “Quod obiicitur quod individuatio est a materia, dicendum quod per illas auctoritates non datur intelligi quod materia sit principium individuationis, nisi sicut causa sine qua non, non autem sicut tota causa. Nec tamen ita potest attribui materiae personalis discretio, sicut individuatio, propter hoc quod dicit dignitatem quae principaliter respicit formam.”

⁷ *II Sent.*, d. III, p. 1, a. 2, q. 3 concl. (II, 109 b): “Rursus, quomodo forma sit tota et praecipua causa numeralis distinctionis, valde difficile est capere, cum omnis forma creata, quantum est de sui natura, nata sit habere aliam similem, sicut et ipse Philosophus dicit etiam in sole et luna esse. Vel quomodo dicemus, duos ignes differre formaliter, vel etiam alia, quae plurificantur et numero distinguuntur ex sola divisione continui, ubi nullius est novae formae inductio?” Cf. Aristóteles, *Metaph.*, VII, 55 (VI, c 15); *De caelo et mundo*, I, 92 (c. 9).

⁸ *II Sent.*, d. III, p. 1, a. 2, q. 3 concl. (II, 109 b): “Ideo, est tertia positio satis planior, quod individuatio consurgit ex actuali coniunctione materiae cum forma, ex qua coniunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera quae prius erat una, nec sigilla plurificari possent sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla. Si tamen quaeras, a quo venit principaliter; dicendum, quod individuum est *hoc aliquid*. Quod sit *hoc*, principaliter habet a materia, ratione cuius forma habet positionem in loco et tempore. Quod sit *aliquid*, habet a forma. Individuum enim habet *esse*, habet etiam *existere*. Existere dat materia formae, sed essendi actum dat forma materiae. Individuatio igitur in creaturis consurgit ex duplici principio.”

Sin embargo, como ningún ser finito es acto puro, contiene por consiguiente un principio pasivo representado por la *materia informis* o materia prima. Se trata no de una materia en sentido físico, corporal, sino de un concepto de materia tomada en sentido metafísico y radical. Así, tanto la materia corporal como la materia espiritual tienen en común el ser principio de limitación.⁹ Creada a partir de la nada y por intermedio de una sucesiva producción de formas, la materia primera recibe de Dios una predisposición o tendencia a la perfección, que alcanza en la multiplicidad y distinción de las cosas corporales a través de la forma, que constituye el principio creativo del ser, el principio del acto y de la perfección. Es un efecto de Dios, pero no puede provenir de Dios mismo porque la materia es pura posibilidad, carente de toda actualidad, mientras que el ser de Dios es todo lo contrario: actualidad pura sin mezcla alguna de posibilidad. Buenaventura encuentra en esto una primera justificación para sostener que la materia no es asimilable a Dios, oponiéndose así al principio según el cual todo efecto es de algún modo asimilable a su causa.¹⁰

Esta materia consiste originariamente en una substancia corpórea que no posee forma distintiva pero que, sin embargo, tiene una forma imperfecta que le otorga tanto una masa como una extensión a través de diversas distinciones de partes. Esta diversidad de partes de la *materia informis* es lo que constituye su disposición hacia y su inclinación por una forma determinada. En la medida en que esta carencia de forma distintiva le impide poseer en sí misma la completitud de su ser, la materia permanece indeterminada en su apetito hacia la diversidad formal de las cosas corpóreas, hasta que Dios la lleva a la existencia. Carente de la perfecta actualidad de la forma en cuanto forma, la materia primera posee sin embargo, para Buenaventura, una esencia perfecta en tanto substancia corpórea.¹¹

Como puede observarse, en su concepción de la materia confluyen en Buenaventura la noción aristotélica de la materia prima y la noción agustiniana de la materia como poseedora de una forma imperfecta. Esta asociación implícita, ya que Buenaventura no da muestras de haberla tomado de ambos autores, es doble: en primer lugar, se asocia la posibilidad (agustiniana) que tiene la materia de apetecer a la forma, con la potencia (aristotélica) de la materia hacia la forma; en segundo lugar, se asocia la distinción (agustiniana) de la materia a través de la forma, con la actualización (aristotélica) que la materia alcanza gracias a la forma. Precisamente el hecho de que la materia sea para Buenaventura un fundamento del ser (*esse*) pero sólo por intermedio de la forma en tanto principio externo a ella misma, le permite sumar

⁹ *II Sent.*, d. III, p. 1, a. 1, q. 2, ad 3 (II, 98 a): “Nam materia in se considerata nec est spiritualis, nec corporalis; et ideo capacitas consequens essentiam materiae indifferenter se habet ad formam sive spirituales, sive corporales.”

