

## SER Y SIGNIFICAR

### Aproximación al simbolismo bonaventuriano

Francisco Chavero Blanco. Escuela de Teología.  
Universidad de Sevilla.

Estas páginas intentan aproximarse al tema bonaventuriano del simbolismo, como parte de la metafísica exemplarista. Buenaventura nos ofrece una visión del mundo, que en cierta medida, es heredera de las cosmovisiones del siglo anterior, en las que la idea de significación dominaba la reflexión teórica sobre el cosmos.

Esta cosmovisión simbólica hizo crisis con la irrupción del pensamiento aristotélico. Las sucesivas levas de traducciones y comentarios del corpus aristotélico, revelaron al mundo cristiano de occidente unos saberes desconocidos que transparentaban una nueva concepción del universo<sup>1</sup>. De la visión simbólica, se pasa a una visión de la naturaleza, entendida como principio autónomo de actividad. Los nuevos saberes requerían un nuevo método de investigación, al mismo tiempo que ponían en crisis la antigua sistematización medieval, constituida por esquemas platónico-cristianos, en los cuales, dadas las tonalidades religiosas del platonismo y del neoplatonismo, la visión cristiana encontraba un hogar propio. Sin dificultad, podía hacerse la referencia del cosmos a un Dios providente. La cosmovisión aristotélica, constituida desde los principios de la razón, presentaba aspectos difícilmente conciliables con la visión platónico-cristiana tradicional<sup>2</sup>.

La imagen del mundo, ofrecida por la filosofía aristotélica, resultaba inaceptable para la fe cristiana. Concretamente, las tesis de la eternidad del mundo, del alma, como simple forma del cuerpo, que con él nace y con él muere, venían a suprimir todo el universo sobrenatural y soteriológico del agustinismo.

De cara al aristotelismo, Buenaventura afirma su posición doctrinal, de acuerdo con la revelación bíblica, dado que esta imagen del mundo resultaba incompatible con la fe. La afirmación de la eternidad del mundo transtocaba completamente toda la Escritura<sup>3</sup>. La posición inicial de Buenaventura queda configurada filosóficamente con la adopción de los esquemas exemplaristas como clave de comprensión de la realidad. Esta posición resulta especialmente significativa en el clima cultural del momento.

El discurso inaugural de Buenaventura, como maestro de la Facultad de Teología de París, datable entre 1254-1257<sup>4</sup>, que ha ido precedido de las «*Quaestiones*

*disputatae de Scientia Christi*», redactadas entre 1253-1254<sup>5</sup>, inician una nueva metodología del saber: el exemplarismo es el fundamento metafísico de toda realidad y, por consiguiente, es también el determinante fundamental de toda la teoría del conocimiento<sup>6</sup>. Hay que constatar que en esta obra, Buenaventura toma posiciones contra los peligros que suponía la presencia del corpues aristotélico en el ámbito de la especulación y de ahí, la autoridad de Aristóteles queda siempre circunscrita al ámbito de la realidad sensible y factual<sup>7</sup>, abandonándola cuando se trate de dar cuenta del sentido religioso de las cosas<sup>8</sup>.

Es importante para el propósito de estas páginas señalar esta línea de principios, dado que toda la concepción bonaventuriana sobre el valor simbólico del cosmos se estructura desde una línea distinta.

### 1. Cosmovisión Bonaventuriana

Buenaventura, al igual que el siglo que le ha precedido, nos presenta una visión del mundo, dominada por la idea de significación. La visión de las cosas sobrepasa la mera empiria material para ver en todo una referencia a algo, que está fuera de las cosas mismas, pero que de algún modo, por ellas es presencializado, y a esa realidad en las cosas significadas, quedan éstas referidas, como a la clave que puede darnos la significación de las mismas.

Para el pensador medieval, el mundo aparece como una doble realidad, y de ahí, que deba ser interpretado desde una clave física y una clave metafísica. La primera nos hará ver la *quiditas* del mundo, la segunda, su *significatio*.

En el pensamiento bonaventuriano, el simbolismo es algo que penetra la realidad hasta su misma entraña y el coeficiente último de inteligibilidad es la referencia de las cosas a Dios. En torno a este coeficiente gira el problema central de la ontología bonaventuriana. Es la vieja cuestión del platonismo y del neoplatonismo: el tema del uno y del múltiple, que perfectamente puede desdoblarse en tres tiempos: 1) emanación del múltiple a partir del uno, 2) valor y significación de los seres frente a ser, y 3) retorno del múltiple al uno. Aquí reside el problema central de la metafísica bonaventuriana<sup>9</sup>.

En este tríptico –emanación, ejemplaridad, consumación–, el segundo de sus miembros es el que posibilita una concepción simbólica del ser, cuyo fundamento es el concepto de analogía, término de orígenes griegos, que es asumido por los pensadores cristianos del Medioevo, como respuesta a una pregunta esencialmente cristiana: la explicación de los seres distintos de Dios, que es el ser total.

La analogía indica en Buenaventura la relación entre dos términos, fundada en una semejanza de proporción. Se sitúa como término medio entre la univocidad, que conlleva una comunidad de naturaleza, y la equivocidad, en la que tal comunidad es sólo de tipo nominal<sup>10</sup>. Todas las relaciones de la creatura al Creador son situadas por Buenaventura dentro del ámbito de la analogía, dado que en ellos el ser no es unívoco<sup>11</sup>.

San Buenaventura subraya lo que hoy, con un término acuñado por Karl Barth, llamaríamos distancia cualitativa infinita entre Dios y su obra, el mundo. La distancia cualitativa infinita radica en la perfección, sin embargo, hay una afinidad en la representación analógica, en la cual la criatura aparece como un *signum* del creador.

Si la analogía indica la relación entre dos términos, hay que precisar la cualidad de dicha relación, ¿se trata de una relación predicamental o accidental? o bien, ¿es una relación esencial y transcendental? La respuesta a estas preguntas condicionará todo el valor del simbolismo bonaventuriano e incluso, de la misma metafísica exemplarista. Al situar Buenaventura la relación de la criatura al creador dentro del esquema de relaciones esenciales y transcendentales<sup>12</sup>; el universo bonaventuriano se configura por este sistema de relaciones, que le da sentido e inteligibilidad, que al tratarse de analogías intrínsecas o de proporción, las relaciones recíprocas son las del modelo y la copia<sup>13</sup>. El centro unificador de referencias, que Buenaventura busca para el mundo, como clave de inteligibilidad, no se encuentra en las cosas mismas, tal como por la experiencia son percibidas. El ser se constituye por su relación a algo que está fuera de sí mismo. Todo ser es naturalmente simbólico y, como tal, el símbolo es la tematización de uno de los elementos de la analogía, que encuentra una gran aplicación para esclarecer las relaciones entre Dios y el mundo.

Por su etimología (*sym-ballo*), el símbolo indica la aproximación de dos mitades de un objeto fragmentado. Es alusivo a otro por un nexo más o menos profundo. Los pensadores medievales —y san Buenaventura es posiblemente el modelo más acabado de esta forma de entender lo real— han tenido sumo cuidado de precisar los grados de alusión de lo creado a lo increado. En la concepción bonaventuriana del ser finito encontramos una *gradatio entium*, que nos da los modos y grados de proximidad de lo creado al Creador; vestigios, imágenes y semejanzas son grados de analogía intrínseca de proporción, que establecen un conjunto de relaciones de los seres con el ser<sup>14</sup>.

El tratado de «*creatura mundi*» está distante de los modernos «*Weltlichkeit*», que entienden al mundo *in se et per se*. La misma rotulación del tratado en el *Breviloquium*<sup>15</sup> revela el estatuto ontológico de su propia finitud y contingencia. La criatura, de una parte, tiene una autonomía, y al mismo tiempo, es significativa. Para la significación ontológica de la criatura, Buenaventura tiene un concepto que es central en todo el pensamiento del Medioevo: la idea del libro de la naturaleza<sup>16</sup>.

Aplicar el mundo sensible el concepto de *libro*, supone leerlo en categorías diversas de aquéllas que puede emplear el físico moderno, incluso distintas de las utilizadas por el aristotelismo del siglo XIII. Es leerlo en clave semántica para extraer de él significaciones y sentidos.

Sobre esta concepción de lo sensible pesa una visión cultural, cuyos orígenes han de ser rastreados en las ontologías platónica y neoplatónica, que por caminos distintos van a llegar a la Edad Media. San Agustín y el Pseudo-Dionisio son los cauces de esta mentalidad platónica. El primero transmite una herencia platónica y neoplatónica, en la cual, la teoría de la naturaleza no es presentada bajo coberturas científicas, sino que éstas, sustituidas por las disciplinas gramaticales, perderán vigencia. La visión del mundo es exclusivamente religiosa y detectora de la voluntad de Dios. Y la visión de las realidades creadas es una visión sacral. Los problemas de la física se resuelven en la teología, deviniendo aquélla una *vana curiositas*.

En esta visión sacral del cosmos, san Agustín representa una ontología, en la que los mitos platónicos son sustituidos por el poema bíblico de la creación. Si en Agustín pervive una metafísica platónica de la participación, pervive esencialmente modificada con la adicción de la causa eficiente. El ser ha asumido una significa-

ción nueva. El platonismo lo concibe como huella y sombra de una realidad fundante y exemplante y su belleza es el reverbero de otra Belleza por él presencializada. Esta belleza es la que ha de ser buscada y seguida y no las bellezas corporales<sup>17</sup>.

La visión agustiniana del mundo cambia el significado de las cosas. Estas ya no son lámparas encendidas en las que palpita una presencia divina, sino signos, huellas de las manos creadoras. No tanto presencia divina, cuanto signos de una ausencia. Son indicadores que a Dios conducen y no vasos que le contienen. La teoría agustiniana del signo va a pasar a la Edad Media. Agustín recoge la teoría estoica de la significación para aplicarla al problema concreto de la educación cristiana y muestra que toda doctrina gira en torno a dos polos: los *res* y los *signa*<sup>18</sup>. El signo tiene un doble valor: lo que en sí mismo es, y el de conducir a la realidad<sup>19</sup>. Agustín evoluciona desde el simbolismo incipiente del «*De doctrina cristiana*», al simbolismo universal en las obras de madurez, como es él «*De Trinitate*». La doctrina de los *vestigia Trinitatis* le permite establecer un simbolismo universal todo puede ser símbolo de una realidad trascendente. Todo puede ser un vestigio de la Trinidad<sup>20</sup>.

