

BUENAVENTURA: TRASCENDENTALES DEL SER Y CAUSALIDAD DIVINA COMO FUNDAMENTO ONTOLÓGICO

GERALD CRESTA *

1. La idea de Ser como constitutivo metafísico de la esencia divina

El modo de concebir la esencia divina se desarrolla en Buenaventura bajo la perspectiva de la idea misma de Ser. Desde la antigüedad clásica, existieron siempre dos posibilidades: o bien bajo la influencia de la idea de Ser, o bien bajo la influencia de la idea de Bien. Lo que se presenta aquí como problema intermedio es el correspondiente a la diferencia entre el llamado constitutivo metafísico de la esencia y el constitutivo metafísico de la naturaleza divina. Si bien los autores modernos no se detienen en esta diferenciación, las diferencias formales entre naturaleza y esencia son tenidas en cuenta desde antiguo por la metafísica. Se trata, en definitiva, de resolver conceptualmente aquello que le conviene a Dios bajo la razón formal de esencia y lo que le conviene en razón de naturaleza. Nos ocuparemos en primer término del constitutivo metafísico de la esencia divina.

Este constitutivo se ha definido generalmente como aquello que constituye primariamente el ser de Dios, es decir, aquello que lo diferencia de todo lo que no es Dios; la raíz primera de donde surgen las restantes perfecciones divinas. De acuerdo con esta definición, deben tenerse en cuenta tres caracteres constitutivos de la esencia divina: 1) el ser como su elemento más intrínseco y específico; 2) el hecho de manifestarse como la raíz principal por la que se distingue Dios de la creatura; 3) ser concebido —este constitutivo metafísico— como la razón metafísica o fuente primordial de los demás atributos. La mayoría de los autores han coincidido en ver al constitutivo metafísico de la esencia divina en el ser puro y subsistente ¹. También Santo Tomás, por lo que puede observarse en la estructura metafísica de su sistema, parece haber sostenido la misma opinión ². R. Garrigou-Lagrange señala el artículo de la *Summa* donde esta cuestión es tratada, como término de la metafísica ascendente, hito de convergencia de las cinco vías, y, a su vez

* Raimundus-Lullus-Institut. Freiburg i. Br.

¹ Cfr. L. Billot, *De Deo uno et trino*, Roma, 1926, p. 93; R. Garrigou-Lagrange, *Dieu, son existence et sa nature*, Paris, 1936, p. 356; F. Maquart, *Elementa Philosophiae*, Paris, 1988, p. 360 ss.; P. Feliciano de Ventosa, "La metafísica del Bien en la teología de San Buenaventura", en *Naturaleza y Gracia*, I (1954), pp. 24 ss.

² *Summ. Theol.*, I, q. 3, a. 4; q. 7, a. 1, ad 3; q. 13, a. 11; q. 44, a. 1; *In Sent.*, d. 8, q. 1, a. 1.

el punto de partida de la metafísica descendente, es decir, de la deducción de los atributos divinos y de las relaciones de Dios con el mundo³.

En cuanto a Buenaventura, no hay mayores diferencias con la doctrina de Tomás en este punto. Que Dios existe es para el doctor franciscano el primer objeto de especulación, así como el primer nombre de Dios es el de *ser*. Tanto para Tomás como para Buenaventura, el ser es algo substancialísimo que llega a identificarse con la esencia misma de Dios. Tanto es el ser algo substancial a la divinidad, que si algo hay en ella que pueda ser irreductible a ser considerada como meramente atributiva —en cuanto perfección— es precisamente el ser. Con esto arribamos al primer requisito que hemos mencionado para que una razón metafísica pueda ser considerada como constitutivo de la esencia divina: que no signifique algo meramente atributivo⁴.

En cuanto al segundo requisito referente a la máxima comprensión, también se cumple en la concepción bonaventuriana del ser divino. El concepto de ser preside toda la realidad divina, no sólo en sí misma, esto es, trinitariamente, sino además en sus relaciones con las creaturas. Después de haber concebido a Dios en la plenitud del ser, el intelecto ve a este ser comunicarse de un modo necesario en la vida intratrinitaria. Y luego, este mismo ser se comunica igualmente en las creaturas, pero en donación libérrima, bajo la estructura del vestigio, la imagen y la semejanza divinas en el mundo. Es por tanto patente el propósito de Buenaventura al fijar el origen fontal de toda la vida divina en el concepto de ser en su sentido más pleno. Toda la realidad de la creación parte de este primer concepto originario, ya que el ser sólo puede darse de dos formas: o *ser*, que es de sí y conforme a sí y para sí, o *ser*, que es de otro y conforme a otro y para otro. Aquí se entronca la realidad divina en cuanto originante, ejemplificante y terminante, por un lado, y por otro la realidad de la creatura en cuanto ser contingente y en constante relación de dependencia ontológica respecto del ser en sí. Éste es el orden metafísico-teológico con que el intelecto pretende alcanzar algo del misterio de Dios⁵.

El ser de las cosas nos es patente de manera singularmente clara, y si damos con Buenaventura un paso más adelante vemos que esa verdad de la

³ Cfr. P. Feliciano de Ventosa, *op. cit.*, p. 24.

⁴ *In Hexaem.*, X, 10 (V, 378 b): "Primum nomen Dei est esse quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo dicitur reducit ad esse; hoc est proprie nomen Dei". *In Sent.*, d. 2, dub. 4 (I, 60 a): "Illud nomen 'quid est' et 'Ego sum qui sum' est nomen essentiae proprie: hoc enim est quaedam circumlocutio, significans entitatem in omnimoda perfectione et absolute, et hoc est nomen proprium divinae substantiae". *In Hexaem.*, II, 25 (V, 340 b): "Et ideo esse dicitur nomen Dei, quia esse in Deo est id quod est Deus".

⁵ *In Hexaem.*, I, 12: (V, 331 a): "Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud. Necessè etiam est, ut esse, quod est ex se, sit secundum et propter se. *Esse ex se* in ratione originantis; *esse secundum se* in ratione exemplantis, et *esse propter se* in ratione finientis et terminantis... Pater in ratione originantis principii; Filius in ratione exemplantis medii; Spiritus Sanctus in ratione terminantis complementi".

creatura no puede encontrarse en ella misma en cuanto ser sensible sino a la manera de un reflejo de la verdad que ella es en Dios. El ejemplarismo bonaventuriano desarrolla en forma exhaustiva, como veremos más adelante, esta doble verdad de la creatura: por un lado, su ser contingente; por otro lado, su ser en la idea eterna que Dios posee de todas las cosas, expresándolas desde la eternidad en el Logos increado. Buenaventura desarrolla precisamente esta idea del ser de la creatura como una proclamación sensible (mundana) del ser de Dios (trascendente) y de sus atributos o apropiaciones divinas: unidad, verdad, bondad y belleza trascendentales.

Al tratar en el desarrollo de este artículo de las *Quaestiones* la evidencia del ser de Dios, se nos muestra asimismo que si hay una jerarquía en la presentación de los trascendentales, Buenaventura toma aquí la posición tradicional y ubica al ser como primer trascendental a partir del cual habrán de considerarse los restantes. El *ser* de Dios aparecerá entonces como primer principio en la forma de una causa eficiente originaria y *única*, la *verdad* conformará el principio ontológico de los entes en la forma de una causa ejemplar –también aquí se inscribiría junto a la verdad el trascendental *pulchrum*, la belleza–, y finalmente el *bien* será la meta y sentido último de la realidad creada en cuanto representa su causa final. El tema a desarrollar se presenta entonces bajo la forma de una triple causalidad trascendente.

En su comentario al Evangelio de San Juan, Pedro Lombardo afirmaba que el versículo “*quod factum est, in ipso vita erat*” (Jn.1,4) debe ser interpretado como referido al conocimiento divino. En este sentido, el conjunto visible de las creaturas que conforman el universo estaban ya presentes en el conocimiento de Dios con anterioridad a su existencia real fuera de Dios⁶. Esta afirmación es presentada bajo la condición de no ver en ella la posibilidad de una identidad esencial de la creatura respecto de Dios, ya que sostener que las creaturas se hallan al interior del conocimiento divino no es igual a sostener que se hallan en su esencia⁷.

Por su parte, Alejandro de Hales considera que las creaturas se hallan en Dios de dos formas: *praesentialiter*, en el conocimiento divino, pero también *potentialiter*, en cuanto a sus causas⁸. Y esta perspectiva causal, se despliega a su vez en tres modos diversos entre sí: las creaturas se encuentran en Dios en cuanto a sus causas *secundum rationem vel ideam*; están ya presentes en el Creador como en su causa eficiente, y asimismo como en su causa final⁹.