¹⁰ *II sent.*, d. I, p. 1, a. 1, q. 1: “Ad oppositum sunt rationes primo a parte *efficientis*. Prima haec est: omnis effectus aliquo modo assimilatur causae; sed principium primum est actus purus, nihil habens de possibili, materia autem rerum est possibile purum per sua essentiam, nihil habens de actu: ergo cum materia in nullo assimilatur operi, non est ab ipso.”

¹¹ *II Sent.*, d. XII, p. 2, a. 3, Resp.: “Dicendum quod cum materia illa esset moles, habens extensionem, et caelum empyreum haberet ambiens, quod ipsa in loco erat, et cum esset substantia corpulenta, locum replebat. Rursus, cum in partibus distinctionem quamdam haberet secundum subtilitatem et grossitiam, sed semiplenam, positiones secundum rursus et deorsum quodam modo sed imperfecte habebat.” Cf. asimismo J. F. Quinn, *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, Toronto, 1973, p. 104, quien subraya el uso inusual en Buenaventura del término *corporeitas* como designando la entidad de la materia corpórea dada a través de su forma imperfecta; este término tendría a su vez la contrapartida en el de *spiritualitas*, el cual designa la entidad que una substancia incorpórea recibe a través de su forma espiritual.

otra justificación para probar la inexistencia de materia en Dios, ya que Dios no recibe el ser de ningún principio exterior a sí mismo.¹²

Pero en su concepción dinámica de la forma, Buenaventura sigue en cambio más de cerca la línea ontológica del hilemorfismo neoplatónico y se aleja de la interpretación aristotélico-tomista, según hemos visto. Coincide sin embargo con Aristóteles en que la forma constituye el principio que otorga la perfección substancial a un ente, pero no está de acuerdo en que aquella determine de tal modo la substancia que ésta ya quede definitivamente configurada y no pueda acumular otra perfección esencial, a no ser que deje de lado su forma primera para entonces sí poder recibir otra nueva. En todo caso, las nuevas perfecciones que reciba la substancia habrán de ser simplemente accidentales.

La concepción de la forma substancial bonaaventuriana introduce en este sentido la llamada cuestión de la pluralidad de formas substanciales, en cuanto que para Buenaventura la substancia tiene una disposición para recibir varias perfecciones provenientes de diversas formas substanciales, las que son superiores y por tanto suplantando a las inferiores. Cada forma confiere a la substancia una perfección concreta y específica. Con esto se deja de lado la interpretación más estática que confiere a la substancia un carácter fijo de recepción de una única forma perfecta de su ser.¹³

En este sentido, la noción bonaaventuriana de forma posee una doble finalidad: en primer término, otorga una primera determinación a la materia, i.e., el constituirse como corporeidad en general; en segundo término, la forma dispone a la materia para recibir ulteriores actualizaciones, es decir, nuevas perfecciones esenciales provenientes de nuevas formas substanciales. Cada forma inferior se halla ordenada en su apetito natural hacia la recepción de otras formas superiores.¹⁴ La tendencia que la materia posee hacia la forma es así una tendencia hacia su perfección substancial. En cuanto la forma pertenece al mismo género que la materia, ambas vienen a constituir juntas la unidad de una entidad creada, en donde replandece a modo de impronta ontológica el trascendental “uno”. La tendencia apetitiva hacia la forma posibilita a la materia el inclinarse hacia una conjunción con la forma a través de disposiciones