Del mismo hontanar neoplatónico mana la metafísica del Pseudo- Dionisio. La teoría de la emanación-participación de una visión del ser finito como derivación-comunicación del ser primero. La concepción simbólica del universo que ofrece el Pseudo- Aeropagita es la elaboración que hace un teólogo de materiales platónicos y neoplatónicos. Los temas plotinianos del *En, agathon, to kalon*, y, por otra parte, *próodos epistrophé*, son decisivos en la ontología de Dionisio.

En Buenaventura, los temas platónicos y dionisianos se van a hacer presentes en el corazón mismo de su teología trinitaria y con mentalidad dionisiacana, según Y.M. Congar, utiliza textos de Aristóteles y Avicena<sup>21</sup>. En este sentido, Buenaventura se suma a la corriente de pensamiento que Escoto Eriugena introduce en la Edad Media, dándole a los símbolos un valor metafísico y configurando al mundo como una teofanía del Absoluto. De él participan los seres y, por consiguiente, lo manifiestan. Del misterio se conocerá que es un existente, pero, al mismo tiempo, debido al apofatismo dionisiano, es un incomprendible.

El valor simbólico del mundo en Dionisio arranca del concepto de *agathotés* divina, que Dionisio ve difundida en la creación. Ciertamente Dionisio no menciona la idea que luego va a desarrollar Buenaventura sobre el *Bonum diffusivum sui* que bien ha podido nacer como comentario a los textos de Dionisio. La *agathotés* es siempre nombrada por Dionisio en relación a la creación<sup>22</sup>. En el corpus dionisianum encontramos textos para dos interpretaciones de la creación en el sentido platónico de emanación, y en el sentido cristiano. Este segundo sentido se impone sobre el primero.

La bondad divina es fontal y se da en virtud de la riqueza originante del ser. En ella, ser y crear forman un todo<sup>23</sup>. El ser viene del *agathón* y hacia el *agathón* retorna, evocando el doble movimiento de la filosofía del mundo propia del neoplatonismo: un movimiento descendente –*próodos*–, –al que corresponde un movimiento descendente –*epistrophé*–. El mundo sensible es una participación por grados descendentes del mundo inteligible, y en este pensamiento está presente no únicamente como representación, sino también como irradiación o participación. Esto llevará a considerar al mundo como una armonía.

El ser finito en el pensamiento de Dionisio es una emanación del «*En*», si bien Dionisio está ajeno a las ideas de la teología latina de los *vestigia Trinitatis*, que por influencia de san Agustín, se impondrá en Occidente, como a la visión trinitaria de la teología de la historia, propia de Tertuliano y Joaquín de Fiore.

En Dios, por quien surge y existe el mundo, participa toda criatura. Según Dionisio, la materia está pletórica de Dios y nos lo da como una *dýnamis* poderosa, que hace entrar en comunión con El. La metafísica de la emanación-participación ofrece una concepción de lo creado como derivación y comunicación del *En*, que en el corazón de la materia se presencializa. La creación es pura teofanía, que de algún modo contiene al *En*. El ser creado es puro símbolo, no tanto un mero indicador de la presencia de otro ser, sino un vaso que le contiene, y en el que brilla una luz incomprensible<sup>24</sup>.

Escoto Eriúgena introduce esta mentalidad en la Edad Media, pensando el mundo como teofanía, cuyo orden y belleza conducen a conocer que Dios existe, pero sólo será sentido como una luz inaccesible<sup>25</sup>. El símbolo cobra una función mediadora para llegar al Misterio, pero es un acceso que podía ser concebido en línea espiral, a cuyo punto de origen sólo es permitido llegar a partir de las derivaciones que de él se han originado. Esta concepción del símbolo como revelador de una presencia, que no deja descubrir su verdadera esencia, es una consecuencia del apofatismo teológico de Dionisio, en cuya teología se percibe la sensación de un trascendentalismo que totalmente la invade. Es el silencio ante el gran oculto y luz inaccesible<sup>26</sup>.

Estas dos teologías del símbolo están presentes en san Buenaventura. San Agustín legará a la Edad Media una hermenéutica simbólica de la Biblia<sup>27</sup> y una hermenéutica simbólica del universo. La visión de Agustín y la de Dionisio, de las que M.D. Chenu ha ofrecido un interesante esbozo<sup>28</sup>, fueron integradas en una síntesis por Hugo de San Víctor. Y la síntesis ha sido fecunda conjugando el elemento óptico de Dionisio con el psicológico de Agustín. En Hugo pervive una concepción del ser, propia de Escoto Eriúgena y pervive enriquecida con los elementos agustinianos de la causalidad eficiente, al mismo tiempo, que la función significativa del ser se ve enriquecida con la idea de la participación, dotando a los signos de una densidad ontológica, que supera el extrinsecismo que les atenazaba en la teología de Agustín y superando también los peligros de panteísmo, propios del Areopagita. Hugo de San Víctor aplica a su visión del mundo el concepto de libro, cuya escritura ha sido trazada por Dios. Sus signos no responden a la invención humana sino a la divina y su misión es manifestar la sabiduría de Dios<sup>29</sup>.

Los dos arroyos, manados de la misma fuente neoplatónica, confluyen en Hugo. Su pensamiento simbólico se va a prolongar en san Buenaventura. Ambos han cultivado no sólo una teología del símbolo, sino también una teología simbólica<sup>30</sup>.

¿Cómo ve el mundo san Buenaventura? Situado histórica y categorialmente en la confluencia de las dos teologías del símbolo, sumariamente descritas, la cosmovisión bonaventuriana está interesada no en la entidad de lo creado, en su *quidditas*, sino en su transcendencia significativa; en su carácter de alusión y presencialización de otro. El cosmos no es primariamente objeto de ciencia sino de contemplación estética. No se va a encontrar el análisis empírico de lo factual, ni una física de la realidad creada, sino la presencia de quien está en ella y, a la vez, fuera de ella. En este sentido, la ontología bonaventuriana pudiera ser designada

como una ontología semántica<sup>31</sup>. La realidad de las cosas no se agita en su material configuración, sino que se concreta en la carga significativa de la que están dotadas. El proceso del conocimiento del mundo se convierte en una lectura de símbolos e interpretaciones de huellas, vestigios e imágenes en él impresos. Este conocimiento deviene una ontología del significado.

Buenaventura asume un concepto desarrollado con anterioridad por Hugo de San Víctor para interpretar el mundo sensible: el concepto de libro. El concepto es un *topos* de la literatura medieval<sup>32</sup>, y en San Buenaventura es susceptible de significaciones diversas; a todas les es común la idea de revelación. El concepto de libro sugiere siempre la idea de un signo duradero, en el que el autor revela al lector un determinado conocimiento.

De los diversos niveles de significaciones que san Buenaventura da a este concepto, es de especial interés el concepto de *liber naturae*. El universo creado es como un libro abierto, que testifica que Dios existe y este testimonio nos permite sospechar como él es<sup>33</sup>.

Sin embargo, en esta visión del ser creado, éste no es visto de un modo genérico. Todo ser finito es un signo de Dios, pero Buenaventura, siguiendo los esquemas de Hugo de San Víctor establece una *gradatio entium*, según la cual, el grado de proximidad o lejanía de los seres respecto de Dios, se convierte en un modo propio de expresión. El *liber naturae* es ciertamente un testimonio de Dios creador, pero lo es de acuerdo con el modo de presencia de Dios en cada uno de los seres<sup>34</sup>. Vestigio, imagen y semejanza indican categorías distintas de ser dentro del orden creado y por ello, tres modos de relación a Dios<sup>35</sup>.

Junto a las connotaciones teológicas que el concepto de libro tiene en san Buenaventura, encontramos también una valencia filosófica, propia del exemplarismo, que puede ser considerado como la conclusión racional de una lectura del mundo en clave religiosa. Los aludidos grados de expresión indican grados de relación con Dios. El mismo concepto de libro, aplicado al mundo, configura la realidad creada como una realidad significativa. Es pura diafanía, al servicio de la realidad en ella presencializada. La *rerum universitas* es camino hacia Dios<sup>36</sup>, huella y sombra de la realidad fundante y exemplante<sup>37</sup>.

Del medio centenar de ocasiones que la palabra *liber* aparece en san Buenaventura, puede deducirse que no es un término de significación unívoca. En él van incluidos significaciones muy diversas, de orden metafísico, ético-moral, histórico-salvífico, cuyo denominador común es la idea de revelación y testimonio, que incluyen también una función mediadora.

Para el propósito de estas páginas interesa la primera de estas significaciones, que si bien es asumida en una dimensión filosófica, hay que tener en cuenta que la misma idea de revelación de Dios, conlleva una idea teológica que está en correspondencia con el estado de la actual situación histórico-salvífica del hombre. Creo que sería inexacto hablar de planos en este aspecto del pensamiento bonaventuriano, ya que su pensamiento se dividiría en dos. Fe y razón son dos dimensiones que han de ser debidamente asumidas, para evitar ambigüedades en la impostación del tema.

## 2. Dimensión ontológica

San Buenaventura ve el mundo como un gran *sacramentum*, como un símbolo radiante. La consideración del ser creado se establece desde una categoría, que puede ser considerada central en su pensamiento: la relación. Todo está visto desde el prisma de la referencia, que es un constitutivo de la creatura. Subyacen aquí unas categorías filosóficas de la participación, que son el elemento central de esta visión de los seres finitos. Esta visión comporta un orden, que es el derivado del esquema platónico ya aludido: prototipo, emanción, reducción, que incluye toda la metafísica<sup>39</sup>. Esta se convierte en un sistema de valores, en una axiología, en la que todos los valores se subordinan al valor supremo: Dios.

En el pensamiento de san Buenaventura, el ser finito no es algo aislado en su contingencia. No es algo en sí y desde sí, sino en otro y desde otro. La definición más honda del ser contingente, el constitutivo último de su esecidad es la relación que se da en razón de un doble principio: por una causalidad eficiente y por una causalidad ejemplar. Visto este doble principio en su radicalidad última, puede reducirse a la única razón de la ejemplaridad. La creación, siendo relación a otro. Siendo la creación relación a otro, significa respectividad y referencia intrínsecas a un principio originante. Desde su triple causalidad, el orden cósmico es una representación del Dios creador, que puede ser conocido por medio de su propia obra<sup>40</sup>.

Las aludidas clasificaciones de los seres creados tienen todas ellas, como denominador común, el tema de la relación. Buenaventura considera a los seres finitos bajo este esquema de la triple causalidad<sup>41</sup>, que es un principio común a todos los pensadores cristianos del siglo XIII. Su síntesis gravita en torno a dos posiciones: *emanatio* y *reductio*, versión de los conceptos platónicos, *proodos* y *epistrophé*. El quicio de esta metafísica es la ejemplaridad. La tarea del metafísico, coincide con la del físico, en el considerar el origen de las cosas, y con la del filósofo moral, al considerar el fin último de todo; su tarea específica es considerar al ser -Dios- en su dimensión de ejemplaridad<sup>42</sup>.