⁶ Pedro Lombardo, *Sent.*, I, d. 35, c. 9: “Ecce hic habes, quod haec visibilia, antequam fierent, in Dei scientia erant. Ex hoc igitur sensu omnia dicuntur esse in Deo, et omne quod factum est dicitur esse vita in ipso: non ideo, quod creatura sit Creator, vel quod ista temporalia essentialiter sint in Deo, sed quia in ejus scientia semper sunt, quae vita est”.

⁷ *Ibidem.*: d. 36, c. 1: “...nec tamen omnia, quae sunt in ejus praesentia vel cognitione, in ejus essentia esse dici debent. Si enim hoc diceretur, intelligerentur esse ejusdem cum Deo essentiae. In Deo enim dicitur esse per essentiam, quod est divina essentia, quod est Deus. Habet ergo Deus apud se in praesentia sua quae non habet in sui natura”. Cfr. Zachary Hayes, *The General Doctrine of Creation in the Thirteenth Century*, Paderborn, 1964, pp. 20-33.

⁸ *Summa*, I, Inq. 1, Tr. 2, q. 3, 48.

⁹ *Quaest. Disp.* II, q. 46.

Esta interpretación es retomada por Buenaventura cuando afirma que el texto juánico no puede querer significar que las cosas están en Dios *ratione essentiae vel personae*, sino sólo en cuanto causas (*ut in causa*)¹⁰. El ser, como constitutivo metafísico de la esencia divina, es la fuente ontológica a partir de la cual se articulan las causas de la producción creatural *ad extra*. Hay por tanto tres modos en los que un ser –un ente– puede llegar a ser otro: en razón de una existencia actual, en razón de una semejanza, y en razón de causalidad. En el primer sentido encontramos claramente el modo en que se desarrolla el ser de los entes que pueblan el universo; en el segundo sentido las creaturas están en Dios como en su causa primera. Esta relación Creador-creatura es triple: cada ente creado se halla en Dios como en su causa ejemplar *ratione notitiae*, como en su causa eficiente *ratione potentiae*, y como en su causa final *ratione voluntatis*¹¹.

1. 1. *El primer principio divino como causa eficiente*

Buenaventura sostiene que la producción de un efecto cualquiera es triple: o bien de sí mismo (*de se ipso*), es decir, de aquello que es causa del efecto; o bien a través de algo creado (*de aliquo creato*); o bien de la nada (*de nihilo*). Si Dios creara a partir de sí mismo sólo podría producir un ser sumamente simplísimo, un ser de su misma naturaleza –como es el caso de la pluralidad personal intratinitaria–; si, en cambio, la producción se realiza a través de otro o de la nada, ésta sólo puede consistir en producción de géneros y no en algo de suma simplicidad¹².

Este argumento se encuentra apenas iniciado el *Comentario a las Sentencias*, en el marco de una cuestión que intenta justificar la pluralidad personal en Dios por intermedio de una negación de la pluralidad de dioses; pero a su vez puede ser aprovechado para indicarnos cómo Buenaventura apela metodológicamente a la contingencia de las creaturas como uno de los argumentos que le sirven para exponer la especificidad propia de los atributos divinos, por un lado, y la necesaria dependencia ontológica de las creaturas respecto de la causa eficiente divina, por otro. La producción en géneros implica, en este caso, una limitación que corresponde al ser creado respecto de Dios como ser necesario, ya que la limitación no puede ser adjudicada, por principio, a la simplicidad suma del primer Principio.

¹⁰ *I Sent.*, d. 36, a. 1, q. 2 (I, 622 b): "Cum ergo quaeritur, utrum res sint in Deo ratione essentiae, vel personae; dicendum, quod proprie loquendo nec sic nec sic, sed sunt in Deo ut in causa, et sic ratione appropriatorum, quae sunt essentialia considerata in personis".

¹¹ *Ibid.*, d. 36, a. 2, q. 1, concl. (I, 623 b): "... quod ad rationem dicendi vitam concurrat necessario, quod res sint in Deo quantum ad potentiam, notitiam et voluntatem producendi".

¹² *I Sent.*, d. 2, a. unic., q. 1, concl. ad 4 (I, 52 b): "... quod producere aliquem est tripliciter: vel de se ipso, vel de aliquo creato, vel de nihilo. De se ipso potest Deus producere summum simpliciter, sed ille non erit alius in natura propter naturae simplicitatem. De alio vel de nihilo non potest producere summum simpliciter, sed in genere, non propter defectum potentiae agentis, sed propter defectum creaturae, quam necesse est esse limitatam; et ita non potest producere alium Deum".

Si bien Buenaventura se opuso siempre, desde el tiempo en que cursaba las artes liberales en París, a la doctrina aristotélica de la eternidad del mundo, cuando escribe el *Comentario a las Sentencias* no estaba plenamente seguro de la forma en que el Estagirita plantea el problema¹³. Tampoco lo estaba más adelante, cuando hacia 1270 denuncia como insostenible la doctrina que afirma ser auténticamente aristotélica; la duda esta vez radica en si Aristóteles ha negado radicalmente que el mundo haya comenzado en el tiempo, o si solamente ha negado que el mundo haya podido comenzar en el tiempo a causa de un movimiento natural. La total impugnación vendrá en el tiempo de la redacción de las *Collationes in Hexaemeron*, tres años más tarde¹⁴.

Para Buenaventura, la tesis debe presentarse de esta forma: el mundo ha sido producido en su ser no sólo considerado en su conjunto, sino también en sus principios intrínsecos (materia y forma), los cuales han sido producidos de la nada y no a partir de otros elementos preexistentes¹⁵. Según el *Liber de Causis*, cuando una causa productora es primera y de perfección absoluta en el orden del ser, su acción no puede sino alcanzar hasta las más hondas profundidades del interior de su efecto. Si esta causa es el ser absolutamente primero y perfecto en su unidad esencial, la eficacia de su acción se extenderá a la sustancia total de cada uno de sus efectos. La producción de Dios es pues una producción integral, dando al ser sus principios constitutivos de materia y forma conjuntamente con su ser compuesto¹⁶.

¹³ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 17): "Utrum autem posuerit materiam et formam factam de nihilo, hoc nescio; credo tamen quod non pervenit ad hoc..."; *ibidem*, d. 1, dub. 2 (II, 37): "Ex secunda expositione eliditur error Aristotelicorum, qui dixerunt, mundum conditum ab aeterno. Si enim *in principio* temporis factus est ex nihilo, non ergo fuit sine principio; et hic error ortum habuit ex hoc, quod non potuerunt videre, qualiter mundus inceperit, et quare tunc et non ante".

¹⁴ *In Hexaem.*, VI, 4 (V, 361 a): "Ex quibus triplex caecitas vel caligo, scilicet de aeternitate mundi, ut videtur dicere Aristoteles [...]. Nunquam invenies, quod ipse dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis".

¹⁵ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 conc. (II, 16): "Mundus in esse productus est, et non solum secundum se totum, sed etiam secundum sua intrinseca principia, quae non ex aliis, sed de nihilo sunt producta".

¹⁶ *Ibidem*, d. 1, p. 1, q. 1. 1: (II, 14): "Quanto producens est prius et perfectius, tanto plus influit in rem: ergo primum et perfectissimum influit totum et in totum; et si hoc, ergo totum producit". *Liber de Causis*, prop. 1: "Omnis causa primaria plus est influens supra causatum suum, quam causa universalis secunda". Cfr. asimismo la prop. 16 y 17: "Iam ergo manifestum est et planum, quod causa longinqua est prima, et prima est plus comprehendens et vehementius causa rei quam causa propinqua". Nótese la continua influencia del *Liber de Causis* en el tema de la causalidad divina, como por ejemplo en estos dos argumentos que forman parte de la fundamentación en *I Sent.*, d. XXXVII, p. 1, a. 1, q. 1 (I, 638): "Philosophus in prima philosophia: 'Quanto aliquid simplicius, tanto a pluribus indiget et in pluribus invenitur'; sed Deus est simplicissimus in fine simplicitatis: ergo invenitur in omnibus. Sed non reperitur nisi ubi est: ergo invenitur in omnibus. Item, quanto causa prior, tanto universalior, ergo causa prima est universalissima, sed quanto aliquid universalius, tanto influit in plura: ergo cum prima causa sit universalissima, influit in omnia. Sed omne quod influit in aliquid, est illi praesens secundum virtutem - nusquam enim et nusquam operatur agens nisi per praesentiam virtutis - sed Deus prop-

Por otra parte, un agente es tanto más noble y perfecto, cuanto menos elementos externos a sí mismo necesita para obrar. El agente perfectísimo en este género debe ser capaz de actuar por sí mismo de manera integral. Dios es aquel principio unitario que puede producir las cosas por sí mismo sin recurrir al auxilio de principios preexistentes. Esta perfección absoluta de Dios, unida a su simplicidad suma, hacen imposible que el primer principio pueda obrar según alguna de sus partes, y de allí que, en la medida en que todo efecto debe ser proporcionado a la causa de la cual proviene, obrando Dios según todo su ser, el término final de esta operación no puede ser sino la producción integral del ser, al cual no precede sino Dios y la nada. La producción de las cosas tiene por punto de partida la nada porque la esencia de Dios es infinitamente simple, y resulta por tanto imposible extraer a partir de ella las cosas a modo de participación de la misma¹⁷.