¹² *I Sent.*, d. I, p. 1, a. 1, q. 1, concl.: “Dicendum, quod haec veritas est: mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua extrinseca principia, quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta. Haec autem veritas, etsi nunc cuilibet fidei sit aperta et lucida, latuit tamen prudentiam philosophicam, quae in huius quaestionis inquisitione longo tempore ambulavit per devia. Fuerunt enim quidam antiqui philosophi, qui dixerunt, mundum factum esse a Deo et de sui *essentia*, quia non videbant, quomodo aliquid posset fieri ex nihilo; et solus Deus fuit in principio, et ideo dixerunt, quod fecit omnia de se ipso. Sed haec positio non solum fidelibus, sed etiam sequentibus philosophis apparuit improbabilis, quod Dei *essentia* omnino invariabilis et nobilissima fieret corporalium et variabilium materia, quae de se est imperfecta, nisi perficiatur per formam.” Sobre la cuestión del origen del mundo en una perspectiva histórica véase asimismo el análisis que Gilson realiza sobre esta *distinctio* bonaaventuriana en E. Gilson, *La Philosophie de Saint Bonaventure*, París, Vrin, 1943, pp. 151-164.

¹³ *II Sent.*, d. XVII, a. 1, q. 2 ad 6: “...quod compositum ex materia et forma est ens completum, et ita non venit ad constitutionem tertii; dicendum, quod hoc non est verum generaliter, sed tunc, quando materia terminat omnem appetitum formae, et forma omnem appetitum materiae; tunc non est appetitus ad aliquid extra, et ita nec possibilitas ad compositionem, quae praeexigit in componentibus appetitum et inclinationem. Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam; sicut corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam.”

¹⁴ *II Sent.*, d. XVII, a. 2, q. 3, concl.: “Est et alia aequalitas *a iustitia*, et haec aequalitas attenditur in *commensuratione miscibilium* secundum proportionem debitam et secundum exigentiam formae introducendae. Et haec aequalitas reperitur in his quae miscentur naturaliter, et inter omnia potissime in homine, quia nobilior debet esse in eius corpore proportio et harmonia miscibilium, secundum quod disponitur ad nobiliorem formam. Haec autem aequalitas non est aequalitas *punctalis*, sed latitudinem habet et gradus, et hoc secundum diversus status.”

mediadoras llamadas *rationes seminales*, disposiciones que permanecen en la conjunción misma debido justamente a su carácter perfectivo.¹⁵

3. La mediación de las *rationes seminales*

Las formas substanciales son producidas a partir de la potencialidad (*appetitus*) de la materia por intermedio de las *rationes seminales*. El concepto bonaventuriano de materia prima no significa por tanto una absoluta indeterminación. En sí mismas, las razones seminales son formas en potencia, pero a la vez potencias activas de la materia misma y, como tales, se encuentran a la vez en potencia y en acto. Co-creadas en la materia por Dios, constituyen las esencias primarias de las formas substanciales.¹⁶ Aunque no son la forma universal genérica "*proprie dicta*", como cuando Aristóteles dice que el género animal precede a la especie hombre, pueden ser identificadas con ella "*in sensu autem largiore*", dice Buenaventura, siempre y cuando no se las considere como formas que puedan ser extraídas intelectualmente de las substancias singulares.¹⁷

Por eso es importante también la diferenciación entre las razones seminales y las razones causales propiamente dichas: toda causa es dirigida en su operación por una razón causal; la causa es definida entonces como un principio de producción; este principio es o bien intrínseco o bien extrínseco, según el agente sea increado o creado. Buenaventura identifica a la razón increada con el ejemplar o forma ideal en Dios, mientras que la razón causal creada constituye la forma natural de la creatura. Y como el principio productivo intrínseco de toda creatura es su semen, la razón seminal será por tanto la pauta o norma directriz que orienta a la creatura en sus operaciones naturales. La forma natural de la creatura es el principio *a quo* de su operación, *la razón seminal* -que puede asimismo ser llamada *razón natural*-, y la regla directiva *ab aliquo* del devenir particular de cada ente. Por tanto no hay diferencia real entre una y otra, a no ser en cuanto a que la razón seminal no es un universal, es decir, una forma universal en potencia activa para una variedad de formas particulares. Se trata entonces de dos maneras de comprender a la misma potencia activa que representa el origen natural de la producción de un efecto cualquiera.