La ejemplaridad -la significación de los seres frente al Ser- configura esta metafísica. El exemplarismo, como dominio propio de la metafísica, está conducido desde los atributos divinos dados en la revelación: Dios, principio creador y, como tal, modelo al cual la criatura ha de configurarse por los transcendentales de unidad, verdad y bondad<sup>43</sup>. La doctrina ejemplarista parte de una teología y se hace un sistema racionalmente inteligible en la teoría de los transcendentales universales del ser<sup>44</sup>.

La relación, como elemento constitutivo del ser finito, se expresa también en el triple nivel que caracteriza a la metafísica bonaventuriana: relación a un origen -*esse ex aliquo*- a un ejemplar -*esse secundum aliquid*- y a un fin -*esse propter aliquid*- y así la relación es un universal disyuntivo frente al ser que es *ex se, secundum se, propter se* y que en sí mismo tiene su origen, su ejemplar y su fin<sup>45</sup>. Dado que Dios encierra en sí todo el ser, los seres finitos pueden ser considerados como imitaciones y prolongaciones<sup>46</sup>. Dios es el ser omnímodo<sup>47</sup>. Esta expresión no significa una totalidad de esencia sino de principio<sup>48</sup>. Lo existente se mantiene bajo la influencia de Dios<sup>49</sup>.

En los esquemas de pensamiento de san Buenaventura, la idea de principio conlleva la de configuración con él según un grado de unidad, verdad y bondad<sup>50</sup>.

Significa esto que la comprensión del ser finito sólo es posible dentro de un sistema de relaciones, según el esquema ofrecido por los transcendentales disyuntivos. El provenir de otro *-esse ex aliquo-* comporta el tenerlo como *exemplar* y, al mismo tiempo, como fin<sup>51</sup>. Justamente el exemplarismo bonaventuriano ha sido interpretado como el sistema de las relaciones de los seres finitos con Dios<sup>52</sup>. Según el esquema de los transcendentales disyuntivos, Dios viene a ser la clave para la verdadera metafísica. Sin embargo, la comprensión del ser finito en esta metafísica exemplarista, es la doctrina del Verbo increado. Se da una gran conexión entre el exemplarismo filosófico y el cristocentrismo teológico, especialmente estrecha en las *Collationes in Hexaemeron*, en las que el tema de la mediación cristológica universal tiene su fundamento en la mediación intratrinitaria<sup>54</sup>.

Se trata de un tema que pertenece a la cristología y a la teología trinitaria. Pero tiene razón E. Gilson cuando afirma que san Buenaventura «no señala ninguna distinción entre nuestro conocimiento teológico del Verbo y nuestro conocimiento filosófico de las ideas»<sup>55</sup>. La clave última de la comprensión del ser radica en la doctrina del Logos, en quien Dios se expresa a sí mismo y en quien dice todas las cosas<sup>56</sup>. El Logos no es sólo la semejanza expresiva y manifestativa de Dios, sino también la semejanza de todo cuanto puede ser creado. Hay en Dios un verdadero arte eterno en la cual todas las creaturas son concebidas y representadas antes de ser creadas<sup>57</sup>.

Por esto, en san Buenaventura se puede hablar de un doble exemplarismo: el exemplarismo de procedencia platónico-agustiniana, inserto en la doctrina de la creación y un aspecto que forma parte de la historia salvífica<sup>58</sup>. Convendría notar que el cristocentrismo bonaventuriano, si bien ha estado presente en toda la producción del autor, la intensidad de esta presencia no ha sido la misma en todas las etapas<sup>59</sup>.

La clave para el conocimiento del mundo creado la encontramos en el Logos mismo en que Dios se auto-expresa y que en sí contiene los arquetipos o ideas ejemplares<sup>60</sup>; ejemplares porque son la razón de ser y el modelo de toda producción, ideas porque informan sobre la causa de las cosas<sup>61</sup>. El pensamiento creacionista de Buenaventura se vincula con la teología del Logos y con la misma teología trinitaria. La posibilidad radical de existencia que los seres finitos tienen es el acto de la generación eterna del Logos, que es generación *per modum naturae* y hace posible la generación *per modum voluntatis*<sup>62</sup>. Queda establecida así una relación entre el mundo creatural y el mundo divino. Tanto la generación *per modum naturae*, como la generación *per modum voluntatis*, se remiten a una noción de Dios generante y creante, que Buenaventura designa con la metáfora de una fuente fecunda y dinámica, cuya fecundidad se realiza en el vivir trinitario y en el acto de la creación<sup>63</sup>. En este sentido la creación es la distensión, articulada en el tiempo y en el espacio, del efecto eterno y substancial de Dios en el seno de la vida trinitaria<sup>64</sup>.

En la teoría creacionista de san Buenaventura, está la fórmula platónico-dionisiana de la difusividad del Bien *-Bonum diffusivum sui-*, que en Dionisio ha servido para explicar la existencia del múltiple a partir del uno. Esta idea legada por Dionisio al Occidente medieval, cristianiza la idea platónica de la difusividad del Bien, inherente a su propia naturaleza<sup>65</sup>, recubriéndola con la metáfora de la luz solar<sup>66</sup>.

Antes que Buenaventura, los autores-redactores de la *Summa Halensis*, han empleado, modificando su pristino significado, la fórmula *Bonum diffusivum sui*,

que en primer lugar sirve para explicar las emanaciones personales de Dios y, de modo derivado, las emanaciones creaturales<sup>67</sup>. Estas son pura contingencia y gratitud, frente a aquéllas que son de orden necesario.

El mismo sentido asumirá la fórmula en san Buenaventura<sup>68</sup>. La idea de Bien pierde en Buenaventura sus perfiles esencialistas y a-históricos, para modelarse en nuevos esquemas de corte histórico y personalista. El Bien no es fuerza ciega, sino voluntad que mueve a comunicarse. La metáfora de la luz es acaso la más ilustrativa de esta realidad: una luz, que sin perder nada de su ser propio, se difunda, siendo los seres en la medida en que participan de esa luz. La metáfora de la fuente, designa el permanente fluir de los seres desde el seno de Dios, cuyo ejemplante son las emanaciones necesarias<sup>69</sup>, primer arroyo de la fuente; el segundo, es la producción del mundo creado<sup>70</sup>. Bajo un único término *-productio-*, aunque empleado con significaciones diversas, engloba san Buenaventura las producciones de Dios, tanto trinitarias como creaturales, éstas no hubieran tenido posibilidad de existir de no haberse dado aquéllas<sup>71</sup>.

El fundamento último del orden creado es el orden trinitario. El logos increado hace posible toda palabra creada, que en él tiene su prototipo, porque procede como ejemplar o razón ejemplante de todo<sup>72</sup>. Al fondo de este razonamiento, puede subyacer la idea platónica de la creación *kat'eikona diá mesitou*, aunque la fuente inspiradora más próxima, es el tema bíblico de la creación por la palabra<sup>73</sup>. El Logos es el centro de toda realidad creada, y como Logos increado, es el fundamento de toda palabra creada<sup>74</sup>.

Esta ontología del ser finito, elaborada en constante referencia al Misterio trinitario, tiene un dinamismo existencial. La referencia se hace tanto desde los transcendentales absolutos como desde los disyuntivos, y la norma que preside es la misma que encontramos en las emanaciones trinitarias. Los principios estructurales de la metafísica bonaventuriana *-emanación, ejemplaridad, consumación-* están en relación con los transcendentales del ser. La unidad es siempre alusiva a la emanación de todo, por vía de causalidad eficiente desde Dios Padre; el ser finito, en cuanto verdadero, queda referido al Hijo, por vía de causalidad ejemplar; su bondad será la resultante de la medida en que el Espíritu sea la causa final<sup>75</sup>. Los transcendentales absolutos, como resultantes de la identidad del ser consigo mismo, según el esquema *ex se, secundum se, propter se*, que Buenaventura hace corresponder en las criaturas a unidad, verdad y bondad, como relación y tensión a la Trinidad creadora. Sólo en ella, adquieren, tanto los transcendentales absolutos, como los disyuntivos, su completa significación.

La clave de la visión simbólica del universo radica en la comprensión del ser primero, el ser por excelencia, cuyo dinamismo se expresa en los transcendentales y realiza la identidad del ser consigo mismo<sup>76</sup>. Se puede concluir que toda realidad y perfección de lo creado se encuentra realizada de modo eminente en la esencia divina<sup>77</sup>.

Esto significa que Dios es el estatuto ontológico del mundo, que como tal es un mundo contingente<sup>78</sup>, y desde su propia contingencia y creaturidad es inteligible<sup>79</sup>.

Los seres finitos son pensables y concebibles como reflejos o imitaciones, limitadas e imperfectas, de la esencia divina. Hay una diferencia, que no es simplemente una diferencia de modo, sino una diferencia ontológica. Por el hecho de ser

creados, los seres pueden ser definidos por su relación a Dios, que es siempre una relación esencial y trascendental<sup>80</sup>, y por ello, el carácter representativo que lo creado tiene es una propiedad intrínseca y ontológica<sup>81</sup>.

En esta cosmovisión se identifican el hecho de existir y el de estar referido a Dios. La teoría del ser creado, como en todas las cosmologías medievales, centrada en torno a los primeros capítulos del libro del Génesis, trata de destacar la participación, la semejanza y la relación<sup>82</sup>, que tienen como objetivo no equiparar la criatura al creador, sino descubrir su presencia en las huellas, que ha dejado en su obra<sup>83</sup>: cada una de estas huellas divinas conduce al conocimiento de Dios<sup>84</sup>. En este sentido, Buenaventura afirma la posibilidad de este conocimiento, dado que la causa brilla en el efecto y la sabiduría del artífice se muestra en la obra<sup>85</sup>.

### 3. Algunas precisiones sobre el tema

En el pensamiento de san Buenaventura resulta un sinsentido hablar de los seres fuera del ser<sup>86</sup>, por consiguiente, el mismo ejemplarismo de lo creado impide una concepción de la pura empiria material de los seres, que son una traducción sensible del mundo del espíritu. La concepción de la criatura no es la de un dato inmediato (res), meras existencias que se agotan en sí mismas, sino que la concepción propia es la de signos divinos<sup>86 bis</sup>.