La doctrina neoplatónica retomada por los filósofos árabes, según la cual la perfecta simplicidad de una causa le impide producir más de un único efecto, queda anulada en Buenaventura desde el punto de vista contrario, tomando como apoyo la proposición número diez del *Liber de Causis*: la simplicidad es, justamente, inseparable de la actualidad, y la actualidad es el fundamento mismo de la fuerza activa de un ser. A mayor simplicidad del agente, mayor es su ser en acto; del mismo modo, cuanto mayor actualidad posee, mayor es su fuerza productora. La absoluta unicidad y simplicidad de Dios representa, por tanto, no sólo la innecesaria postulación de intermediarios entre el primer principio y los seres naturales, sino principalmente el fundamento metafísico de la multiplicidad de estos últimos¹⁸. Y más aun, si la perfección del primer principio unitario comporta la razón suficiente del

ter suam simplicitatem est idem quod sua virtus: cur ergo *virtus* Dei sit in omnibus, et *substantia* est in omnibus".

¹⁷ *II Sent.*, d. 1, p. 1, art. 1, q. 1 (II, 14-15): "... agens secundum formam potest producere formam: ergo pari ratione agens secundum se totum potest producere totum; sed Deus se toto agit, cum sit omnino simplex: ergo producit totum. Item, hoc ipsum ostenditur a parte *rei conditae* sic: quod non est ab alio, est a se ipso; nihil autem tale quod a se ipso est, indiget alio, ut sit; sed omne intrinsecum principium rei indiget alio, ut sit, nam forma indiget materia, et e converso". Obsérvese aquí la recurrencia a la doctrina aristotélica de la materia y la forma, presente asimismo en toda la argumentación de esta *quaestio*. Cfr. Aristóteles, *I Phys.* text. 84, seq. (c. 9); *I De gener. et corrupt.*, text. 55 (c. 7) y *II*, text. 53 (c. 9).

¹⁸ *I Sent.*, d. 17, p. 2, a. unic., q. 2, ad. 3: "Ad illud quod obiicitur, quod quanto aliquid est magis compositum, tanto est impotentius, dicendum, quod illud, generaliter intellectum, est falsum. Propter hoc distinguendum, quod sunt partes materiales, et sunt partes formales, quae dant actum et virtutem toti. Simplex igitur magis potest dici per privationem partium materialium; et tunc habet propositio veritatem, quia tales partes potius dant pati quam agere; unde quanto aliquid magis elongatur a materia, tanto potentius. Si autem dicatur magis simplex, quia pauciores habet partes formales sive activas, falsum est, quia tunc ignis minor potentior esset quam maior". *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, fund. 3: "Item, quanto substantia simplicior, tanto potentior, quia "virtus quanto magis unita, tanto magis infinita"; sed quanto potentior, tanto in plura potest: ergo si substantia primi principii est simplicissima, ergo potest et debet ad sui manifestationem producere multa, cum ipsa sit unica". Véase asimismo *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, ad *sed contra* et *concl.*

ser creado y su modalidad, la estructura ontológica misma del mundo debe poder explicarse a partir de dicho principio. Así, el llamado pluralismo universal encuentra su raíz metafísica, como dice Gilson, en esta unidad primera¹⁹.

Si la naturaleza del primer principio se sustrae a la acción de causas contiguas a sí mismo, la fecundidad de su esencia trae aparejada la necesidad interna de expansión, de comunicación. Así, Dios se manifiesta en las creaturas y esta manifestación o expresión (*expressio*) de su unidad, de su verdad y de su bondad, viene a conformar no sólo la finalidad del universo entero sino también la finalidad individual de cada uno de los seres creados, quienes son portadores en su propia naturaleza de esta triple perfección recibida (*impressio*) de parte del primer principio. Esta manifestación es, para Buenaventura, la razón de ser del mundo creado a la vez que la gloria del Creador²⁰.

Ser el origen primordial (*primitas*) y plenitud fontal (*fontalis plenitudo*) pertenece por tanto a la esencia sumamente simple de Dios. En cuanto Padre, como apropiación de la *unidad* trascendente; en cuanto Hijo, como apropiación de la *verdad*, y en cuanto Espíritu, como apropiación del *bien*²¹.

1. 2. El Logos de Dios como causa ejemplar

La creación, como origen de la realidad en sentido integral, es presentada por Buenaventura sobre la base del argumento de necesidad frente al fundamento que aduce la pluralidad de causas, o bien en el sentido platónico de materia preexistente, ideas substanciales eternas y demiurgo, o bien en la causalidad peripatética, i. e.: material, formal, eficiente y final²². La com-

¹⁹ Cfr. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris, 1954, p. 160 ss.; Santo Tomás, *De potentia*, q. 3, a. 9 ad 9.

²⁰ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 1, q. 1 (II, 15): "Efficiens et finis sunt causae correlativae, ergo quod non est ab alio, non est ad aliud; sed omnia sunt ad aliud secundum omne quod sunt, quia secundum omne quod sunt, appetunt bonum; et status non est nisi in summo bono. Et quod ista ratio sit bona, ostenditur. Si enim bonum et ens convertuntur, ergo quod est se ipso ens se ipso est bonum; sed quod se ipso est bonum, non est propter aliquid aliud: ergo quod non est ab alio, non est propter aliud. Si ergo omnia mundana secundum se tota sunt propter aliud, ergo sunt ab alio"; *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 2, q. 1, ad 3 (II, 45): "... res factae sunt propter Dei gloriam, non, inquam acquirendam vel ampliandam, sed ostendendam et communicandam. Et quanvis gloria Dei sit sine rebus factis, non tamen communicatur vel manifestatur nisi per res productas".

²¹ *I Sent.*, d. 9, a. unic., q. 1 concl: "*Ex se toto non potest producere nisi ille, cuius essentia potest esse in pluribus una et tota. Nam si non potest esse in pluribus una et tota, si generans dat totam suam substantiam generato, et generans perdit substantiam totam generando, quod esse non potest. Ideo ad hoc necesse est, quod talem habeat substantiam, quae una et tota sit in pluribus. Talis autem substantia non est nisi substantia habens summam simplicitatem; haec autem est sola divina essentia, in qua propter summam simplicitatem suppositum non addit ad essentiam, unde nec ipsam coarctat nec limitat nec formam multiplicat. Et ideo in ea potest esse generatio communicans eandem substantiam totam; et talis generatio est omnimodae perfectionis et in solo Deo reperitur, ratione iam dicta*".

²² *In Hexaem.*, VI, 4 (V, 361 a): "Nunquam invenies, quod ipse [Arist.] dicat, quod mundus habuit principium vel initium; immo redarguit Platonem, qui solus videtur posuisse, tempus incepisse. Et istud repugnat lumini veritatis".

probación racional de la necesidad de que la causa eficiente de las cosas sea la causa total de las mismas, consiste en una relación Creador-creatura que se sustenta en la consideración de la verdad como concepto trascendental. Mientras que Tomás parte de la idea-forma y trabaja el concepto de idea en el sentido de imitación, reduciéndola a la esencia divina, Buenaventura concibe a la realidad total como verdad-semejanza-expresión-idea²³.

La verdad de una cosa reside entonces en que su ser sea conforme a su forma ejemplar, es decir, a la razón eterna según la cual la cosa ha sido querida y realizada por Dios. La verdad de la creatura es como una proyección contingente de su razón eterna que se encuentra en el Logos divino. La presencia de Agustín es aquí también evidente: "*Omnia priusque fierent, erant in notitia facientis et utique ibi meliora, ubi aeterna, ubi veriora et incommutabilia*"²⁴.