¹⁵ *I Sent.*, d. I, p. 3, a. 2, ad. 1: "... dicendum, quod appetitus materiae ordinatur ad formam tamquam ad perfectionem substantialem, ex qua et materia fit *unum*; et ideo necesse est formam esse eiusdem generis cum materia, nec est omnino supra materiam. Cf. asimismo el texto de *Coll. in Hexaem.*, II, 2: "Observatio iustitiae disponit ad eam habendam, sicut appetitus materia inclinatur ad formam et facit eam habilem, ut coniungatur formae mediantibus dispositionibus; non quod illae dispositione perimentur, immo magis complentur sive in corpore humano, sive in aliis. Observatio igitur iustitiae introducit sapientiam."

¹⁶ *II Sent.*, d. XIII, a. 1, q. 3, ad. 4 (II, 439 a): "Item, forma particularis dicit ens in actu completo, quia nulla potest ulterius fieri additio, materia vero dicit ens omnino in potentia; sed inter ens omnino in actu et omnino in potentia cadit medium ens, quod est partim in actu et partim in potentia; huiusmodi autem est forma universalis, quae respectu materiae est ens in actu, respectu ulterioris formae est ens in potentia: ergo si non pervenitur ab extremo in extremum nisi per medium, materia non perducitur ad actum completum, nisi mediantibus formis universalibus. Sed rationes seminales sunt illae, mediantibus quibus pervenitur ad actum completum: ergo etc."; *II Sent.*, d. VII, p. 2, a. 2, q. 1, ad 6: "Item, cum forma est in potentia materiae, aut est in potentia *in qua*, aut *a qua*, aut *ex qua*. Non *ex qua*; hoc probatum est [in arg. praec.], cum forma non habeat materiale principium, ex quo constet, immo sit "in simplici essentia consistens": ergo *in qua*, vel *a qua*. Non *a qua*, quia materiae non est agere: ergo solum est in potentia ut *in qua*. Sed forma, quae solum est in potentia ut *in qua*, totaliter est ab extrinseco; et nulla talis forma est naturalis vel a natura: ergo nullum agens creatum potest naturalem formam producere." (la definición de forma pertenece a Gilberto Porretano, *De Sex Princip.*, c. 1; para la diferencia materia-acción cf. Arist., *De generat. et corrupt.*, II, text. 53, c. 9).

¹⁷ Cf. *II Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 3, concl.

En esta producción pueden señalarse, de acuerdo con Buenaventura, tres operaciones diferentes: a) la producción inmediata de un efecto natural, la cual es regida por las razones causales en Dios y sin la intervención de disposición alguna. Esta producción fluye desde la voluntad de Dios y de su ejemplar o forma ideal; b) la producción llevada a cabo por el ser creado y mediada a partir de una potencia próxima y suficiente (esta segunda operación es regida por una razón seminal en el sentido propio del término, por ejemplo, cuando un hombre procrea otro hombre); y c) la producción del ser creado que es mediada no por una potencia próxima sino por una lejana e insuficiente. En este sentido se dice que ha operado una razón seminal en sentido restringido, por ejemplo, cuando el alimento se convierte en carne mediante el proceso digestivo.¹⁸

Aunque puede ser concebida en abstracto, en concreto y considerándola metafísicamente, Buenaventura entiende a la razón seminal como una forma particular, que junto con la materia constituye finalmente el principio de individuación de los seres creados.¹⁹ En la materia están presentes, por tanto, las esencias de todas las formas que ingresan en la existencia.

Una última distinción nos permite sintetizar los fundamentos del hilemorfismo universal bonaventuriano. Según Aristóteles, todas las formas corpóreas están contenidas en la potencialidad de la materia y son actualizadas a través de la acción mediadora de un agente particular. Pero hay dos interpretaciones de esta posición.²⁰ De acuerdo con la primera, las formas corporales están en la materia como en una potencia receptiva, activa asimismo en cierto modo, con lo cual colaboran con el agente en la producción de dichas formas. De este modo, el hecho de que, por una parte, la materia pueda recibir a la vez las formas y cooperar con el agente, y de otra, el que haya en el agente, como un principio original y eficiente, una forma a ser producida, trae aparejada la consecuencia de que la inducción de una forma en la materia resulta de la multiplicación de la propia forma del agente en ella, debido a la capacidad natural que posee toda forma de multiplicarse a sí misma. El reflejo de un mismo objeto produciendo varias imágenes en un espejo, o la acción de una misma vela dando su fuego a otras velas, son ejemplos que ilustran este punto de vista según el cual la forma no es producida por ningún principio material sino por un principio original. Según esta interpretación, de estas formas no puede decirse que sean creadas, pero tampoco puede afirmarse que provengan de la nada; se trata de formas que son