La teoría ejemplarista de san Buenaventura nos da las raíces del origen divino de todos los seres: la generación eterna del Logos, como posibilidad radical y última que tienen los seres de venir a la existencia, en él quedan dispuestos en orden a la existencia, como en una semejanza exemplativa y operativa<sup>87</sup>. A la luz de este ejemplarismo se puede formular la pregunta por el ser de las cosas en sí mismas y en relación a Dios. La aclaración del segundo término, decide la del primero, en cuanto que el ser de las cosas queda regulado por la misma doctrina ejemplarista, ya caracterizada como teoría de las relaciones entre Dios y el mundo de los seres.

Aquí tenemos el punto crucial que separa a la metafísica ejemplarista de otras metafísicas. Si significativamente el pensamiento bonaventuriano se abre con una reflexión sobre los *res* y los *signa*, la visión de la criatura será naturalmente doble: la mera empiria material, que desde la perspectiva de la metafísica ejemplarista puede significar un camino errado, y la vida del signo, que nos da el verdadero conocimiento de las cosas. El universo creatural es vía hacia otro<sup>88</sup>. No se trata ciertamente de una polémica entre realismo e idealismo, dado que la metafísica naturalística tiene su objeto en la naturaleza de las cosas, sino en situar su inteligibilidad en una clave distinta: el conocimiento del creador, como medio de conocer a la criatura<sup>89</sup>. Si el primer elemento del conocimiento de las cosas *-res-* está presente en la filosofía naturalista, en el ejemplarismo bonaventuriano resulta un elemento incompleto, porque no nos da el núcleo mismo de la ontología: la ejemplaridad. La filosofía natural no podrá leer el «*liber naturae*», porque sólo en cuanto *natura rerum* es por ella entendido y no como *vestigium Dei*<sup>90</sup>.

Vistos desde estas perspectivas, los seres creados son espejos, donde las perfecciones divinas se reflejan, no de forma indiscriminada, sino de modo jerárquico. Son los transcendentales absolutos del ser divino los que se reflejan en lo creado, siguiendo las leyes de la analogía del ser. La relación metafísica entre Dios y las criaturas es una relación de ejemplaridad imitativa. Dios es el ejemplar de todo, pero a su vez las cosas existen en la medida en que reproducen las perfecciones

divinas. El grado de presencia o influencia de Dios en ellas dará su verdadero grado de ser, y por consiguiente, el de proximidad, imitación o analogía, con el modelo divino. Los transcendentales disyuntivos subrayan siempre la referencia esencial de las criaturas a la Trinidad creadora<sup>91</sup>.

La semejanza que supone la causalidad ejemplar, no se funda en una comunidad de naturaleza; porque más bien, entre el Creador y la criatura, se da esa distancia cualitativa infinita, según la cual, la semejanza entre Dios y su obra es mayor que la desemejanza<sup>92</sup>. Excluida esta semejanza unívoca, la semejanza de simple imitación es la única posible<sup>93</sup>, fundada en la analogía de relaciones entre dos seres distintos<sup>94</sup>. La analogía surgida en el acto creador constituye la estructura de los seres creados<sup>95</sup>. A esta analogía corresponde la triple división de seres ya aludida, que se funda en la simplicidad divina. Siendo Dios el «*ens simplicissimum*» es representado en su totalidad aunque nunca integralmente<sup>96</sup>.

#### 4. Relativismo de las criaturas y su ser simbólico

La distancia entre Dios y su obra crea un hiato ontológico, que ha de ser analizado para determinar la verdadera condición del ser finito.

La diferencia ontológica entre Dios y las criaturas radica en el carácter exclusivo de la simplicidad divina, que excluye toda dependencia y grados de simplicidad. La simplicidad absoluta le es esencial a Dios<sup>97</sup>. Es consecuencia de la identidad entre el *esse* y el *habere* de Dios. Esta simplicidad divina constituye el grado supremo de unidad, que es exclusivo de Dios<sup>98</sup>. Los transcendentales disyuntivos de las criaturas muestran la composición esencial e intrínseca de las mismas, porque ser *ex alio*, *secundum aliud*, *propter aliud*, dicen que su ser es derivado. Ser criatura, significa venir a ser después de no-ser<sup>100</sup>, y por consiguiente, es compuesto de esencia y existencia. El ser creado no se identifica con su ser, del mismo modo, que ningún cuerpo luminoso se identifica con su luz<sup>101</sup>.

En san Buenaventura parece apreciarse ciertos rastros de platonismo en la concepción de los seres creados, en cuanto que estos son entendidos como una degradación de la unidad y simplicidad divinas. La apoyatura de esta afirmación la encuentra en la teología del Pseudo-Dionisio<sup>102</sup>. Si es apreciable esta degradación de la unidad y simplicidad, que se hace también presente en las propiedades de verdad y bondad. El ser *ex alio*, es también *secundum aliud* y *propter aliud*. El ser *ex se* lo es también *secundum se* y *propter se*. Estos transcendentales disyuntivos configuran al ser *ex se* como origen, ejemplar y meta de todo<sup>103</sup>. Los transcendentales disyuntivos marcan la distancia de los seres creados tanto en relación con su origen, como con su ejemplar y su fin.

Esto supone un relativismo metafísico en la concepción de los seres creados. Partiendo de la concepción aristotélica de verdad como *adaectio intellectus et rei intellectae*<sup>104</sup>, la hace derivar hacia las posiciones agustinianas, para asumir el concepto de mendacidad de la criatura<sup>105</sup>. El texto de Aristóteles queda subordinado a la visión ejemplarista y, más concretamente, al ejemplarismo cristológico. Los transcendentales disyuntivos plantean la verdad y la bondad de la criatura no de forma esencial sino participada. La verdad es siempre relación a una causa ejemplar, como la bondad lo es a la final<sup>106</sup>. La verdad de la criatura se da precisamente en razón del transcendental *secundum aliud*, y desde el ejemplarismo cristológico, la verdad de las criaturas se da en la medida en que expresan a un ejemplar, es decir, en la medida en la que en la realidad son como en el arte eterna<sup>108</sup>. En esta

misma dimensión significativa se da también la bondad del ser creado<sup>109</sup>. Tenemos así una doble ejemplaridad en la bondad y verdad del ser creado, en cuanto que Dios, como verdad y bondad increadas, es la causa formal y ejemplar de todo<sup>110</sup>.

Los transcendentales absolutos del ser, como identidad absoluta del ser consigo mismo sólo se dan en Dios, que es uno y simplicísimo, frente a la multiplicidad y división de las criaturas<sup>111</sup>. El hecho de haber sido creadas *ex nihilo*, es la causa de su limitación natural<sup>112</sup>. La nada en sí misma no es causa eficiente, sino más bien una deficiencia<sup>113</sup>. La verdadera imagen del mundo, que en principio pudiera quedar reducida a una mera sombra, no es una verdad *in se* y *a se*, sino verdad participada y en la medida en que es participada es una verdad real. Esta vanidad radical de la criatura es el punto de referencia, que, en muchas ocasiones, toma Buenaventura para mostrar la total dependencia de los seres respecto del Creador. Es también el punto de partida para mostrar su relativismo pensado, no tanto en términos de eficiencia causal, sino en términos de presencia o actuación permanente<sup>114</sup>. Presencia de Dios en su propia obra, que responde a la voluntad divina<sup>115</sup>. Así la acción creante puede ser entendida como una presencia permanente<sup>116</sup>. Esta dependencia omnímota tiene para Buenaventura un punto de referencia comparativa: la relación de dependencia del accidente respecto de la substancia<sup>117</sup>.

Como ningún otro pensador de la Edad Media ha recalcado Buenaventura la inconsistencia óptica de los seres finitos, dejándolos reducidos a una mera significación. Esta misma inconsistencia óptica es la que postula la presencia continua de Dios, que como conclusión lógica de los atributos divinos se impone<sup>118</sup>. La omnipresencia divina en las cosas es una consecuencia del ser de Dios como absolutamente simple e infinito.

Este relativismo metafísico, que sigue a la analogía universal, permite a Buenaventura fraguar una visión del mundo que se presenta como una simbología, continuando la mentalidad medieval, que como género literario se remonta a la antigüedad pre-cristiana y que, dado el desconocimiento de las leyes de la naturaleza, cubre campos inmensos de saber. Es lo que ha llamado M.D. Chenu «végétation luxuriante des symboles»<sup>119</sup>. La insistencia con que Buenaventura recalca la inconsistencia óptica de los seres finitos, nos transmite la viva conciencia de su relativismo simbólico, presente en todo el dinamismo de su síntesis doctrinal.

El dinamismo de la analogía universal se expresa bajo la fórmula genérica de reducción de lo múltiple al uno, concepto central en la metafísica bonaventuriana. la idea de *reductio*, de claras resonancias platónicas, viene postulada por la concepción de la simplicidad divina. Si el fluir creatural es una derivación de la simplicidad divina original, de la *primitas* del ser primero, de ella derivan la ejemplaridad y la reducción<sup>120</sup>. La pluralidad se reduce a la simplicidad, que es su principio y su causa<sup>121</sup>.

La doctrina de la analogía concilia perfectamente la existencia del uno y del múltiple. El ser creado es visto como relativo, como trasunto atenuado de la unidad divina y existe en la permanente referencia a Dios en la que se da la dimensión de incitación. Por eso el mundo, no es una realidad verdadera sino presencia de Dios, verdadera realidad de las cosas; la unidad, verdad y bondad de éstas se constituyen imitando la verdad divina; en función de esta realidad existe el mundo.

En este sentido, la teoría de la *reductio ad unitatem*, la presenta san Buenaventura desde los postulados de la teología platónica del Pseudo Dionisio. Hoy no

poseemos un estudio exhaustivo sobre este importante aspecto del pensamiento bonaventuriano, que, por otra parte, encontramos como uno de los goznes metafísicos de su teología<sup>122</sup>.

La *reductio* bonaventuriana al operar en su visión del mundo, con unos esquemas metafísicos distintos de los empleados por Tomás de Aquino, para quien la *resolutio* o *reductio* es el alma y la técnica de la vuelta a Dios. Dos cosmovisiones diferentes, emplearán de modo distinto la misma técnica<sup>123</sup>. En cada uno de ellos la analogía asume funciones diferentes. En Tomás de Aquino, la analogía tiene una función separadora más que unitiva. A la analogía agustiniana, buscadora de comunes orígenes y relaciones mutuas, le opondrá siempre el concepto aristotélico que separa y distingue y da a los seres una substancialidad y suficiencia relativas, al mismo tiempo que las excluye del ser divino. Buenaventura, que ha elaborado una metafísica del ser finito agustiniana e incluso dionisiana, acentúa los vínculos de dependencia y relación con Dios. El punto al que conduce el sistema bonaventuriano es a una visión simbólica del universo<sup>124</sup>.