Un punto de apoyo fundamental, asimismo, es la formulación de una triple existencia propia de cada ente: en su realidad concreta, en el intelecto del sujeto que la percibe y genera la representación conceptual correspondiente a la cosa, y en el ejemplar eterno. Si bien en principio se diría que la verdad del ente se encuentra, siguiendo a Aristóteles, en su existencia concreta, Buenaventura desplegará aquí el centro de su ejemplarismo metafísico haciendo notar que, en orden a la nobleza de la cosa misma, ésta posee más verdad en el arquetipo —por decirlo de manera platónica— que en su ser mundano. La argumentación sigue el recorrido siguiente: en primer lugar, de las tres formas de existencia-verdad, dos de ellas son en la medida en que son similitudes (*secundum similitudinem*). Esto ocurre con la existencia en el intelecto humano y con la existencia en el intelecto o Logos divino; y la que resta, es decir, la existencia concreta, es una existencia según la entidad propia de cada ente (*secundum entitatem propriam*).

En segundo término, la pregunta por el *lugar* de la verdad puede ser formulada o bien de acuerdo a la comparación consigo misma según los diversos modos de existir (*eiusdem rei ad se*), o bien de acuerdo a una comparación de la cosa con su similitud (*rei ad suam similitudinem*). Si se toma en cuenta a la cosa en cuanto a ella misma, la respuesta será a favor de la existencia en su propio género, sin duda²⁵; pero si la pregunta se formu-

²³ *II Sent.*, d. XVIII, a. 1, q. 3, concl.: "[sapientia Dei]... in quantum est ratio cognoscendi praevisa et disposita, dicitur exemplar"; cfr. A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Incarnation bei Bonaventura*, Düsseldorf, 1963, pp. 61-80.

²⁴ S. Agustín, *De Genesi ad litt.*, V, 15, 33, PL 34, 532-533; citado por Buenaventura en *I Sent.*, I, d. 36, a. 2, q. 2: "Utrum res verius esse habeant in Deo quam in proprie genere?" (fund. 2, I, 625 a).

²⁵ *In Sent.*, I, d. 36, a. 2, q. 2, concl. (I, 625 b): "... triplex est existentia rerum, scilicet in exemplari aeterno, et in intellectu creato, et in ipso mundo. In exemplari aeterno et in intellectu creato sunt res secundum similitudinem; in ipso mundo secundum entitatem propriam. Quando ergo quaeritur, in quo sint verius, hoc dupliciter potest quaeri: aut ita quod fiat comparatio eiusdem rei ad se secundum diversum modum existendi, ut sit sensus: ubi lapis verius habet esse, vel cum est in cognoscente vel producente, vel cum est in se; et hoc modo concedendum est, quod verius est unaquaeque res in proprio genere quam in Deo".

la de este modo: ¿es a partir de ella misma o a partir de su similitud increada que su ser (existencia-verdad) deviene más verdadero y más noble?, entonces el lugar de la verdad se traslada desde el ente concreto a su similitud.

Y aún hay que diferenciar, en tercer lugar, el grado de verdad presente en las dos similitudes que hemos mencionado. Buenaventura recurre para ello a la definición anseimiana de la verdad como correspondencia entre el entendimiento y la cosa. La pregunta es: ¿qué inteligencia debemos tener en cuenta aquí, la humana o la divina? Por cierto a esta última, ya que ella es causa de la cosa, mientras que nuestro intelecto sólo es capaz de re-presentar una realidad ya establecida de antemano. La adecuación sólo puede ser auténticamente tal, y por ello verdadera, en la medida en que la cosa es puesta en la realidad según sus diversos predicamentos o categorías²⁶. De ahí que surja la referencia al primer principio en cuanto Logos, porque es precisamente allí donde cada ente es *expresado*. La Palabra creadora, en el mismo acto de expresión, lleva la palabra dicha a palabra realizada. La creación es por tanto una expresión-realización de cada ser mundano, que acontece primeramente al interior de Dios a modo de ejemplaridad dispositiva.

Un paso más en la argumentación: como la cosa que es adecuada al entendimiento no es la adecuación en sí, solamente el Logos –su razón de ser en cuanto causa ejemplar– puede ocupar el lugar de la semejanza expresa de Dios, y en este sentido sólo de Él puede decirse que es la Verdad por excelencia, Verdad de la cual participan las cosas concretas y es sólo a raíz de esta participación que puede hablarse, análogamente, de la presencia de la verdad en ellas²⁷.

1. 2. a. La analogía descendente

Según la Escritura, Dios ha generado al Hijo, al Verbo igual a Él, desde toda la eternidad, y ha dispuesto y producido todas las cosas en función de este Hijo, al que ama soberanamente²⁸. La comprensión del hecho de que exista una generación en Dios, que encuentra su fundamento teológico, como hemos visto, bajo forma de la apropiación del trascendental *verdad* al Logos

²⁶ *In Hexaem.*, III, 8 (V, 344 b): "Haec adaequatio vera est, quando res est tanta, talis, ordinem habens, agens, patiens, tunc, ubi, cum situs habet, secundum differentias praedicamentorum. Tunc enim res sunt verae, quando sunt in re vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti".

²⁷ *In Hexaem.*, III, 8 (V, 344 b): "Res autem adaequata non est sua adaequatio: ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio sit veritas; et ibi est veritas creaturae, et representantur per Verbum ita infima, sicut suprema. Unde licet angelus magis participet cum Verbo in conditionibus nobilibus, puta quoad imaginem Dei, quam vermiculus; in ratione tamen exemplaritatis non est nobilior ratio angeli quam vermiculi; ita ratio vermiculi exprimit vel repraesentat vermiculum, ut ratio angeli angelum, nec secundum hoc nobilior angelus vermiculo. Quaelibet autem creatura umbra est respectu Creatoris".

²⁸ *Brev.*, p. 1, c. 2, n. 4, p. 211: "Huc autem fidei, in quantum dicat, de Deo piissime sentiendum esse, attestatur tota sacra Scriptura, quae dicitur doctrina secundum pietatem: quia Deum fatetur habere prolem, quam summe diligit, Verbuni sibi coequale, quod 'ab aeterno genuit, in quo cuncta disposuit', per quod cuncta produxit et gubernat...".

de Dios, se vincula en primer término estrechamente con el trascendental *bien*. Por ser el primer principio a la vez el soberano Bien, se comunica en perfección, esto es, según todos los modos de emanación que no contradigan su naturaleza. Según Aristóteles, los modos posibles de emanación se pueden reducir a tres: fortuito, natural y voluntario²⁹. Buenaventura no retiene más que estos dos últimos, ya que en Dios no puede haber, por principio, nada de fortuito. Se trata de establecer en el primer principio del ser, en tanto que es bien comunicativo, los modos de emanación según la naturaleza y según la voluntad. El primero será usado por Buenaventura para explicar la generación del Hijo, y el segundo para dar cuenta de la procesión del Espíritu Santo.

Es verdaderamente significativa la función que cumplen estos dos trascendentales en el punto de partida de la teología trinitaria bonaventuriana. Todo el capítulo segundo de la primera parte del *Breviloquium* está dedicado a exponer en estos términos el carácter de la fe trinitaria: no se puede hablar de Dios sin que se apliquen a Él todas las perfecciones en plenitud, ya que Él es fuente de todo bien y el soberano Bien. Siguiendo a los Padres griegos, a Juan Damasceno y al Pseudo-Dionisio –y alejándose en este punto de Agustín–, Buenaventura retoma el concepto de *bonum* como el nombre propio de Dios, y no puede sino comprenderlo como plenamente difusivo de suyo³⁰. Al tratarse del soberano Bien, es necesario considerarlo asimismo soberano en su difusión, esto es: la comunicación de su ser la realiza de manera perfecta. Y esta comunicación perfecta del soberano Bien es precisamente la procesión de las divinas personas: el Padre como primera Persona engendra al Hijo comunicándole todo su ser y todo su obrar; porque la naturaleza divina es sumamente simple y perfecta, es su propia naturaleza en totalidad lo que el Padre comunica al Hijo, y no sólo una parte de sí mismo. Es por eso que una única naturaleza divina es compartida por el Padre y por el Hijo. El Espíritu que procede del Padre y del Hijo recibe asimismo la plenitud de la comunicación de la única esencia divina.

Como el verbo es la palabra que se dirige a sí mismo o a otro, y como hablarse a sí mismo es el acto de producir un concepto, el “hablar” del Padre, no ya para sí sino fuera de su esencia, produce el *verbum creatum*, que ya no es Dios ni está en Dios, sino que es *creatura*. De modo que los ámbitos del verbo increado y del creado quedan así separados porque el creado es efecto y el increado es término de la producción, aunque esta división no alcance a borrar la existencia de una estrecha relación de dependencia ontológica entre el ser increado y el ser creado. Al contrario, de lo que se trata es de preservar incommovible la firmeza de los lazos de parentesco ontológico entre la causa ejemplar y el efecto ejemplado, presentando una interpreta-

²⁹ *Metaph.*, 6, t. 22 (Bekker 1032 a 12-13), *Aristoteles Latine*, p. 505: “Eorum autem quae fiunt, quaedam natura, quaedam arte, quaedam a casu fiunt: omnia vero quae fiunt, et ab aliquo et ex aliquo ac aliquid fiunt”. En realidad se trata, como puede observarse, más de una adaptación del texto que de una cita literal. Cfr. la Introducción al *Breviloquium* escrita por Luc Mathieu, Éditions Franciscaines, París, 1966, tomo I, p. 15.