¹⁸ *II Sent.*, d. XVIII, a 1, q. 2, Resp.: “Differunt autem *causa* et *ratio causalis*, quia *causa* dicit principium productivum, *ratio* vero *causalis* dicit regulam dirigentem illud principium in sua operatione. Similiter per hunc modum differt *semen* et *ratio seminalis*. Regula autem agentis *in creati* est forma exemplaris sive idealis, regla vero agentis *creati* est forma naturalis: et ita *rationes causales* sunt formae ideales sive exemplares, *rationes* vero *seminales* sunt formae naturales [...] Sed attendendum est, quod illa potentia naturae ad effectus istos aut est *propinqua* et sufficiens, sicut est in semine deciso a lumbis ad generationem humani corporis; et sic dicitur *proprie* habere in se *rationem seminalem*; aut est *remota* et insufficientis, sicut est in pane vel in alimento, ut ex eo fiat homo; et sic *minus proprie* dicitur esse ibi *ratio seminalis*.”

¹⁹ *II Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 3, Resp.: “Ad praedictorum intelligentia est notandum, quod cum satis constet, rationem seminalem esse *potentiam activam*, inditam materiae; et illam potentiam activam constet esse *essentiam formae*, cum ex ea fiat forma mediante operatione naturae, quae non producit aliquid ex nihilo: satis rationabiliter ponitur, quod ratio seminalis est *essentia* formae producendae, differens ab illa secundum *esse* completum et incompletum, sive secundum *esse* in potentia et in actu. Utrum autem illa forma, sive potentia activa, quam dicimus rationem seminalem, sit forma *universalis*, hoc non est ita planum. Diversi enim sunt modi dicendi secundum diversas positiones, quas habent diversi de *forma universali*.”

²⁰ Cf. J. F. Quinn, *The historical constitution of St. Bonaventure's philosophy*, p. 108.

producidas en cierto sentido ya sea tanto en razón del agente cuanto también en razón de la materia.

De acuerdo con la segunda interpretación, las formas corpóreas están en la materia en cuanto principios por los cuales, en los cuales y a partir de los cuales ellas son producidas. La esencia de la materia, sin embargo, no constituye el principio a partir del cual una cosa es producida; se trata, en cambio, de la existencia de algo co-creado al interior de la materia, a partir de lo cual el agente, actuando desde ese principio, actualiza una forma dada. Para Buenaventura, esta forma no proviene del agente, como si fuera una parte suya; al contrario, proviene de un principio inmerso en la materia, principio que puede convertirse en forma y que deviene una forma, así como una rosa deviene rosa a partir del bulbo de rosa. En esta interpretación se sostiene, por tanto, que en la materia existen las esencias de todas las formas a ser producidas naturalmente. Cuando una forma es producida, ninguna quiddidad o esencia nueva es generada en la materia. De acuerdo a la clase de forma que tiene la materia es que hablamos de materia corpórea o de materia espiritual. El alma humana, por ejemplo, al ser imagen de Dios es espiritual, es la forma substancial del cuerpo, pero no la única. Se trata de la forma substancial superior agregada a las otras formas inferiores que van otorgando las diversas perfecciones substanciales.

La actualización de una forma nueva involucra entonces una nueva disposición según la cual lo que estaba en potencia se actualiza, en función de que potencia y acto representan, en su diferencia, no diversidad de esencias, sino diversidad de disposiciones presentes en un mismo ente. Una causa segunda no puede producir como efecto una forma similar a la suya, pero sí puede actualizar la que ya estaba en potencia, es decir, las formas incompletas presentes en la materia. Con esto tenemos, de una parte, la aceptación del hilemorfismo aristotélico, pero de otra, la condición de comprenderlo únicamente bajo la perspectiva de la pluralidad de formas substanciales en un mismo ente.