En san Buenaventura se puede hablar de una filosofía del símbolo<sup>125</sup>, en cuanto que las analogías llevan siempre a desvelar el secreto de las cosas, su verdadera esencia, determinando el grado de aproximación a Dios. La consideración de la creatura, como efigie o semejanza de la sabiduría divina<sup>126</sup>, refulgencia de un ejemplar, es también camino que al ejemplar conduce<sup>127</sup>, escala tendida hacia Dios<sup>128</sup>.

En páginas anteriores he mencionado la división de los seres creados que Buenaventura hace. Estos modos de presencia divina conllevan unos modos concretos de conocimiento por parte del hombre. Si en el universo hay una triple presencia de Dios, según el grado de perfección que los seres creados reflejan, este orden ontológico se traduce en un orden cognoscitivo. Las criaturas darán diferentes niveles de conocimiento de Dios, según el grado de proximidad a él<sup>129</sup>.

Buenaventura precisa este modo de conocimiento divino con una doble modalidad: conocimiento *per creaturas* y conocimiento *in creaturis*. Este indica la presencia e influencia de Dios en la creatura. Aquel es equivalente a elevarse desde el conocimiento de la creatura al conocimiento del creador<sup>130</sup>.

El simbolismo indica el proceso ascensional para lograr su fin último y, en este sentido, tiene una valencia de mediación. El punto de partida para la transcendencia es precisamente el cosmos. La concepción sacral de la naturaleza, su carácter de libro, postula una racionalidad humana, capaz por una parte de percibir la armonía de las cosas, y por otra, capaz de abrirse a Dios.

## 5. Ser y significar

Si el exemplarismo bonaventuriano nos presenta una concepción simbólica del universo, en la que éste es concebido como *via in aliud* o *via in Deum*, hay que preguntarse por la relación existente entre el ser de las criaturas y su función significativa.

Buenaventura se ha detenido morosamente en el tema de las relaciones de la criatura con Dios, pero no parece que haya prestado una atención excesiva al estudio del ente en cuanto ente, más que por la *quidditas* del ser, se ha preocupado por su *significatio*. Esto justifica la importancia concedida al tema de las relaciones, sólo desde ellas es comprensible el ser creado y la suprema definición que del ser puede darse es que es camino hacia Dios<sup>131</sup>.

La entidad del ser finito, en cierto modo se convierte en un problema secundario, ya que la atención se polariza hacia la trascendencia significativa, hacia su carácter de alusión y presencialización de otro, recalcando así la inconsistencia óptica de los seres, que parece dejarlos reducidos a su función significativa.

La reducción del significado del ser al valor de signo o símbolo radica en la concepción bonaventuriana del objeto primario de la metafísica. La estructuración de ésta en tres partes –eficiencia, ejemplaridad, consumación– lleva a la afirmación de Dios como objeto primario de la metafísica.

Metodológicamente, significa que el punto de partida de Buenaventura no es el que pueda ofrecer una filosofía natural, ya que la comprensión adecuada del ser no resulta accesible a la filosofía natural. Origen de las cosas, ejemplaridad y consumación sólo son accesibles desde el conocimiento que de Dios puede obtenerse en las creaturas y por las creaturas<sup>132</sup>. Estas condiciones constitutivas del ser no pueden ser asumidas por la filosofía natural, por no disponer de un fundamento adecuado, como es la inteligencia de Logos increado, puerta para llegar a las razones y condiciones del ser<sup>133</sup>.

En torno a estas afirmaciones, Buenaventura articula una demostración de la validez del criterio teológico para solucionar las aporías a las que el proceso de la reflexión conduce<sup>134</sup>. Así, cabe pensar que los criterios ontológicos de Buenaventura se derivan de la revelación divina. El exemplarismo bonaventuriano tiene un carácter integral, porque sus raíces están en el terreno de la teología y de la revelación. En cierta medida, sería la transformación del exemplarismo platónico, incluso en la temática filosófica que explica<sup>135</sup>. La metodología de la reflexión cambia completamente, al fundarse en los contenidos de la revelación y poniendo como criterio de la verdad al Logos mismo de Dios.

El método es inverso. Buenaventura parte de Dios para llegar a lo creado. Justamente se ha señalado que esta metodología comienza donde la epistemología acaba. Buenaventura parte del inefable para llegar al decible. Su itinerario es pensar las cosas en Dios<sup>136</sup>. La tematización ontológica queda incluida en un contexto trinitario, en el que la duplicidad de órdenes y modos de ser aparecen articulados y tematizados<sup>137</sup>.

La distinción entre *esse ex se* y *esse ab alio* no se puede considerar como una dualidad de determinaciones específicas. No se da una unidad genérica en un ser común a ambas, ni es posible la correlación de los dos órdenes, ya que todas las exigencias de concreción ontológica quedan resueltas por el orden absoluto. El origen, significado y fin pertenecen al ser absoluto y fundante, como sus determinaciones propias.

El *esse secundum se* constituye el verdadero objeto de la metafísica, en cuanto que es ejemplar de todo. En un contexto cristológico y al mismo tiempo trinitario. Buenaventura afirma que Dios se ha auto-expresado en su Logos y en él ha dicho todas las cosas. El Logos es la verdad en la cual toda verdad es dicha y es conocida, estableciendo así una total identidad entre el principio del ser y del conocer<sup>138</sup>. Esta identidad es el tema peculiar del metafísico.

Supuestas las leyes del exemplarismo metafísico, sólo Dios y su Verbo son el verdadero objeto de la metafísica. Por eso, la metafísica del ser finito es la metafísica de las relaciones transcendentales de los seres con el Ser.

Los seres creados quedan reducidos a su trascendencia significativa. El ser finito se agota significando; en él ser y significar se identifican. De forma general, puede afirmarse que todo cuanto existe es símbolo de una realidad que les trasciende, y en este sentido gira toda la metafísica del ser finito, como el tríptico *umbra, vestigium, imago*, nos sugiere. El mundo sensible queda configurado como el eco de la triple causalidad, y a través de este mundo de símbolos, el hombre se eleva a la contuición de Dios<sup>139</sup>.

Analizar detenidamente el contenido de esta metafísica del ser finito desborda los límites de este trabajo. Ceñidamente puede decirse que metafísica de ser finito es la metafísica de las relaciones esenciales y trascendentales, de la dependencia del finito respecto del Infinito<sup>140</sup>. En san Buenaventura la causalidad conlleva la idea de la participación. Y la metafísica de la participación es una teoría del significado.

¿Qué sentido tiene la realidad creada?. El pensamiento de san Buenaventura ha recibido múltiples significaciones, que pueden ser agrupadas en dos secciones: fideísmo y ontologismo. Este, como intuición inmediata del ser infinito es rechazado abiertamente<sup>148</sup>, como igualmente es rechazado todo tipo de fideísmo<sup>142</sup>.

La contuición bonaventuriana no designa la intuición de Dios, sino su aprehensión indirecta mediante la percepción de sus efectos, en los que su presencia necesaria está implicada. Esto, como acabamos de ver, supone el rechazo del ontologismo, ya que no se trata de una percepción directa o inmediata de Dios, sino de una intuición de Dios que es siempre mediata. Así, el simbolismo bonaventuriano tiene este valor de mediación<sup>143</sup>. El ser finito nunca es visto *in se* y *a se*, sino en relación como *via in aliud* o *via in Deum*.

Esta visión del mundo no es la que pudiera ofrecer un físico moderno que estudia el mundo *a se*, ni siquiera es la visión que se puede encontrar en Tomás de Aquino, para quien el ser finito en entendido en su dimensión de *res* y su idea de relación es categorial y accidental.

En la visión bonaventuriana del ser finito, la relación es esencial y trascendental y por ello, el ser es entendido como ser-en-relación. La ontología, es por consiguiente, una ontología semántica, en la que las funciones de ser y significar se identifican.

Dos problemas connexos con lo que acabo de decir, y para los que no queda espacio material, serían el análisis del verdadero carácter del exemplarismo bonaventuriano, discernir si es una teoría propiamente filosófica o más bien, teológica. De otra parte, estudiar un tema propuesto por varios autores y que juzgo necesitado de revisión: la influencia real de San Francisco de Asís, en la configuración de los esquemas de pensamiento de san Buenaventura.

## NOTAS

<sup>1</sup> Sobre este tema, Cfr. T. GREGORY, *L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII*, en LA FILOSOFIA DELLA NATURA NEL MEDIOEVO. ATTI DEL TERZO CONGRESSO INTERNAZIONALE DI FILOSOFIA MEDIEVALE, Milano, 1966, 27-66.

<sup>2</sup> En este sentido pueden ser entendidas las sucesivas prohibiciones que entre 1210 y 1215 hace la jerarquía eclesiástica. Un amplio análisis de estos decretos en M. GRABMANN, *I divieti ecclesiastici di Aristotele sotto Innocenzo III e Gregorio IX* Roma, 1941.

<sup>3</sup> Ex improbo ausu investigatōis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut ponere mun-

dum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere totam sacram Scripturam, *Coll. de decem praeceptis*, 2,25.

<sup>4</sup> Este discurso es el *sermo theologicus Unus est magister vester Christus*, datable entre 1254-1257, Cfr. B. DISTELBRIN, *Bonaventurae scripta authentica, dubia vel spuria critice recensita*, Roma 1957, 79-80, J.G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de S. Bonaventura*, Paris, 1961. 173-175 *Introducción a San Buenaventura*, Madrid 1984, 261; R. RUSO, *La metodología del sapere nel sermone di S. Bonaventura «Unus est Magister vester Christus» Grottaferrata*, 1982, 87-94.

<sup>5</sup> Cfr. B. DISTELBRIN, *Bonaventurae scripta...* 13 J.G. BOUGEROL *Introducción a l'étude...* 163-164; *Introducción a San Buenaventura...* 235-236.

<sup>6</sup> Sobre la metodología de este sermón, Cfr. R. RUSO, *La metodología del sapere...* 37-94.

<sup>7</sup> Cfr. *Christus Magister*, 18

<sup>8</sup> Cfr. J.G. BOUGEROL, *Introducción a S. Buenaventura...* 81.

<sup>9</sup> Haec est tota nostra metaphisica de emanatione, de exemplaritate, de consumatione, *Hex. 1,17*.

<sup>10</sup> Analogum est medium inter pure equivocum et univocum 1 *Sent d 29 a 1 ad 1*; 2 *Sent de 25 p 2 dub 3*; *d 35 dub 3*.