³⁰ Cfr. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventuras*, München, 1959, cap. “Die Theologie des Dionys im Werke Bonaventuras”, pp. 91-93.

ción de las creaturas bajo la clave de signo, de vestigio o muestra representativa de un fundamento trascendente que en ellas resplandece. No es la de Buenaventura, por ende, una ontología de la substancia, sino una ontología del símbolo: en las cosas mundanas resplandece la huella de la causa trascendente que constituye tanto el origen como la finalidad de las mismas.

Si la claridad de las cosas en su idea ejemplar muestra entonces la realidad de las mismas en una perspectiva de conocimiento que supera ontológicamente la visión que de ellas tenemos a través de su aspecto externo, de lo que se trata por tanto es de ver al objeto en su causa para verlo con mayor perfección que lo manifiesto en él mismo, en tanto causado³¹. Es aquí, precisamente, donde podría decirse que la filosofía casi se fusiona con la teología.

El nombre de Verbo o Logos es por tanto muy significativo, ya que designa en primer lugar la relación intratinitaria entre el Padre y el Hijo, y en segundo término la relación del Logos con el mundo natural en tanto principio ontológico de este último. El término verbo o palabra implica precisamente la idea de expresión (*expressio*). La creación tiene, en este sentido, un fundamento causal de índole expresiva, cuyo principio fontal radica en las ideas ejemplares que Dios “expresa” en el propio Logos, es decir, en el propio decir-se divino hacia fuera de sí mismo.

El logos designa en efecto una similitud expresa y a la vez expresiva concebida por un acto de inteligencia del espíritu cuando se considera a sí mismo o cuando considera otro objeto³². La fecundidad propia del espíritu es proferir una palabra luego de haber engendrado en sí mismo el concepto previo que le corresponde. Hay por tanto una actividad doble que puede ser considerada por separado, del mismo modo que lo observamos en nuestra propia actividad intelectual: al pensar, engendramos conceptos que en principio permanecen en nosotros mismos, al interior de nuestro intelecto; en un segundo paso podemos manifestar exteriormente nuestro discurso interior profiriendo palabras que no son sino las similitudes expresas y expresivas de nuestros conceptos, los que a su vez son similitudes de nuestra inteligencia. Lo que hace Buenaventura es transferir a Dios esta analogía que parte del análisis de la psicología humana. Los dos modos serían como sigue: la con-

³¹ *In Hexaem.*, XII, 9: “Unde melius videbo me in Deo qua in me ipso”; Cfr. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, 1929, p. 92 ss., en donde se muestra claramente que uno de los trazos distintivos de la teoría bonaventuriana de las ideas –principalmente en relación opuesta a la teoría platónica– es precisamente “qu'elle nous les présente non comme les prototypes figés et inertes, mais comme les productions infiniment riches et variées de la Vérité féconde qui est Dieu, comme des foyers rayonnants de lumière qui manifestent la science divine et sont destinés à porter ultérieurement leur éclat sur la vérité créée et temporelle pour lui communiquer quelque chose de leur éternité, de leur vérité et de leur vie”, p. 155.

³² *I Sent.*, d. 31, p. 2, a. 1, q. 2, concl.: “Propter secundam rationem solus Filius est imago, quia secundum omnem respectum habet rationem exprimenti, et in quantum comparatur ad illum a quo est, et in quantum comparatur ad illum qui ex ipso est. In quantum comparatur ad illum a quo est, quia exit per modum naturae, et ita per modum verbi et speciei et per modum similitudinis expressae. In quantum comparatur ad illum qui est ex eo, quia per omnia et eodem modo spirat Filius, ut Pater”.

cepción mental es el decirse a sí mismo de Dios, esto es, la generación de un Logos semejante a Él; esta forma de expresión corresponde al Verbo eterno en Dios. De otra parte, este decir-se de Dios se expresa –en el Logos– hacia fuera de sí mismo, y a esta forma corresponde la existencia del conjunto del mundo creado, considerado en su realidad integral, es decir, el llamado *verbo temporal*³³. La diferencia entre uno y otro modo de expresión se manifiesta claramente en la comprensión del Verbo divino como generado a partir de la propia naturaleza divina, mientras que la creatura es palabra de Dios proferida por su voluntad, y no ya una emanación en la identidad de su naturaleza.

Junto a la *analogia entis* ascendente, Buenaventura rescata y profundiza esta analogía descendente: la idea originaria, fontal, de cada cosa es el arquetipo divino presente en el Logos, que comporta el fundamento de todo lo creado. La necesidad de este ejemplarismo metafísico parte en Buenaventura de la idea de que no puede ser generado lo desigual sin que se suponga lógicamente la generación de lo igual. Esto es: lo igual es a lo desigual como lo idéntico a lo diferente, como lo uno a lo múltiple; pero lo idéntico, dice Buenaventura, precede necesariamente a lo diferente, y lo uno precede a lo múltiple. Así, lo diverso no procede de la substancia eterna hasta no haber sido engendrado lo semejante, es decir, el Logos³⁴.

Lo que busca Buenaventura a través de este desarrollo ejemplarista es mostrar desde la evidencia racional cómo aquel primer principio causal puede presentarse al pensamiento como aquello que es factible de encontrar en la creatura, a modo de impronta. La creatura exterior a Dios no es Dios,

³³ *I Sent.*, d. 27, p. 2, a. unic., q. 1, concl.: "Propter hoc intelligendum, quod *dicere* idem est quod loqui; loqui autem est dupliciter, vel *ad se*, id est apud se, vel *ad alterum*. Loqui *ad se* nihil aliud est quam aliquid mente concipere. Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile ali, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligenti assimilat intellectione. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi; et hoc est verbum conceptum. Alio modo dicere *ad alterum* est conceptum mentis exprimere; et huic *dicere* respondet verbum prolatum. Dicendum ergo, quod sicut in nobis dupliciter accipitur *dicere*, ita in Deo. Nam *dicere* Dei *apud se*, hoc est intelligendo concipere; et hoc est generare prolem similem sibi, et huic *dicere* respondet verbum natum, id est Verbum aeternum. Alio modo *dicere* quod se per creaturam declarare, et huic *dicere* respondet verbum creatum et verbum temporale". *Ibidem*, q. 3, concl.: "Verbum autem non est aliud quam similitudo *expressa* et *expressiva*, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur. Unde patet, quod intellectus *verbi* praesupponit intellectum *notitiae* et *generationis* et *imaginis*: intellectum *notitiae* in intuitu spiritus intelligentis; intellectum *generationis* in conceptione interiori; intellectum *imaginis* in similitudine per omnia conformi, et superaddit his omnibus intellectum *expressionis*. Quoniam igitur intuitus intelligentis non dicit respectum, ideo ipsa *sapientia* et *notitia* non dicit proprium. Sed quoniam conceptio et similitudo dicunt respectum, ideo necesse est, tam nomen *fili* quam *imaginis*, quam etiam *verbi* proprie dici".

³⁴ *In Hexaem.*, XI, 9 (V, 381 b): "Item, in primo esse est ratio perfectae productionis. Est autem productio similis et dissimilis, aequalis et inaequalis, consubstantialis et essentialiter differentis. De necessitate, si est productio dissimilis, praesupponitur productio similis; quod sic patet: simile habet se ad dissimile, sicut idem ad diversum, sicut unum ad multa; sed de necessitate idem praecedit diversum, et unum multa; ergo productio similis productionem dissimilis. Sed creatura producitur a primo esse et est dissimilis: ergo de necessitate producitur simile, quod est Deus".

pero está remitida a su principio ontológico y como objeto de conocimiento se presenta al intelecto humano –si éste comprende el ser de las cosas en su verdad arquetípica– en tanto una referencia a las tres Personas, en la forma de la comprensión de la propia naturaleza esencial de las cosas bajo la triple perspectiva trascendental de su ser uno, verdadero y bueno; o mejor: en la referencia que cada ente concreto dice respecto de la Unidad, la Verdad y la Bondad ejemplares, entendidas en tanto apropiaciones de la trinidad personal en Dios.