<sup>11</sup> Non habent esse univocum creatura et Creator, 1 *Sent d 7 a. unic q l arg. 1*; Sobre este tema, Cfr. E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires, 1948, 198-228; V. CILENTO, *Simbolismo e analogia in S. Bonaventura*, en DOCTOR SERAPHICUS 13 (1966)49-81; O. TODISCO, *Dall' analogia al simbolo e dal simbolo all' analogia*, en DOCTOR SERAPHICUS 27 (1980) 5-20.

<sup>12</sup> Relatio creaturae ad Creatorim non est accidentalis, sed essentialis, *Hex 4,8*.

<sup>13</sup> Secundum comparationem duorum ad invicem, puta cum unam esse imitatio vel similitudo alterius, 2 *Sent d 16 al q l concl.*

<sup>14</sup> San Buenaventura no observa siempre la misma división de fórmulas, si bien el tríptico *vestigium, imago similitudo*, tiene prevalencia sobre otros, Cfr. *Scientia Christi q 4; Brev. 2, 12, 1; Christus Magister 16- 17*. Con anterioridad a San Buenaventura, esta fórmula queda consagrada en Juan de la Rochelle, Cfr. *Summa de anima*, Ed. T. DOMENCHIELLI, Patro 1882 cap. 28, pp. 147.

<sup>15</sup> *Brev. 2,1,1*.

<sup>16</sup> Cfr. *Brev 2,12,1*. El tema es clásico en la Edad Media, incluso queda casi popularizado como viene a demostrar un «*rhythmus*» de Alain de Lille:

«omnis mundi creatura  
quasi liber et pictura  
nobis est speculum.

*De vanitate mundi rhythmus*, PL 210,579. Sobre el tema Cfr. M.T. d'ALVERNI, *Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle*, en ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINELLE ET LITTERAIRE DU MOYEN AGE 28 (1953) 31-81; N.D. CHENU, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle*, Paris<sup>3</sup> 1976, 159-190.

<sup>17</sup> Cfr. S. AGUSTIN, *Epistola 55,7,13*; Sobre el significado de S. Agustín en este problema Cfr. H.I. MARROU, *Saint Agustín et la fin de la culture classique*, Paris 1949, 148-155; 278-279; 300-357. La visión de Agustín muestra un cierto desinterés, de clara procedencia neoplatónica, hacia lo sensible, y no llega a asimilar el concepto aristotélico de ciencia, sino que se limita al concepto de Platón y más concretamente al del neoplatonismo, Cfr. R.W. MULLIGAN, *Ratio superior and ratio inferior. The historical Background*, en THE NEW SCHOLASTICISM 29 (1955) 1-32. La raíz del problema está en determinar si Agustín llegó a asumir el concepto aristotélico de naturaleza, Ch. BOYER, *La notion de nature chez Saint Augustin*, en DOCTOR COMMUNIS 8 (1955) 65- 76, lo afirma, por el contrario G. de BROGLIE, *Pour une meilleure intelligence du De corruptione et gratia*, en AUGUSTINUS MAGISTER, Paris 1954, 317-337, lo niega.

<sup>18</sup> S. AGUSTIN, *De doctrina Christiana 1,2,2*.

<sup>19</sup> Signum et enim res praeter speciem, quam ingerit, aliud aliquid ex se faciens in cogitatione venire, S. AGUSTIN, *De Doctrina Christiana 2,1,1*.

<sup>20</sup> Oportet igitur ut Creator, per ea quae facta sunt intellectum conspicientem, Trinitatem intelligamus cuius in creatura, quomodo dignum est apparet vestigium, *De Trinitate 6,12,12*.

<sup>21</sup> Cfr. Y.M. CONGAR, *Aspects ecclésiologiques de la querelle mediants et séculiers dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> et le debut du XIV<sup>e</sup>*, en ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINELLE ET LITTERAIRE DU MOYEN AGE 28 (1961) 111.

<sup>22</sup> *De Divinis Nominibus*, 1,3: 4,35.; *Coelesti Hierarchia* 4,35. Para las influencias concretas del Pseudo-Dionisio en San Buenaventura, Vfr. J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le PseudoDenys l'Aréopagite en ETUDES FRANCISANNES (supplement)* 18 (1968) 33-121; *Saint Bonaventure et la Hiérarchie dionysienne*, en ARCHIVES D'HISTOIRE DOCTRINELLE ET LITTERAIRE DU MOYEN AGE, 36 (1969) 131- 167; O. GONZALEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana*. Madrid, 1966, 197-230; V. MUNIZ, *A propósito del Pseudo-Dionisio y San Buenaventura*, en NATURALEZA Y GRACIA 21 (1974) 173-181; J.G. BOUGEROL, *Introducción ...* 92- 107.

<sup>23</sup> *De divinis Nominibus 1,4; 1,5*.

<sup>24</sup> Para la teología simbólica del Pseudo-Dionisio, Cfr. H.U. von BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica*, vol 2. *Estilos eclesiásticos*, Madrid, 1986, 176-181.

<sup>25</sup> Theophanias autem dico visibilibus et invisibilibus specie, quorum ordine et pulchritudine cognoscetur Deu esse et invenitur non quid est sed solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur, superat nanque onme intellectum lux innaccessibilis, J. ESCOTO ERIUGENA, *De divisione*

*naturae* 5,26, PL 122, 199; Cfr. T. GREGORY, *Note sulla dottrina delle «teofanie» in Giovanni Scotto Eriugena*, en STUDI MEDIEVALI 3 (1961) 75-91.

<sup>26</sup> Cfr. DIONISIO, *Epistola* 5.

<sup>27</sup> Cfr. H.I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture ...* 422-430; 478-498; B. SMALLEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo* Bologna, 1972, 52 (trad. del original inglés).

<sup>28</sup> Cfr. M.D. CEHNU, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle ...* 172-1787.

<sup>29</sup> Mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei. Hoc est virtute divina creatus, et singulae creaturae quasi figurae quaedam sunt non humano placito inventatae, sed divino arbitrio institutae ad manifestandam invisibilium Dei sapientiam, HUGO DE SAN VICTOR, *Eruditio didascalica*, 7,1 PL 176,814; sobre la filosofía de la naturaleza en Hugo, Cfr. R. BARON, *L'idée de nature chez Hugues de San Victor*, en LA FILOSOFIA DELLA NATURA NEL MEDIOEVO ... 260-263 Ph. DELHAYE, *La nature dans l'oeuvre de Hugues de Saint Victor*, en *Ibid.* 272-278.

<sup>30</sup> G.A. ZINN, *Book and Word. The Victorine Background of Bonaventure's Use of Symbols*, en S. BONAVENTURA 1274-1974 (= SB) vol 2, Grottaferrata, 1973, 143-169.

<sup>31</sup> Este tema ha sido esbozado por A. RIGOBELLO, *Prospettive di ontologia semantica in S. Bonaventura*, en DOCTOR SERAPHICUS 26 (1979) 7-14.

<sup>32</sup> Cfr. H. de LUBAC, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. Paris 1954-1964, vol 1,1,326; II,1, 189-199; J. LECLERQ, *Aspects spirituels de la symbolique du livre au XII<sup>e</sup> siècle*, en-L'HOMME DEVAN DIEU. MELANGES OFFERTS AU PERE HENRI DE LUBAC, Paris 1963, 63-73.

<sup>33</sup> Hoc autem triplex testimonium attenditur secundum triplicem librum, qui est liber creaturae, liber Scripturae, et liber vitae Primus namque liber, qui est liber creature, quem dici primum, quia primo sensibus nostris ostenditur, dat testimonium duplex, ut in ore duorum testium stet omne verbum. Omnis enim creatura vel est ad Dei vestigium tantum, sicut est natura corporalis vel est ad Dei imaginem sicut natura intellectualis. Utraque istarum testificatur Trinitatem ... *Q.Q. de Myst. Trinit. q. 1 a 2 concl.*; la obra clásica sobre el tema bonaventuriano del libro es hoy la de W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Munich, 1961; Id, *Liber*, en J.G. BOUGEROL, (ed) LEXIQUE SAINT BONAVENTURE, Paris, 1969, 91-92; O. GONZALEZ, *Misterio Trinitario ...* 43- 56; G.H. TAVARD, *Transiency and Permanence. The nature of Theology according to St. Bonaventure*, New York <sup>2</sup> 1974, 56-79.

<sup>34</sup> Creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix, secundum triplicem gradus expressionis, scilicet per modum vestigi, imaginis et similitudinis, *Brev. 2,12,2*.

<sup>35</sup> Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigi, imaginis et similitudinis. In quantum vestigium comparatur ad Deum ut ad principium; in quantum imago, comparatur ad Deum ut ad obiectum; sed in quantum similitudo comparatur ad Deum ut dimum infussum, *QQ. de scientia Christi, q. 4 concl.*

<sup>36</sup> Cfr. *Itin* 3,1-2; 1,9.

<sup>37</sup> Cfr. *1 Sent d 28 a 1 q 1 in concl.*

<sup>38</sup> Para la constitución histórica del pensamiento de san Buenaventura Cfr. J.F. QUINN, *The historical constitution of St. Bonaventure Philosophy*, Toronto, 1973; C. GNEO, *Lo storicismo e S. Bonaventura*; en L'ITALIA FRANCESCANA 36 (1961) 170-187; Id. *Lo storicismo di San Bonaventura*, en SAN BONAVENTURA MAESTRO DI VITA FRANCESCANA E DI SAPIENZA CRISTIANA (= SBM) vol 1, Roma 1976, 767-777; P. VIGNAUX, *Condition historique de la pensée de Saint Bonaventure: christocentrisme, eschatologie et situation de la culture philosophique*, en SM. I. 409-427.

<sup>39</sup> Haec est nostra metaphisica: de emanatione, de exemplaritate, de consumptione, *Hex 1,17*

<sup>40</sup> Dicendum, quod, quia relicet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur, *1 Sent d 3 p l a. unic q 2 concl.* Cfr. *Brev 2,12,2*.

<sup>41</sup> *Brev 2,1,2*.

<sup>42</sup> Metaphisicus enim assurgit ad illud esse considerandum in ratione principii originantis; et in hoc convenit cum phisico, qui origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione -ultimi finis; et in hoc convenit cum morali sive ethico, qui reducit omnia ad summum bonum ut ad finem ultimum ... Sed ut considerat illud esse in ratione omnia exemplantis cum nullo communicat et verus est metaphisicus, *Hex 1,13*.

<sup>43</sup> Cfr. *Brev 2,12, 2 y 3*.

<sup>44</sup> Cfr. *Brev 1,6,2*.

<sup>45</sup> *Hex 1,12*.

<sup>46</sup> Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi, *Itin 5,7*.

<sup>47</sup> *Itin 5,7*; Cfr. G. SANTINELLO, *La nozione dell'essere in S. Bonaventura*, en DOCTOR SERAPHICUS 30 (1983) 69-80. Este estudio se cñe al *Itinerarium* exclusivamente.

<sup>48</sup> Secundum ordinem ergo causalitatis, dignitatis et finis omnia declarant esse primum, summum et ultimum, scilicet in ratione finiendi. Hoc ergo secundum rationem ordinis, *Hex. 10,14*; Cfr. *Hex. 5,29*.

<sup>49</sup> Cfr. *Hex 1,13*.

<sup>50</sup> Cfr. *Brev. 2,12,2 y 3*.

<sup>51</sup> 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, *Hex. 1,12*.

<sup>52</sup> Cfr. J.M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, 20; E. Gilson, *La filosofia ...* 146-163; T. MANFREDINI, *L'exemplarismo in S. Bonaventura*, en *INCONTRI BONAVENTURIANI*, 7 (1972) 41-80.

<sup>53</sup> Crica secundum nota, quod incipiendum est a medio quod est Christus ... Si ergo ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, quod facta est; necesse est ut verbum verax praecedat, *Hex 1,10*; Cfr. *1,14*; 1,38.

<sup>54</sup> Istud est medium personarum necessario: quia, si persona est quae producit et non producitur, et persona quae producitur et non producit, necessario est media quae producitur et producit, *Hex 1,14*; Cfr. *Hex 1,38*: sobre este tema Cfr. A. GERKEN, *La Théologie du Verbe. La relation entre l'Incarnation et la Création selon Saint Bonaventure*, Paris 1970, 11-15; Ch. BIGI, *Il Cristocentrismo nelle Conferenze sull'Hexaëmeron di S. Bonaventura*, en *INCONTRI BONAVENTURIANI*, 3 (1967) 71-96; A. POMPEI, *La centralità di Cristo*, en *LETTURA CRITICA DI SAN BONAVENTURA*, Firenze 1974, 49-66.

<sup>55</sup> Cfr. E. GILSON, *La filosofia ...* 161-162.

<sup>56</sup> Pater enim ab aeterno genuit Filium simile sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte, *Hex 1,13*.

<sup>57</sup> ... In sapientia aeterna est ratio fecunditatis ad concipiendum quidquid est de universitate legum. Omnes enim rationes exemplares concipitur ab aeterno in vulva aeternae sapientiae seu in utero et maxime praedestinationis, *Hex 20,5*.

<sup>58</sup> Cfr. A. POMPEI, *La centralità di Cristo ...* 54.

<sup>59</sup> Cfr. E.H. COUSINS, *The two poles of St. Bonaventure Theology*, en SB IV, 153-176, esp. 167-171; Id. *Bonaventure and the coincidence of opposites*, Chicago, 1978, 151-160; *Christ the Center*.

<sup>60</sup> Horum ostium est intellectus Verbi increati, quia est radio intelligentiae omnium, unde qui non habet ostium intrare non potest, *Hex 3,4*.

<sup>61</sup> Cfr. *QQ. de Scientia Christi q 2 concl.*

<sup>62</sup> Si emanatio per modum naturae secundum rationem intelligendi praecedit emanationem secundum rationem voluntatis, nunquam Deus esse potens producere creaturam per voluntatem, nisi etiam produxisset Filium per naturam, *1 Sent d 7, dub. 2*.

<sup>63</sup> Bonaventure's notion of God ist that of dynamic and fecunde source. This fecundity ist realized not only in God's act of creation, but within in his inner Trinitarian life, H.E. COUSINS, *The two poles ...* 157.

<sup>64</sup> Cfr. *1 Sent d 27 p 1 a unic q 3 ad 3*; *d 27 p 2 a unic q 1*.

<sup>65</sup> Cfr. PLOTINO, *Eneadas 3,2,2*.

<sup>66</sup> Cfr. PSEUDO-DIONISIO, *De Divinis Nominibus 4, 1-2*.

<sup>67</sup> Dicendum quod manifestatio bonitatis divinae in summo potest esse dupliciter: quod magnitudinem potentiae aut quod ad multiplicationem. Quod magnitudinem manifestavit se summa bonitas in generationem Filii a Patre processione Spiritus Sancti ab utroque. Nulla autem maior potest cogitari potentia quam ut ex Patre generetur Filium per omnia aequalis et consubstantialis, *SUMMA HALENSIS, I, n° 64*.

<sup>68</sup> Cfr. *1 Sent d 44 a 1 q 2 ad 4*.

<sup>69</sup> Primo dicitur fluvius personarum emanatio, quoniam sola est sine principio et sine fine, *1 Sent proemium*.

<sup>70</sup> Secundo / dicitur fluvius / rerum mundanarum productio, *1 Sent. proemium*.

<sup>71</sup> *Deus Pater per Filium cum Spiritu Sancto est principium omnium creaturarum; nisi enim eos produceret ab aeterno non perillos produceret posset ex tempore; ideo ratione illius productionis in Trinitate recte dicitur esse fons vitae, QQ. de Myst. Trinit. q 8 ad 7.*

<sup>72</sup> Omne principium cognitivum rei producendae producit secundum rationem exemplandi; sed Pater est Principium Filii cognitivum ergo producit Filium secundum rationem exemplaria, *1 Sent. d 6 a. unic q 3 f.4; Cfr. concl. ad 4.*

<sup>73</sup> Sobre el tema de la creación y la mediación del Logos de Dios, Cfr. J.F. BONNEFOY, *La place du Christ dans le plan divin de la création*, en *MELANGES DE SCIENCE RELIGIEUSE*, 4 (1947) 247-284; A. GERKEN, *Théologie du Verbe ...* 49- 100.

<sup>74</sup> Cfr. *Hex. 1,17 ss.* The first central concept is Bonaventure's idea about Christ, who ist the center of the created reality. The ontic basis of reality is Christ as increated Word which is the divine light upon and in reality. As medium he is the ratio intelligendi between the cause of being and the order of living, H. VAN DER LAAN, *The idea of Christian Philosophy in Bonaventure's Collationes in Hexaëmeron*, en SB III, 52.

<sup>75</sup> Creatura est effectus Trinitatis creantis sub triplici generi causalitatis; efficiens a quo est in creatura unitas, modus et mesura; exemplaris a quo est in creatura veritas, speciaes et numerus; finalis a quo est in creatura bonitas, ordo et pondus. Quae quidem reperiantur in omnibus creaturis tanquam vestigium creatoris sive corporalibus sive spiritualibus, sive utriusque compositis, *Brev 2,1,2*.

<sup>76</sup> Unitas autem prima et summa, rediens supra se ipsam reditio completa et perfecta, èt est omnipotentissima sic et veritas sapientissima et bonitas benevolentissima, *Brev. 1,6,5*.

<sup>77</sup> Et hoc modo simpliciter concedendum quod similitudo rei verius et nobilior esset habet in Deo, quam ipsa res in mundo ratione eius quod est; quia est ipsa Deus, *1 Sent d 36 a 2 q 2*.

<sup>78</sup> Cfr. *Hex 6,4*.

<sup>79</sup> Sobre este tema Cfr. J.A. MERINO, *Dios como estatuto ontológico del mundo en el pensamiento bonaventuriano*, en SBM I, 627-638.

<sup>80</sup> Relatio creaturae ad Creatorem non est accidentalis, sed essentialis, *Hex* 4,8.

<sup>81</sup> Esse imaginem Dei non est homini accidens sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae, *2 Sent d 16 a 2 q 2 f 4*.

<sup>82</sup> Cfr. *Hex* 6,2-6; *Coll. de Donis* 8,16-19; *De Decem praeceptis* 2,25-28.

<sup>83</sup> Contigit simile cognoscit per simile, sed omnis creatura est simili Deo vel sicut vestigium vel sicut imago, *1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 f 4*.

<sup>84</sup> Et ideo intelligendum quod cum creatura ducat in cognitionem Dei per modum umbrae, per modum vestigii et per modum imaginis, differentia eorum notios a qua etiam denominatur, accipitur penes per modum repraesentandi. Nam umbra dicitur in quantum repraesentat in quodam elongatione et confusione; vestigium in quantum in elongatione, sed distinctione; imago vero in propinquitate et distinctione, *1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 concl.*

<sup>85</sup> Cfr. *1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 concl.*

<sup>86</sup> Cfr. L. VEUTHEY, *La filosofía cristiana di S. Bonaventura*, Roma, 1971, V.

<sup>86bis</sup> Creaturae possunt considerari ut res vel ut signa. Primo modo sunt inferiores homine, secundo modo sunt media sive in vira, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis, *1 Sent d 3 p 1 a unic q 3 ad 2*.

<sup>87</sup> Cfr. *1 Sent d 27 p 2 a unic q 2 concl. De Reduct.* 12.

<sup>88</sup> ... unde aut sistitur in pulchritudine creaturae, aut per illam tenditur in aliud. Si primo modo, tunc est via deviationis ... si secundo modo, prout est via in aliud, sic est ratio cognoscendi per super excellentiam, quia omnis proprietas nobilis in creatura Deo est attribuenda in summo, *1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 concl.*

<sup>89</sup> Ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id quod facta est, *Hex* 1,10.

<sup>90</sup> Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium, *Hex* 10,15.

<sup>91</sup> 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, *Hex* 1,12; *Brev* 2,1,4.

<sup>92</sup> Imago et ceterae creaturae plus habent dissimilitudinis quam dissimilitudinis, *1 Sent d 19 p 1 a unic q 4 dub. 7*: in modico potest finitum imitari infinitum unde semper est maior est dissimilitudinis quam similitudo, *1 Sent d 35 a unic q 1 ad 2*.

<sup>93</sup> Cfr. *1 Sent d 35 a unic q 1 concl.*

<sup>94</sup> Non est commune per univocationem, tamen est commune per analogiam, quae, dicit habitudinem duorum ad duo, ut in nauta et doctore, vel unius ad unum, ut exemplaris ad exemplatum, *1 Sent d 3 p 1 a unic q 2 ad 3*.

<sup>95</sup> Necessè est autem comme creatura quoquo modo assimilari Deo, *2 Sent d 16 a 1 q 1 concl.*

<sup>96</sup> Cum Deus sit simplex, non habet representans secundum partem; cum iterum sit infinitus, a nulla omnino creatura, etiam a toto mundo non potest representari secundum totum, *1 Sent d 3 p 2 a unic q 2 concl.*

<sup>97</sup> Ideo simplicitas in solo Deo est essentialiter, *1 Sent d 8 p 2 q 2 concl.*

<sup>98</sup> Cfr. *1 Sent d 8 p 2 q 1*; *QQ. de Myst. Trint* q 3 a 1.