1. 2. b. La “ejemplaridad dispositiva”

Consecuentemente con la transposición que realiza Buenaventura en Dios de nuestro modo humano de concepción intelectual, correspondería entonces a la multiplicidad de seres creados, existentes o posibles, una multiplicidad de ideas divinas (problema que ya había criticado, dentro de su contexto, el joven Aristóteles en referencia a la teoría de las Ideas sostenida en la Academia por su maestro Platón). Pero como la naturaleza de Dios es sumamente simple y actual, se sigue que la multiplicidad de los seres creados es pensada en un acto único de intelección y volición divinas. Aquí es precisamente donde puede verse de modo manifiesto la noción de causalidad ejemplar en la forma de causalidad integral de la naturaleza creada: el Logos creador comporta la causa ejemplar de todos los seres contingentes, tanto de los ya existentes como de los posibles. Se observa claramente ese constante juego de ida y vuelta entre razonamiento y fe: precisamente, el intelecto humano no puede concebir una multiplicidad como no sea en la forma de una distensión material (*nisi per distensionem*). Buenaventura invita a recurrir a una “mirada simple” que deja de lado por un momento los razonamientos para dejarse iluminar por una verdad que trasciende la investigación de las ciencias y se adentra en los terrenos del misterio. Una mirada de esta naturaleza sólo puede ser dada por la fe³⁵.

En la medida en que el Padre se encuentra en el origen de este dinamismo creador, expresa toda su sabiduría y poder creadores al concebir el Logos interior que comparte su naturaleza. Entre el Verbo increado y el creado no existe una relación de dependencia *actual* (*in actu*) como en las relaciones intratrinitarias, pero sí una relación que Buenaventura denomina relación de ejemplaridad dispositiva (*in habitu*). Esta relación significa que al concebir el Verbo, el Padre lo engendra desde toda la eternidad como imagen de su pensamiento fecundo, y expresa por tanto en Él todo su poder, su saber y su querer en la forma de *ars aeterna*, ideas ejemplares a través de las cuales se realizará la materialización de la totalidad de lo real. El Padre contempla en

³⁵ *In Hexaem.*, XII, 9 (V, 385 b): “Haec autem ars et est una et multiplex. Quomodo autem hoc esse possit, videri non potest nisi veniat illuminatio a montibus aeternis, et tunc turbabuntur insipientes corde, id est stulti. Oportet enim alte sentire de Deo”. *Ibidem.*, XIII, 11 (V, 386 a): “Hoc autem videre non est nisi hominis suspensi ultra se in alta visione; et quando volumus videre simplici intuitu quomodo illa ars est una et tamen multiplex, quia inmiscet se phantasia, cogitare non possumus quomodo infinita sit nisi per distensionem; et ideo videre non possumus simplici intuitu nisi ratiocinando”.

el Hijo la perfecta expresión de este poder y “dispone” así en el Logos aquello que habrá de existir de forma concreta en virtud del poder creador de la naturaleza divina. La imagen del *Verbum* debe ser integrada con la del *Filius* para evitar de este modo que sea interpretada en un sentido intelectualista y logicista.

El decir-se del Padre en el Logos divino comporta entonces la posibilidad conceptual-dispositiva de la existencia material del mundo creado, y en ella de su verdad entitativa. Y esto no porque de la concepción de una idea se siga necesariamente su realización, sino porque la realización está siempre precedida por una disposición, es decir, por un acuerdo de las causas que hacen posible y acompañan a la realización en sí³⁶.

Habría, por tanto, dos procesiones a modo de ejemplaridad. En la primera surge la imagen reproducida. De esta forma procede de Dios la creatura como la imagen procede del modelo arquetípico, que hace las veces de causa formal de la imagen reproducida. En la segunda, el que procede a modo de ejemplaridad procede como ejemplaridad esencial (*ratio exemplandi*); éste sería el modo de procedencia del Logos. Por consiguiente, el Logos no sólo es el arquetipo conforme al que se crean las copias mundanas: es Dios en cuanto expresión de sí mismo y, por ello, en cuanto verdad, principio de que las cosas sean expresadas en la creación y sean a su vez expresiones como seres creados. “*Ratio exprimendi est ipsius exemplaris*”: la razón de que la creatura sea expresión proviene del arquetipo. Esta influencia del Logos en la creatura –lo que será desarrollado en el orden gnoseológico como la doctrina de la iluminación–, es lo que constituye el fundamento ontológico de los entes creados. De esta suerte, ninguna verdad creada lo es por esencia, sino por participación³⁷.

Esta posición particular del Logos al interior de la Trinidad –i.e. la concepción del Logos a partir del Padre como la razón misma de la ejemplaridad–, comporta entonces una consecuencia fundamental para la ontología y la gnoseología bonaventurianas dentro del contexto teológico en el cual son desarrolladas. De acuerdo con Buenaventura, hay conocimiento verdadero de

³⁶ *II Sent.*, d. 13, dub. 3: “...dicere uno modo connotat effectum in actu, alio modo connotat effectum in habitu [...]. Dicit enim uno modo quasi actum ad *exterius*, et sic *dicere* est aliquem effectum efficere, in quo dicens exprimit se; et hoc modo dicitur Deus *dicere* sive creaturam produciendo, in qua se declarat, sive aliquid animae inspirando, in quo voluntatem suam demonstrat [...]. Alio modo *dicere* dicit actum quasi *interius*, nihilominus tamen *relatum*; et hoc modo dicit comparationem ad Verbum conceptum, per quod dicens se et omnia loquitur [...] et sic *dicere* connotat effectum in habitu, quia *dicere* importat dispositionem, et ad dispositionem sequitur opus”.

³⁷ *In Sent.*, I, d. 8, p. 1, a. 1, q. 1, ad. 4, 7 (I, 151 b): “Sicut enim dicitur bonum ratione *ordinis*, sic verum ratione *expressionis*; et ratio exprimendi est ipsius exemplaris. Sicut igitur, cum dicitur de bonis creatis, quod sunt bona bonitate increata, bonitas praedicat *finem* in ablativo, *non formam*, quia Dei bonitas nullius creati est forma; similiter, cum dicitur, quod omnia sunt vera veritate increata, ablativus dicit causam formalem *exemplarem*. Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis; quod si cessaret influere, cetera desinerent essa vera. Ideo nulla veritas creata est vera per essentiam, sed per participationem”. Cfr. Hans U. von Balthasar, *Gloria. Una estética teológica*, Madrid, 1986, tomo 2, pp. 275-296.

las cosas cuando más allá del signo concreto, de lo que ellas muestran en sí mismas, el intelecto dirige la mirada hacia lo que ellas representan, es decir, la verdad originaria, arquetípica, el ejemplar trascendente. De este modo, la doctrina ejemplarista irriga sistemáticamente la exposición bonaaventuriana de los principios ontológicos y gnoseológicos del ser creado, poniendo de manifiesto en una doble vertiente filosófico-teológica los lazos de unión entre Dios y las creaturas. No se trata de la construcción de un ejemplarismo que es sistematizado desde la filosofía, por un lado, y desde la teología, por otro, sino de la búsqueda de una *sabiduría cristiana* –entendiéndose por ésta aquel conocimiento de las cosas en su verdad plena–, que utiliza como medios discursivos tanto el instrumento filosófico como el teológico, pero con la intención última de una superación de ambos hacia el reconocimiento de una verdad que los trasciende tanto gnoseológica como metafísicamente.

1. 3. *La causalidad final: el Bien como constitutivo metafísico de la naturaleza divina*

Existe un tercer tipo de causalidad por medio de la cual las creaturas se encuentran relacionadas con el primer Principio: la causalidad final. En la observación de la realidad en su conjunto surge la pregunta: ¿hacia dónde están orientadas las creaturas? En la respuesta a esta pregunta, los escolásticos del siglo XIII ven un tercer camino en razón del cual puede afirmarse la relación de las creaturas con la divinidad causal. La *Weltanschauung* medieval consideraba el universo como un todo ordenado; y este orden incluía no sólo el ordenamiento físico entre las creaturas, sino asimismo una dirección hacia una finalidad³⁸. En la *Summa Halensis* se dice que no existe sino una sola meta, una última causa del universo, y ésta es Dios mismo³⁹. Alejandro de Hales habla de Dios en términos de causa final en cuanto a que Él es la *causa salvans et terminans*, debido a que es la *Summa Bonitas* que conduce todas las cosas a su propio fin⁴⁰.

Esta noción de finalidad juega un rol fundamental en el pensamiento de su discípulo Buenaventura, quien considera que la meta del entendimiento humano y de toda la existencia humana consiste en el retorno hacia el más alto bien⁴¹. Dios es causa final de la creación en razón de su propia volun-

³⁸ Cfr. Zachary Hayes, *The General Doctrine of Creation* cit., p. 31; L. Honnefelder, "Der Zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert", en: J. P. Beckmann et alii (edd.), *Philosophie im Mittelalter, Entwicklungslinien und Paradigmen*, Hamburg, 1987, pp. 165-186.