<sup>99</sup> Cfr. *1 Sent d 8 p 2 a unic q 2 concl.*

<sup>100</sup> Fieri ex nihilo habet esse post nihil, et ita post nonesse, *2 Sent d 1 p 1 a 3 q 1 concl. ad 7*.

<sup>101</sup> Omne quod est praeter Deum, accipit esse alunde, sive principium sive principatum; ideo nihil est suum esse, sicut lux non est suum lucere, *1 Sent d 8 p 2 a unic q 2 concl.*

<sup>102</sup> Omne quod est post primam unitatem deficit ab illa, ergo statim cadit in dualitatem, sicut dicit Dionysius, quod post monadem dyas est; sed omnis creatura est a prima unitate, ergo omnis creatura est ab illa deficiens, *1 Sent d 8 p 2 a unic. q 2 f 4*.

<sup>103</sup> *Hex* 1,12.

<sup>104</sup> Cfr. ARISTOTELES, *IX Metaphysicorum tex.* 22 ss.

<sup>105</sup> Cfr. S. AGUSTIN, *De vera religione* 36,66; *Octaginta trium q 23*; *In Evangelium Joannis* 1,13.

<sup>106</sup> Verum de sui impositione dicit comparisonem ad causam exemplarem, sicut bonum ad causam finalem, *1 Sent d 8 p 1 a 1 q 1 concl.*

<sup>107</sup> Res sunt verae, vel sicut ibi exprimitur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti. Quia vera perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel repraesentat; ideo omne creatura mendacium est, secundum Augustinum, *Hex* 3,8.

<sup>108</sup> Cfr. *Hex* 3,8.

<sup>109</sup> Dicendum, quod finis conditionis rei sive rerum conditarum principalior est Dei gloria sive bonitas quam creaturae utilitas ... ergo propter suam gloriam, non inquam, propter gloriam augendam, sed propter gloriam manifestandam et propter gloriam suam comunicandam; in eius participationem attenditur summae utilitas creaturae, videlicet eius glorificatio sive beatificatio, *1 Sent d 1 p 2 a 2 q 2 concl.*

<sup>110</sup> Cfr. *1 Sent d 8 p 1 a 1 q 1 concl.*

<sup>111</sup> Prout veritas dividitur contra permissionem sive impuritatem, sic est in solo Deo. Nam in solo Deo est indivisio pura, non permixta alicui diversitati; in solo Deo est imitatio et similitudo pura non permixta alicui dissimilitudini; et in solo Deo est expressio luminis non permixta obscuritati. In creatura

autem est divisio cum actus et potentiae diversitate et imitatio cum dissimilitudine; et ulterius in la expressio cum obscuritate. Et ideo hoc modo veritas est divini esse proprietas, *1 Sent d 8 p 1 a 1 q 1 concl.*

<sup>112</sup> Cfr. *1 Sent d 37 p 1 a 1 q 1 concl.*

<sup>113</sup> Cfr. *1 Sent d 8 p 1 a 2 q 2 ad 7.*

<sup>114</sup> Quia enim creatura est et accipit esse ab alio, quia eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et rationem huius habet flexibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit eis esse, *1 Sent d 37 p 1 a 1 q 1 concl.*

<sup>115</sup> Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a 1 q 3 concl.*; *Brev 2,12,1; Itin. 1,2 Hex 2, 20 ss.*

<sup>116</sup> Cfr. *Itin 1,14.*

<sup>117</sup> Cfr. *2 Sent d 37 a 1 q 2 concl.*; *Brev 5,2,3.*

<sup>118</sup> Cfr. *1 Sent d 37 p 1 a 1 q 1 concl.*

<sup>119</sup> Cfr. M.D. CHENU, *La Théologie au XII<sup>e</sup> siècle ...* 159-190. la cita en pp. 163, nota 1.

<sup>120</sup> Eo ipso quod divinum esse est primum, est simplicissimum. Nam eo ipso quod est primum, omnia ab ipso fluunt, et eo ipso quo fluunt ab ipso, ad ipsum recurrunt et reducuntur tanquam ad finem ultimum, *QQ. de Myst. Trinit. q 3 a 1 concl.*

<sup>121</sup> Dicendum quod pluralitates quae dicit defectum a summa unitate, comparatur ad ipsam unitatem sicut ad principium et causam et haec reducitur ad unitatem reductione propria, *QQ. de Myst. Trinit. q 2 a 2 ad 17.*

<sup>122</sup> Sobre la técnica bonaventuriana de la reductio, Cfr. G.H. ALLARD, *La technique de la «reduction» chez Saint Bonaventure* en SB II, 395-416; R. RUSO, *Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana*, en SBM I, 733-744; J.G. BOUGEROL, *Introducción ...* 172-176; para los aspectos cristológicos, Cfr. A. GERKEN, *La Théologie du Verbe ...* 151-166; 379-394.

<sup>123</sup> Un análisis comparativo de estas dos cosmovisiones en S. VANNI-ROVIGHI, *La vision du monde chez Saint Thomas et Saint Bonaventure*, en 1274. ANNE CHARNIERE, Paris, Centre de la Recherche Scientifique, 1974, 667-678.

<sup>124</sup> Cfr. E. GILSON; *La Filosofía ...* 198-228, esp. 227-228.

<sup>125</sup> Cfr. C. BERUBE, *De la Théologie de l'image à la philosophie de l'objet de l'intelligence*, en SB III, 161- 200.

<sup>126</sup> Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, *Itin 2,12.*

<sup>127</sup> In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris ... Item est via ducens in exemplar, *Hex 12,14.*

<sup>128</sup> Cfr. *Itin 3,12;1,9.*

<sup>129</sup> Cfr. *1 Sent d 3 p 2 a unic q 2 concl.*

<sup>130</sup> Aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura ... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam, *1 Sent d 3 a unic q 3 concl.*

<sup>131</sup> Cfr. *1 Sent d 3 p 1 a 1 q 2 concl.*

<sup>132</sup> Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest, *Hex 3, 2.*

<sup>133</sup> Horum ostium est intellectus Verbi increati, qui est radix intelligentiae omnium; unde qui non habet hostium, intrare non potest. Philosophi autem habent pro impossibile quae sunt summe vera, quia ostium est eis clausum, *Hex 3,4.*

<sup>134</sup> Cfr. *Hex 3, 4-8.*

<sup>135</sup> No puedo entrar aquí en el tema de las relaciones entre filosofía y teología que san Buenaventura establece. De por sí, merece una monografía que cuidadosamente analice el particular. El problema se agudiza en relación con el exemplarismo, al tratarse de una doctrina en la cual la penetración de estas dos dimensiones del pensamiento bonaventuriano es especialmente íntima.

<sup>136</sup> Cfr. O. TODISCO, *Lettura epistemologica dell'esistenzialismo di S. Bonaventura*, en SBM III, 63-89, esp. 66-67; *Lettura epistemologica di S. Bonaventura*, en LETTURA CRITITCA DI SAN BONAVENTURA, 113-141; D. ANTISERI, *La logica di un mistico e la mistica. Bonaventura da Bagnoregio e Ludwig Wittgenstein*, en DOCTOR SERAPHICUS 28 6 (1981) 29-46.

<sup>137</sup> Primum ergo medium est essentiae aeternali generatione primum. 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 decedunt aliud et propter aliud. Necessae etiam est, ut esse, quod est ex se, sit secundum se et propter se, vel esse, quod est ex se est in ratione originantis; esse secundum se in ratione exemplantis, et esse propter se in ratione finientis vel terminantis; id est in ratione principii, medii et fines seu termini. Pater in ratione originantis principii; filius in ratione exemplantis medii; Spiritus Sanctus in ratione terminantis complementi. Haec tres personae sunt aequales et aequae nobiles, quia aequae nobilitatis est Spiritui Sancto divinas personas terminare, sicut Patri originari, vel Filio omnia repraesentare, *Hex 1,12.*

<sup>138</sup> Cfr. *Hex 1,13.*

<sup>139</sup> Cfr. *Itin 2,11*; el tema bonaventuriano de la contuición, como conocimiento mediato de la presencia del ser infinito en el ser finito ha sido desarrollado en el capítulo VII del *Itinerarium mentis in Deum*. Véase además, L. PRUNIERS, *Contuicio*, en LEXIQUE SAINT BONAVENTURE, 41- 46; J.M. BISEN, De la contuicion, en ETUDES FRANCISCAINES 46, (1934) 559-569; I. IAMMARRONE, *La*

*contuizione bonaventuriana*, en MISCELLANEA FRANCESCANA 58 (1958) 36-42. G. SOLERI, *La contuizione di Dio en S. Bonaventura*, en AQUINAS 2 (1959) 323-353; R. SCIAMANNINI, *La Contuizione bonaventuriana*, Firenze 1959; A. RODRIGUEZ-BACHILLER, *La suntuición (contuición) en San Buenaventura y Santo Tomás*, en SBM III, 49-55.

<sup>140</sup> Ipse intellectus considerans conditiones entis secundum relationen causae ad causatum, transfert se ab affectu ad causas et transit ad rationes aeternas. Differt causa a causatis, quia prima causa est ens primum, causatum ens productum; causa quia prima est ens primum, causatum ens productum; causa prima est en simplez, causatum compositum; causa prima est ens purum, et causatum permixtum; causa prima est ens fixum, causatum variatum; causa prima est ens absolutum, causatum alligatum; causa prima est ens perfectum, causatum diminutum. Haec ergo sunt certissima, *Hex 5, 28*.

<sup>141</sup> Cfr. 2 Sent d 23 a 2 q 3 concl. Sobre el tema del ontologismo. Cfr. D. CONNELL, *St. Bonaventure and the Ontologist Tradition*, en SB II, 289-308; G. BONAFEDE, *San Bonaventura e l'ontologismo del primo Ottocento in Italia*, en SBM II, 153-166; P. ORLANDO, *L'esame critico dei neotomisti napoletani circa il preteso ontologismo di San Bonaventura*, en SBM II, 167-180.

<sup>142</sup> Cfr. 2 Sent d 23 a 2 q 3 concl. ad 2.

<sup>143</sup> El tema de la mediación simbólica ha sido estudiado por L. PIAZZA, *La mediazione simbolica in San Bonaventura*, Vicenza, 1978. Una inteligente recensión de esta obra, en C. BERUBE, *Symbolisme, image et coincidence des centrales chez Saint Bonaventure*, en COLLECTANEA FRANCISCANA 50 (1980) 235-236.