³⁹ *Summa*, II, Inq. 1, Tr. I, sec. 1, q. 2, n. 14-15: "Una est causa finalis ultima omnium [...] ipse [Deus] est principalis finis".

⁴⁰ *Quaest. Disp.*, II, q. 46: "Esse in causa salvante et terminante".

⁴¹ *In Hexaem.*, I, 17 (V, 332 a-b): "Verbum ergo exprimit Patrem et res quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem [...] ...sic dicat quilibet: Domine exivi a te summo, venio ad te summum, et per te summum. Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consumatione [...] ...scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus". Nótese también la relevancia de la razón *de*

tad, por la cual conduce a las creaturas hacia la meta que ha establecido previamente para ellas⁴². La causa final es *perficiens*; lleva las cosas a su completitud a través de la realización o actualización del propio fin de la creación en su conjunto⁴³.

Hemos visto más arriba la posición bonaventuriana respecto de la primacía del ser en relación al concepto de bien. Ahora debemos aclarar esa relación, pero no ya desde la perspectiva de la *esencia*, sino desde la perspectiva de la *naturaleza*. Un fragmento del *Comentario a las Sentencias* es lo suficientemente claro en cuanto a la posición bonaventuriana respecto del concepto de *naturaleza* como diverso del de *esencia* y cuyo significado se atiene a la idea de principio de operación o comunicación de una esencia determinada. Una posibilidad es ubicarse del lado de San Juan Damasceno, citado por Buenaventura, quien seguiría la línea intelectualista que hemos desarrollado en la sección sobre el constitutivo esencial de la divinidad, y que toma posición a favor del *ser* (*qui est*) como el nombre primero y principal de Dios. Para el Pseudo-Dionisio, en cambio, este nombre sería el *bien* (*bonum*)⁴⁴. Buenaventura resuelve la cuestión afirmando que el nombre primero de Dios en sentido absoluto *secundum absolutiorem* es el ser, *qui est*⁴⁵. Hasta aquí, el punto de vista se centra en la esencia, pero junto a esta consideración se encuentra aquella que apunta no al constitutivo metafísico de la esencia, sino al de naturaleza, entendida ésta en cuanto *principio a quo* de toda operación en el ser.

La naturaleza es entonces principio de operación de la esencia, pero la esencia, en Dios, connota una plenitud de vida actuante. ¿Cuál es la razón última de comunicabilidad de esta naturaleza divina? ¿Por qué la esencia supuestamente estática que es Dios, conlleva un principio de operación y comunicación dinámica? En Dios podemos distinguir dos clases de operaciones: unas que sólo comportan actividad actualísima en sentido absoluto, como el entender y el amar, y otras que comportan además donación o co-

eminencia (en una perspectiva más teológica), la cual representa para Buenaventura el elemento básico en el conocimiento de Dios, desde el momento en que todos los caracteres nobles hallados en las creaturas deben ser atribuidos a Dios en su más alto grado (Cfr. *I Sent.*, d. 3, p. 1, a. unic. q. 2 (I, 72 b): "...sic est ratio cognoscendi per superexcellentiā, quia omnis proprietās nobilis in creatura Deo est attribuenda in summo").

⁴² *I Sent.*, d. 36, a. 2, q. 1 (I, 623 b-624 a): "Et propterea aliter dicendum, quod res tripliciter sunt in Deo, videlicet ut in principio producente, et sic sunt in ratione potentiae; ut in exemplari exprimente, et sic sunt in ratione notitiae; et ut in fine conservante, in ratione voluntatis".

⁴³ *Brevil.*, I, 8 (216 b): "Ad exemplar autem spectat idea, verbum, ars et ratio: idea, secundum actum praevideendi; verbum, secundum actum proponendi; ars, secundum actum prosequendi; ratio, secundum actum perficiendi, quia superaddit intentionem finis".

⁴⁴ *In Sent.*, I, d. 22, q. 3, in corp. (I, 395 b): "Si loquamur de nominibus, quae Deus sibi imposuit, cum ipse se proprie intelligat, huiusmodi nomina sunt propria; et talia dicuntur *bonum* et *qui est*. Unde Dionysius videtur velle, quod illud nomen *bonum* solum sit proprium et principale; Damascenus vero, quod illud nomen *qui est* solum est proprium et principale".

⁴⁵ *Ibidem.*: "... et unus attendit in nomine perfectionem, alter absolutionem, uterque tamen proprietatem".

municación. Esta comunicación, a su vez, es doble: comunicación *ad intra*, en las procesiones de la vida trinitaria, y comunicación *ad extra*, en la creación. Se trata pues de distinguir, en la naturaleza divina, entre una consideración de la misma en cuanto principio de las operaciones absolutas, por una parte, y en cuanto principio de donación o comunicación, por otra.

Respecto de la primera parte de la cuestión, es decir, cómo la naturaleza divina es principio de las operaciones absolutas, Buenaventura no hace distinción entre constitutivo formal de la esencia y constitutivo formal de la naturaleza. La razón de esto es que el ser es siempre considerado como la fuente de todas las perfecciones absolutas en Dios. En el ámbito de lo esencial y absoluto, Buenaventura afirma al ser como centro a partir del cual se derivan todas las virtualidades formales, que son sus riquezas. Por ello es que tanto el entender como el amar, en cuanto operaciones absolutas, encuentran su fundamento en este centro y sólo en él⁴⁶.

Respecto de la segunda parte y retomando lo dicho en el apartado sobre el ser entendido como primer principio de lo real, nos resta completar aquí la idea bonaaventuriana acerca del lugar que ocupa el *bien* en relación al *ser*. En el plano de lo absoluto el bien no es lo primero, como en el caso del Pseudo-Dionisio, sino lo segundo. El entender esencial está ligado al *verum*, y luego viene el "querer" esencial ligado al *bonum*. El orden metafísico no se trastoca en la concepción bonaaventuriana, como ha sido siempre el peligro en concepciones de una metafísica voluntarista que ubica al bien como lo primero, anterior al ser, como ocurre en Platón, Plotino, o el Pseudo-Dionisio. Aunque por otro lado también está el peligro de un intelectualismo como se da en Aristóteles, los Estoicos o los seguidores de Santo Tomás. Con esta jerarquización metafísica de los trascendentales en el ser, Buenaventura evita, asimismo, cualquier tipo de emanatismo. En lo que se refiere a la naturaleza divina entendida como principio de comunicación, se arriba a una solución intermedia que cautelosamente toma distancia tanto del voluntarismo como del intelectualismo metafísicos.

Junto al orden metafísico *quoad absolutionem*, se da un orden metafísico *quoad perfectionem*, en el que propiamente consisten las comunicaciones divinas. En este sentido, el bien –*bonum, bonitas*–, constituye la razón última por la que Dios se comunica, tanto *ad intra* como *ad extra*. Buenaventura toma la palabra *perfectio* en su sentido gramatical de consumación y acabamiento. Dios es concebido metafísicamente como el ser que se completa y perfecciona en la comunicación de su vida divina en cuanto que esas comunicaciones agotan su realidad. Y por *absolutio* entiende Buenaventura toda perfección esencial y absoluta. El ser es la fuente y razón última de toda perfección absoluta, mientras que el *bonum* es el *principalissimum fundamentum*.

Tanta es la importancia que Buenaventura concede al *bonum*, que en el *Itinerarium* le dedica todo el capítulo VI: *De speculatione beatissimae Trinitatis in ejus nomine quod est bonum*, así como el capítulo V lo había

⁴⁶ Cfr. P. Feliciano de Ventosa, *op.cit.*, p. 30.

reservado exclusivamente al concepto de *ser*. Al inicio mismo del capítulo se plantea que, si para comprender el orden esencial es necesario partir del ser como el primer nombre de Dios, del mismo modo, para comprender las comunicaciones divinas es preciso fijar la especulación metafísica en el bien, fundamento de toda la circulación de la vida divina. En palabras de Buenaventura, la afirmación es enunciada a la manera de un principio: "*Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod caetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum*"⁴⁷. El bien queda así expuesto como un trascendental del ser en tanto y en cuanto este último encuentra en aquél la razón formal de su expansión y comunicación. El ser no se comunica, por decirlo de otro modo, en función de la razón formal de ser, sino por la razón formal de que es bueno⁴⁸. De esta forma, Buenaventura ha equilibrado la primacía estática del ser con la primacía dinámica del bien.

La estructura esencial del universo deviene entonces comprensible en sus orígenes a la luz del principio de la perfección divina, fundamento de la multiplicidad de los seres finitos⁴⁹. La suma perfección de la bondad divina hace que la comunicación de su bondad sea tanto mayor y extensiva, sin necesidad de contar con otro medio externo a la propia tendencia que exige su naturaleza una y simplísima⁵⁰. Las creaturas reciben con su existencia la primera de sus perfecciones, y a la vez reclaman, desde su misma composición imperfecta de ser y no-ser, la multiplicidad creatural, en la medida en que cada uno de los seres no podría ser capaz de expresar, debido a su fragmentada realidad particular, la efusión de la bondad divina en su conjunto.

La causa final condiciona de tal forma la bondad substancial de cada ente, que la relación de la creatura al Bien –en cuanto sentido último de su existencia– determina absolutamente su ser. En esto consiste la fórmula agustiniana según la cual "*in quantum sumus, boni sumus*"⁵¹.

⁴⁷ *Itin.*, VI, 1 (V, 310 b); P. Rivera de Ventosa, *op.cit.*, pp. 32-33.

⁴⁸ Esta doctrina del *Itinerarium* se encuentra también confirmada en otros pasajes de la obra bonaventuriana: *In Sent.*, I, d 9, q. 1, ad 4 (I, 180 b): "Divina natura est summe bona et actualissima: ergo summe potest et vult se communicare; sed prima et summa ratio communicandi est in generatione: ergo necesse est in divinis ponere generationem". *In Hexaëm.*, XI, 11 (V, 381 b-382 a): "...In Deo est ratio productivae diffusionis sic. Illud esse est summe bonum, ergo summe diffundit se triplici diffusione: actualissima, integerrima et ultimata et ultimatissima... Si Pater etiam ultimata diffusionem non se diffunderet, perfectus non esset".

⁴⁹ *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1, concl.: "Propter ergo immensitatem infinita potest, sed propter immensitatis manifestationem multa de suis thesauris profert, non omnia, quia effectus non potest aequari virtuti ipsius primae causae".

⁵⁰ *II Sent.*, d. 1, p. 1, a. 2, q. 2, concl.: "...unitas non potest in numeros posteriores sine prioribus; dicendum, quod nec in puncto est omnino potentia activa et sufficiens ad lineam, nec in unitate ad numerum. Nam ipsa unitas est potentia omnis numeri, non potentia sufficiens per se, et ideo non omnino actualis, verum etiam aliquo modo passiva, quoniam est pars numeri. Deus autem in omnia potest potentia omnino activa, et ideo sine omni medio potest creare omnia".

⁵¹ *De doctrina Christi*, I, 32, PL 34, 32: "Quia enim bonus, sumus, et in quantum sumus, boni sumus".

Hemos mencionado ya que de los tres modos de producción propuestos por Aristóteles, Buenaventura retoma dos: por naturaleza y por voluntad. En la producción causal referida a la divinidad, el primero correspondería al Hijo, el segundo al Espíritu. Podríamos hablar entonces de una producción *per voluntatem in divinis*, es decir, la que propiamente corresponde a la doctrina teológica de las relaciones intratrinitarias, y de una producción *per voluntatem ad extra*, que correspondería específicamente a los entes creados. ¿Por qué decimos que esta última es la propia del ser creado? Porque si la creatura es el término de una actividad divina, es imposible que esté referida al modo de producción *per naturam*, ya que esto supondría una comunidad de naturaleza con Dios. También habíamos mencionado que la producción fortuita de un efecto queda eliminada en el contexto bonaventuriano por el hecho de que no puede aplicarse a Dios, en quien no existe nada fortuito. En consecuencia, sólo nos resta la producción *per voluntatem*. Pero si bien ambas producciones, tanto la del Espíritu como la de la creatura, coinciden analógicamente en el modo de producción, hay que distinguir ambos modos en el sentido en que la procesión del Espíritu se realiza *in eadem natura*, mientras que la que corresponde a la creatura es *alterius naturae*⁵².

La finalidad de cada ente está inscrita en la divinidad causal porque desde la perspectiva metafísico-teológica bonaventuriana es allí donde radica el *bien* como atributo trascendental. Esto es así porque la voluntad divina, considerada en tanto causa, no es sino un bien querer; de allí que se atribuya también al Espíritu la *benevolentia* en relación a todo ser creado, y particularmente en relación con la creatura espiritual⁵³. Podría decirse que la causa eficiente produce a través de la causa ejemplar un efecto bueno, es decir, un efecto querido intencionalmente; un efecto, en fin, amado. El Padre crea en el Hijo para comunicar –aquí es donde radicaría la finalidad– su bondad intrínseca a las creaturas. La creación en su conjunto deviene algo querido voluntariamente y por tanto algo amado a través del Espíritu. Tanto la existencia de cada creatura –en el sentido del paso del no ser al ser– cuanto el hecho de que dicha creatura se mantenga temporalmente en la existencia, vendrían dadas a partir de una manifestación de la bondad expansiva causal, como efectos del amor liberal y gratuito de Dios.

En este sentido, el problema metafísico de la relación entre lo Uno y lo múltiple se encontraría para nosotros desarrollado bajo el aspecto del ‘para qué’, es decir, de la finalidad última. Por cierto, cabe la pregunta de por qué un principio causal que es acto puro deba realizar algo externo a sí mismo. Cuando un poder causal introduce en la existencia un efecto nuevo, lo hace

⁵² *In Hexaem.*, XII, 3 (V, 385 a): “Creatura egreditur a Creatore, sed non per naturam, quia alterius naturae est; ergo per artem, sive ex voluntate; et ars illa non est extra ipsum: ergo est agens per artem et volens”.

⁵³ *De decem praeceptis*, III, 2 (V, 516 a): “In divinis enim est paternitas, filiatio et processio; et secundum haec sunt tria appropriata tribus personis divinis. Patri appropriatur maiestas, Filio veritas, Spiritui sancto bonitas. Ista tria respiciunt triplex genus causae, scilicet causam efficientem, exemplarem et finalem. Patri attribuitur causa efficiens, Filio causa exemplaris, quia est imago Patris, et Spiritui sancto causa”.

sólo en función de una carencia propia, carencia que cubre el mencionado efecto, completando así la perfección a la que aspira el ser en acto. Pero Dios no padece ninguna carencia, por lo que en principio resultaría contradictorio el hecho de que tenga la necesidad de realizar algo externo a sí mismo. Sólo cobra sentido la pregunta si es formulada desde una finalidad, vale decir, es preciso retomar el curso de la idea de causalidad pero no ya desde la perspectiva del origen de la unidad o de la verdad presentes en cada ente finito, sino desde la perspectiva de la bondad fontal trascendente en virtud de la cual cada cosa adquiere su sentido finalístico.

Hemos partido de la consideración de la esencia divina como un puro y absoluto Ser; un Ser primario, simple, único y necesario, tanto que es imposible concebirlo como inexistente⁵⁴. La pura actualidad de este Ser primero excluye de por sí toda potencialidad, toda limitación, toda particularidad, etcétera, es decir, se trata de un ser absolutamente simple y por ello perfecto. Ahora bien, así como es imposible concebir al Ser absolutamente perfecto como inexistente, así tampoco es posible concebirlo como no expandiéndose fuera de sí, como incapaz de realizar la difusión de sí. El bien no sería sumo bien si careciera de la difusión suma. Por eso dice que la presencia del bien en las creaturas no es sino una suerte de manifestación difusiva puntual en relación a la inmensa bondad eterna⁵⁵.

En la finalidad primera y principal del universo Buenaventura busca, por consiguiente, una explicación al hecho de que esta misma finalidad trascendente sea a la vez la bondad inmanente de la creatura, su sentido último y al mismo tiempo la ley que define la estructura (trascendental) de su ser creado. Esta bondad presente en el ser finito —bondad por lo tanto ella misma finita— sólo puede explicarse metafísicamente si se la considera en estrecha relación de dependencia ontológica de una Bondad causal trascendente. La causa primera del ser coincide con la causa del conocer y con la causa del bien o bondad primera.

ABSTRACT

The three metaphysical causes of the contingent world, i.e. efficient, exemplar and final cause, are considered by Bonaventure strictly as the ontological ground of all substances in the created world as well as transcendental attributes of God. Departing from the idea of Being as such of metaphysical constitutive of the divine essence, this paper deals with the connections between transcendental causes considered as ontological principles and the theological theory in which these principles are at the same time attributive perfection in the Christian idea of a trinitarian God. So they are submitted in a correlative concordance between the three divine Persons: God the Father as efficient cause, God the Son as exemplar cause and God the Holy Spirit as final cause. Finally, there is an explanation on the concept of analogy which is considered by Bonaventure from the created world up to God as well as from God to the world.

⁵⁴ Cfr. *Itin.*, V, 3.

⁵⁵ Cfr. *Itin.*, VI, 2 (V, 310 b): "Nani diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam".