

“Miram concordia et harmonia”: la relación naturaleza-persona en San Buenaventura

GERALD CRESTA

Resumen: El presente trabajo muestra la analogía bonaventuriana en términos de *distancia* y *espejo*, señalando las instancias argumentativas a través de las cuales se llega al concepto de naturaleza entendido como expresión de Dios. Pero además, esta *similitudo*, a diferencia de la imagen, es cualidad pura común a todos los seres, y designa un modo eminente de participación en la perfección divina, que *se* imprime en un despliegue trinitario *ad intra* (Logos) a la vez que *se* expresa en la creación *ad extra*. Estos momentos metafísicos de *impressio-expressio* conforman la propia realidad divina y la posibilidad de acceso a ella por parte de la naturaleza participada. En la Distinción 25 de su *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, Buenaventura hará uso de un concepto de analogía propio para explicar la relación entre Persona-divina y persona-creatura, en un ámbito ante todo metafísico que sobrepasa los aspectos preteológico y cosmológico. Por ello, además de permitirnos esclarecer la diferencia entre naturaleza y persona-creatura, la importancia de esta analogía planteada por Buenaventura radica en que proporciona una respuesta particular a la oposición naturaleza-Dios, en la que la diferencia no significa exclusión, sino „*maravillosa concordia y harmonía*”.

Palabras claves: analogía – naturaleza – persona - *impressio-expressio*

Abstract: This paper analyses the concept of *nature* and *person* from the consideration of the concept of *analogy*, in particular the case presented by Bonaventure in the Distinction 25 of his *Commentaries on the Four Books of Sentences*. There, Bonaventure works with a particular use of analogy, understanding this as a mirror. Like a mirror, the analogy shows the ontological distance between the divine Person

and the human person, first of all in a metaphysical frame that exceeds the cosmological aspects.

The argumentation has different steps, one of this is the use of the concept of nature in deeply consonance with that of the *expressio*. In this perspective, the two-in-one metaphysical moments of *impressio-expressio* represent properly the divine reality in itself, and make possible that its plenitude has access in the participated nature. In various ways, namely, that of the *vestigium*, *imago*, *similitudo*, and through the common participation of the whole created nature, this analogy shows that in the opposition between nature and God, the difference does not mean exclusion, but „*miram concordia et harmonia*”.

Key words: analogy – nature – person - *impressio-expressio*

1. La naturaleza, entendida como aquello que determina o constituye a una entidad, equivale por tanto al *que* de una cosa, aquello que una cosa es, mientras que la persona equivale al *quien*, sin importar el sustrato o supuesto que constituye a cada entidad según sea su naturaleza. Los escolásticos, en general, señalaban que el supuesto se dice *esse ut quod*, mientras que la naturaleza, se dice en cambio *esse ut quo*. El supuesto es entonces aquello que posee *natura*, y ésta aquello por lo cual el supuesto se constituye en su especie. Por eso también se dice *natura* a aquello en lo cual actúa el supuesto. Una de las contraposiciones más frecuentes en las que ha intervenido este concepto es la de oponer naturaleza a Dios. Naturaleza como lo creado, Dios como el principio activo creador. Y en términos teológicos, también se ha desarrollado la contraposición en la forma del par *naturaleza-gracia*.¹

Por otra parte, como es sabido, ya a partir de Nicea (325) se comienza a usar para persona no el término *prósoton*, sino el de *hypóstasis*, es decir, un concepto que refiere en un primer momento al de *ousía*, aunque después cae en desuso porque la hipóstasis tiene una propiedad que no comparte con la ousía: la *comunidad*. En esta línea, San Agustín fue uno de los primeros

autores que desarrolló plenamente la noción de persona, con un interés muy concreto: que pudiera usarse para hacer referencia tanto a la Trinidad cuanto al ser humano.² En el *De Trinitate*, por ejemplo, afirma que las Personas divinas no pueden ser consideradas meramente sustancias [impersonales] en el sentido clásico del término sustancia. Y toma entonces el término aristotélico de *relación* (*prós tí*). La novedad agustiniana será la de buscar más allá de las *Categorías* aristotélicas hasta bucear en la *Ética a Nicómaco* y recuperar para sí los pasajes donde se describen relaciones entre amigos, para de esta manera ofrecer su propuesta de una sustancia entendida fundamentalmente en tanto sustancia de la experiencia personal-relacional.³ La idea de persona pierde entonces la relativa *exterioridad* para enfocarse en la intimidad. Y esta noción de relación le sirve especialmente para hacer hincapié en el carácter relativo a sí mismo de cada Persona divina.

Por supuesto, la gran avanzada agustiniana significará para la escolástica medieval el hecho de recibir no solamente una influencia de peso en lo propiamente agustiniano, sino también la posibilidad de afianzar el concepto de persona recibido de Boecio, y enfrentar las dificultades propias a nivel teológico. Dificultades que surgían mayormente por las diferentes expresiones dadas a la cuestión de la unicidad de Persona y dualidad de naturalezas en el dogma de la Encarnación, precisamente porque aunque había sido resuelto de manera uniforme en cuanto a su contenido, no había sido abordado por los Padres con una terminología única. Un ejemplo de ello lo tenemos en el siglo XI, cuando San Anselmo se pregunta todavía, concluidas ya las controversias dogmáticas con los monofisitas, si no sería conveniente llamar Persona a la misma y única sustancia divina, más bien que a las tres relaciones.⁴

En cuanto a la clásica definición de Boecio, tenía el inconveniente de no haber encontrado el correspondiente término latino para el concepto griego de hipóstasis, porque la palabra *substantia* puede interpretarse tanto universalmente, p.e.: hombre, cuanto también en relación a la sustancia incompleta, p.e.:

alma humana. Por eso Boecio incorpora el término *individua*, no sin evitar todo el matiz de imperfección, ya que la palabra individuo, a su vez, comporta la triple significación: 1) unidad singular en oposición a la universalidad; 2) unidad individual como diferencia exclusivamente numérica; 3) unidad hipostática como unidad ontológicamente perfecta. De estas tres posibilidades, la más usada en el ámbito escolástico será también la que fuera común en Aristóteles: la oposición *universal*. De esta manera, la definición boeciana continuaba presentando conflictos en su aplicación a los dogmas e incluso para el uso referido a la persona en cuanto ser racional naturalmente conocido. Por esto es que los escolásticos prefirieron revitalizar la noción de hipóstasis entendida como el grado de unidad tal, que permite que una cosa pueda ser llamada *una* y sencillamente *ser*. Es decir, se retorna a la clásica definición de unidad.

Esta unidad se manifiesta claramente en la totalidad de la naturaleza creada en tanto unidad de ser, pero en la persona humana se verifica además como unidad más perfecta de la hipóstasis, por el grado en que se presenta a nuestra conciencia la unicidad del propio yo: en el hombre se da una unicidad que posee como característica distintiva la autotransparencia, la conciencia de sí, esto es, la inteligencia reflexiva o espiritualidad. La persona, al poseerse a sí misma en la autorreflexión, alcanza una íntima unidad y una identidad ontológica que la privilegia entre los demás seres naturales.⁵

II. El tema que nos ocupa, la relación naturaleza-persona en San Buenaventura, aparece en el *Comentario* con la relevancia que Buenaventura otorga a la relación, precisamente no de oposición, entre naturaleza creada y Persona divina, por un lado, y entre naturaleza y Persona increadas, por otro, una relación que él mismo describe como de *admirable concordia y harmonia*, y que encuentra su fundamento filosófico-teológico en la unidad de analogía como la vía más coherente para la comprensión de los términos involucrados en el problema.

La cuestión planteada en el texto del comentario a la dis-

tinción XXV de las *Sentencias* trae a la reflexión un aspecto no abordado por Pedro Lombardo, quien en esa distinción trata de las dificultades en torno a la pluralidad de Personas en el ámbito intratrinitario. Buenaventura toma en cambio el tema de la persona con la finalidad de plantear la relación existente entre persona humana (creada) y Persona divina (increada), para discutir si los fundamentos de dicha relación permiten una perspectiva de univocidad o no, y los términos en que deber ser presentada.⁶

En primer lugar, Buenaventura rechaza una comunidad de univocidad entre persona creada y Persona divina, rechazo cuya importancia está en introducir el tema hacia la explicación de la relación analógica. Especialmente, interesa notar lo mencionado en el *sed contra* 4, en donde hace alusión a una simple analogía ascendente, común en las especulaciones escolásticas, para inmediatamente fijar la contradicción que supone esta analogía básica y presentar en la *conclusio* el modo más apropiado en que debe abordarse el problema.⁷

El inconveniente de la univocidad, como se sabe, radica en que si suponemos que el término *ser*, o en nuestro caso el de *persona*, es necesariamente unívoco, el ser de la creatura aparecerá como aquello que es tomado en préstamo de la divinidad, es decir, compartiendo la misma naturaleza y por tanto un añadido a lo que ya era esa naturaleza antes de la creación. También este aspecto del problema formaba parte central en la especulación medieval y se presentaba con esta argumentación: si el ser creado es de la misma naturaleza que la del Creador, entonces Dios no ha producido nada nuevo en el acto creador, porque este ser ya existía previamente; además del hecho de que el ser de Dios se fragmentaría y limitaría, perdiendo su propia perfección. Y por el contrario, si el ser de la creatura es algo enteramente nuevo, entonces debe adicionarse al ser divino. Por tanto, el dilema es inevitable: o bien hay más ser después de la creación que antes de ella, y entonces Dios ya no es una totalidad, o bien no hay otros seres después de la creación, y entonces ésta última se vuelve innecesaria.⁸

En esta perspectiva sobre el problema, tal como podemos deducir de lo expuesto por Buenaventura en esta distinción XXV del *Comentario*, para que el concepto de persona sea unívoco, es necesario que la persona sea la misma en uno y otro caso, es decir, sería necesario que la persona fuera un tercer término común a Dios y al hombre. Mientras que, a diferencia de la univocidad, que se funda en la posesión indivisa de un elemento común, la analogía universal, como la ha llamado Gilson, se funda en una comunidad de relaciones entre dos seres totalmente distintos. Se trata de una proporcionalidad que no consiste en la mera similitud entre dos seres, sino en una similitud entre las relaciones que unen a dos seres, siendo estas relaciones a su vez relaciones de similitud. La analogía debe entenderse entonces como similitud de similitudes.⁹ Buenaventura mismo nos da un ejemplo: el docto es análogo al piloto en el orden de la proporcionalidad, puesto que el docto es a la escuela que él rige en la misma relación que el piloto al navío que él conduce.¹⁰

Frente a una comunidad de ser, esta comunidad de analogía puede establecerse ya sea entre individuos distintos pertenecientes a una misma especie, o bien entre dos individuos específicamente diferentes. Y en este sentido, se trata justamente de hallar un segundo género de relación o proporcionalidad entre dos seres donde uno juega el rol de modelo, mientras que el otro el de copia. Para Buenaventura, la analogía no sólo delimita estas relaciones, sino que opera como una ley según la cual es efectuada la creación misma.¹¹

III. La naturaleza no sólo es puente entre Dios y las creaturas, sino cristalización de la misma acción divina en las cosas. Y aunque hay una gran distancia entre las creaturas y Dios, no hay ninguna distancia entre Dios y las creaturas. Por eso Guardini puede afirmar que el mundo no es *naturaleza*, sino *creación*. Si la naturaleza es el principio de operaciones de un ser, como lo supieron los antiguos, hay una relación muy íntima entre naturaleza y Dios, porque Dios no puede ceder a nadie el ser último principio de toda actividad. La *natura* como núcleo activo de un

ser es como el representante de la divinidad.¹²

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 soberanamente.¹³ La comprensión del hecho de que exista una generación en Dios, que encuentra su fundamento teológico bajo forma de la apropiación del trascendental Verdad al Logos 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. Ahora bien, según Aristóteles, los modos posibles de emanación se pueden reducir a tres: fortuito, natural y voluntario.¹⁴ Buenaventura no retiene más que estos dos últimos, ya que en lo divino 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.

El modo de generación natural superior que conocemos es aquella generación por la cual una persona engendra a otra según su naturaleza; la persona generante comunica a la persona generada, a partir de su propia naturaleza, una naturaleza semejante a la suya, confiriéndole a la vez una verdadera semejanza personal. Aplicada a la generación del Logos divino, esta semejanza personal con el Padre originante es total desde el momento en que se comprende que la comunicación realizada en este acto generativo no es comunicación de una parte de la naturaleza divina, sino de la naturaleza divina absolutamente simple e indivisible, y justamente por ello plenamente comunicable en su totalidad.

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*, por ejemplo, está dedicado a exponer en estos términos el carácter de la fe trinitaria: no se puede ha-

blar 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 suyo.¹⁵ 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.

Hasta aquí el aspecto propiamente teológico del dogma trinitario. Ahora bien, 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 interpretación 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 causado.¹⁶ 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 éste 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 objeto.¹⁷ La fecundidad propia del espíritu consiste en proferir una palabra luego de haber enjendrado 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, generamos conceptos que en principio permanecen en nosotros mismos, en 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. La expresión, en Dios, se comprende analógicamente en el análisis de nuestra actividad intelectual. Los dos modos serían como sigue: la concepción 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, el 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*.¹⁸ 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 o esencia 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 Logos.¹⁹

Buenaventura busca a través de este desarrollo ejemplarista 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, 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.

IV. Este recorrido por la analogía bonaventuriana permite regresar sobre la cuestión tratada en la distinción XXV del *Comentario*, para reconocer la estructura metafísica de fondo en los pasos argumentativos de la *conclusio*. Cuando se trata de la relación entre persona creada y persona increada, un primer esbozo aclarativo aparece en la relación comparativa entre „cosas de diversa naturaleza” (*per comparationem rerum diversarum naturarum*) y entre aquello que es „anterior y posterior” (*prius et posterius*). Se dice *persona* en primer lugar de la persona creada en consideración al nombre, pero en consideración a aquello que pertenece al nombre (*secundum rem nominis*), se dice persona propiamente de la persona increada.²⁰ Y como lo que se pregunta es acerca de si el nombre persona es común tanto a una como a la otra, Buenaventura responde que sí sólo en tanto y en cuanto esta comunidad se entienda en términos de analogía y no como univocidad, presentando para ello tres razones:²¹

1. El primer argumento retoma la idea de una misma razón o naturaleza intelectual para ambos términos de la relación, basado en el mismo nombre de persona. Frente a esto, Buenaventura reacciona confrontando los diferentes modos en que se da la substancia de naturaleza intelectual en uno y otro caso, con lo que sólo cabe una comparación analógica.²² La creatura es por naturaleza una imagen y semejanza del Creador, no en un sentido accidental, sino como una cualidad intrínseca, es decir, en un sentido eminentemente substancial. Pero aquí es justamente donde cabría hablar entonces de una similitud en términos de univocidad. Por eso Buenaventura insiste en que la participación entre creatura y creador es únicamente en la forma como un espejo participa de la similitud de los objetos que refleja. La similitud designa un modelo eminente de participación en la perfección divina, el modo más inmediato posible de acuerdo a lo compatible con la creatura. A diferencia de la imagen, esta similitud es cualidad pura común y operante en seres diversos.

2. El segundo argumento conclusivo retoma la idea de una relación (*habitus*) similar en ambas personas, entendidas como sustancias cuya similitud de relaciones daría lugar a una univocidad. El ejemplo del que parte Buenaventura es que así como el Padre es el supuesto de la naturaleza divina, así también Pedro es el supuesto de la naturaleza humana.²³ Pero esta relación, si bien es una similitud, por cierto no es una similitud de *igualdad*, y en este caso no puede decirse que permita hablar de univocación, sino sólo de analogía. El término *habitus* representa, como es sabido, uno de los modos escolásticos para distinguir los dos sentidos en que puede aludirse a un ente: *quoad entitatem* y *quoad habitudinem*. El primero refiere a la esencia *in re*, mientras que el segundo mienta la relación de un ente con respecto a otra cosa, o su potencia o capacidad. De esta forma, entre Dios y la creatura no puede darse una *proportio entitatis sed habitudinis*, puesto que el ser de Dios es infinitamente más noble y distinto que el de la creatura (*longe nobilius et aliter*), pero sí puede la creatura ser referida a Dios por el conocimiento y el amor, dándose entonces una *proportio habitudinis*.²⁴ La respuesta de Buenaventura aquí reconoce una diferencia central a la que debe atenderse (*attendendum*): una comunidad de relaciones puede entenderse en función de la relación que dos cosas guardan respecto de un mismo género, como cuando decimos que Pedro y Pablo son ambos seres individuales, y vemos que la razón de individualidad se corresponde con la de igualdad; pero también puede entenderse en función de una comparación entre cosas de diverso género, como cuando decimos que Pedro y la blancura de Pedro están unidos en un ser individual, y deducimos que el razón de individualidad hay una preeminencia de Pedro sobre su blancura. Por eso es que aquí el nombre de persona corresponde a la relación entre las Personas divinas en un sentido analógico de igualdad (porque estamos comparando seres de una misma naturaleza), y también corresponde a la comparación entre dos seres creados, pero en cambio cuando se trata de una comparación entre creado e increado, es decir, entre naturalezas diversas, la consideración debe hacerse respecto de

lo anterior y lo posterior, tal como hemos visto más arriba.

3. El tercer y último argumento discutirá la pretensión de establecer una igualdad entre dos entes sobre la base de una igualdad entre dos características propias de cada uno de ellos, en este caso se menciona la incomunicabilidad (*incommunicabilitas*) como complemento de razón propio del ser persona. En tal sentido, la sentencia escolástica *Indivium est incommunicabile*, significa precisamente que el mismo no puede compartir su carácter de tal; en cambio, sí lo hace con su *quidditas*, con su determinación específica, o aún con sus propiedades y cualidades, al compartirlos con otros miembros de la misma especie. Pero Buenaventura especifica aquí el hecho de que dicha incomunicabilidad no es una pura privación ni tampoco conlleva una distinción que pueda tomarse como medida de univocidad. Si a esto se agrega que en Dios hay una razón de distinción que difiere en mucho de la mera distinción que realizamos sobre cosas compuestas, el intelecto no atribuiría a Dios un modo de ser-distinción que conviene al modo de ser propio de los compuestos.²⁵ Una vez más, la analogía se presenta como el modo de acceso más apropiado para la comprensión de la relación, porque incluso comparando las personas creadas entre sí, la supuesta univocidad común no debe ser entendida como unidad de género o especie, sino como comunidad en razón de singularidad (*in ratione singularitatis*). Pero aún reconociendo que la igualdad entre dos individuos se da en razón de la individualidad, en el ente concreto lo singular difiere por cierto del singular divino, y esto porque mientras el término *individualis* connota una unidad en cuanto indivisión interna, *singularis* alude en cambio a la distinción externa, sobre todo respecto de otros miembros de la misma especie. De ahí que los singulares son distintos entre sí sólo en número, siendo lo común a ellos el género y la especie.²⁶

V. Un último y breve análisis para aportar a la cuestión de la relación naturaleza-persona puede provenir del tratamiento que Buenaventura lleva a cabo para responder a las objeciones so-

bre la incompatibilidad entre unidad y pluralidad en la relación naturaleza-persona referida a la Trinidad.

No señalamos antes sino al pasar,²⁷ que si bien la segunda cuestión de la *Distinción XXV* del *Comentario* aborda en su título la relación entre persona creada y Persona increada, la conclusión dada por Buenaventura incluye además la mención de una analogía de igualdad (*analogiam secundum aequalitatem*) presente en la relación intratrinitaria misma y diversa de la analogía distante (*analogia vero longinqua*) que existe en la relación con lo creado. Este modo de relación intratrinitaria será tratado específicamente en las *Questiones disputatae de mysterio trinitatis*, donde Buenaventura hace notar dos cosas, "que deben tenerse en cuenta para la inteligencia de esto: la primera es cómo se define la persona y la naturaleza; y la segunda, cómo intervienen en la producción; lo primero excluirá la disonancia, lo segundo nos conducirá a percibir su consonancia."²⁸ Es decir que, para hallar la comprensión de la armonía entre unidad y pluralidad es necesario verificar, una vez definidos los términos de acuerdo a Boecio y Ricardo de Saint Víctor, que así como pueden coexistir la pluralidad de naturalezas ("diferencia específica que informa a un ser cualquiera") con la unidad de persona ("substancia individual de naturaleza racional"), por la misma razón puede coexistir también, a la inversa, la pluralidad de personas con la unidad de naturaleza.²⁹

Y esta coexistencia es realizable precisamente atendiendo al modo de producción, que refuerza la distinción entre una y otra, y por tanto la imposibilidad de un tratamiento unívoco. La producción, como se sabe, es una actividad propia de la persona en tanto supuesto y no de la naturaleza, a la que le queda ser aquello que es comunicado mediante la producción. La naturaleza divina, en su absoluta simplicidad, debe permanecer idéntica en lo producido y en quien produce, porque la carencia de materia impide pensar en una multiplicación de sí o en cualquier género de división o partición. Y además, como ninguno puede producirse a sí mismo, es necesario que la diferencia en lo producido sea de parte de la persona, análogamente a lo que acontece en

el ámbito del mundo físico toda vez que en la generación de los seres vivos se trasmite la naturaleza de la especie en un nuevo individuo.³⁰

Siempre sin perder de vista el hilo conductor de la analogía, vemos que así como en la vida intratrinitaria no necesariamente son incompatibles la unidad de naturaleza con la trinidad de Personas, así también en la creación es posible al intelecto distinguir una huella o vestigio que no opone multiplicidad natural-creada a unidad sobrenatural-increada, sino que enlaza una y otra en función de la semejanza ontológica, semejanza que también encontramos impresa en la naturaleza conformada trinitariamente en forma de vestigio, imagen y similitud, en correspondencia causal onto-teológica con los trascendentales unidad, verdad y bien.

NOTAS

¹ Cf. E. ANCILLI, *Diccionario de Espiritualidad*, Herder, Barcelona, 1983, T. II; pp. 677-678.

² Cf. C. IZQUIERDO, J. BURGGRAF, F.M. AROCENA (edit.), *Diccionario de Teología*, Eunsa, Navarra, 2006; pp. 808-812.

³ Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona, 1994, T. III; pp. 2500-2506 y 2759-2764.

⁴ *Monologium*, 78, M.L. t. 158, col. 221.

⁵ Cf. I. QUILES, *La persona humana*, Espasa-Calpe, Bs. As., 1942; pp. 95-98.

⁶ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2: "Utrum nomen personae, dictum de creatis et increatis personis, sit communis univocum".

⁷ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2 *contra*: 4: "Quaeritur ergo, de quo per prius dicatur *persona*; et videtur, quod per prius dicatur de creaturis, quia inde translatum est ad divina. *Contra*: natura intellectualis et substantia et distinctio per prius est in Deo quam in creaturis; et non sunt plura de ratione *personae*: ergo etc."; *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2 *concl.*: "Nomen personae de creatis et increatis personis dicitur analogice, et quidem analogia secundum aequalitatem de divinis personis ad se comparatis, analogia vero longinqua de personis divinis simul et creatis."

- ⁸ Cf. E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Vrin, Paris, 1924; p. 198 ss.
- ⁹ *I Sent.*, d. 35, a. unic., q. 1, *concl.*: "Similitudo... dicitur: uno modo secundum convenientiam duorum in tertio, et haec est similitudo secundum univocationem."; *I Sent.*, d. 48, a. 1, q. 1, *concl.*: "Est similitudo univocationis sive participationis, et similitudo imitationis et expressionis. Similitudo participationis nulla est omnino, quia nihil est commune".
- ¹⁰ *I Sent.*, d. 3, a. 1, q. 2, ad 3: "Ad illud quod objicitur de defectu communitatis, dicendum quod 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 exemplantum".
- ¹¹ *I Sent.*, d. 48, a. 1, q. 1, *concl.*: "Alio modo contingit conformari aliquid alicui secundum consimilem habitudinem sive comparisonem, quae potest dici proportio, cum est rerum ejusdem generis, et proportionalitas, cum est rerum diversorum generum sive non communicantium, ut fiat vis in verbo. Large tamen loquendo utraque potest dici proportio, et haec nihil ponit commune, quia est per comparisonem duorum ad duo, et potest esse et est inter summe distantia".
- ¹² Cf. R. PANIKER, *El concepto de naturaleza*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1951; p. 164. Para la referencia a Guardini cf. R. GUARDINI, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Werkbund Verlag, Würzburg, 1939; p. 87: "Die Welt ist nicht "Natur", sondern Schöpfung". Hay traducción española: *Mundo y Persona*, Guadarrama, Madrid, 1967.
- ¹³ *Brev.*, p. 1, c. 2, n. 4, p. 211: "Huic autem fidei, in quantum dicat, de Deo piissime sentiendum esse, attestatur tota sacra Scriptura, quae dicitur doctrina secundum pietatem: quia Deum facetur habere prolem, quam summe diligit, Verbum sibi coequale, quod "ab aeterno genuit, in quo cuncta disposuit", per quod cuncta produxit et gubernat..."
- ¹⁴ *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, Editions Franciscaines, París, 1966, tomo I, p. 15.

- ¹⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventuras*, Schnell & Steiner, München, 1959, cap. "Die Theologie des Donys im Werke Bonaventuras"; pp. 91-93.
- ¹⁶ *In Hexaem.*, XII, 9: "Unde melius videbo me in Deo qua in me ipso". Cf. J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Études de Philosophie médiévale IX, 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 Vérite féconde qui est Dieu, comme des foyers rayonnants de lumière qui manifestent la science divine et son 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. 195).
- ¹⁷ *I Sent.*, d. 31, p. 2, a. 1, q. 2, concl.: "Propter secundam rationem solus Filius est imago, quia secundum *omnem respectum* habet rationem exprimendi, 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."
- ¹⁸ *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 alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. 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." *Idem*, 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* dicit.”

- ¹⁹ *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, praeintelligitur 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.” Cf. Berg, L., “Die Analogienlehre des heiligen Bonaventura”, *Studium Generale* 8, 1955, p. 668.
- ²⁰ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2, *concl.*: “Cum autem dicitur de personis *creatis et increatis*, dicitur per comparisonem rerum diversarum naturarum, et ideo per *prius et posterius*. Et sic persona prius dicitur de personis *creatis* secundum *nomen*, sed secundum *rem nominis* per prius dicitur de personis *increatis*”.
- ²¹ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2, *concl.*: “Et quod quaeritur, utrum persona sit commune personis *creatis et increatis*; dicendum, quod si dicitur commune univocum, non. Et rationes ad hoc concedendae sunt”.
- ²² *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2, *concl.*: “Quod ergo obiicitur, quod eadem est ratio, etc.; dicendum, quod non est eadem ratio nisi secundum analogiam; quia longe nobilius et aliter est natura intellectualis et hypostasis et distinctio et proprietates in Deo quam in creaturis”.
- ²³ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2, 1: “Item, hoc videtur, quia *personae* communitas est communitas *consimilis habitudinis*; sed *consimilis* habitudo, quae reperitur in Deo, reperitur et in creatura, quia sicut Pater est suppositum divinae naturae, ita Petrus humanae: ergo etc”.
- ²⁴ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2, *concl.*: “Ad illud quod obiicitur, quod est habitudo *consimilis*; dicendum, quod non est similitudo *aequalitas*: et propterea talis similitudo non facit univocationem, sed analogiam solum”.
- ²⁵ *I Sent.*, d. 25, a. 2, q. 2, *concl.*: “Ad illud quod obiicitur de

incommutabilitate, dicendum, quod non est pura privatio, immo importat distinctionem; et cum alia ratio distinguendi, distans multum ab ista, sit in Deo, et hoc non tantum secundum rem, immo etiam secundum rationem rectam, intellectus non attribuit Deo modum distinguendi, qui competit compositis”.

²⁶ Cf. S. MAGNAVACCA, *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Universidad de Buenos Aires, 2005; p. 357 y 641-642.

²⁷ Cf. *supra*, primer párrafo del apartado II y nota 7.

²⁸ *De myst. trin.*, q. 2, a. 2, *concl.*: “Ut autem hoc possimus intelligere, duo oportet hic notare: primum est, qualiter persona et natura notificantur; secundum est, qualiter ad productionem comparantur; primum tollit repugnantiam, secundum vero inducit consonantiam”.

²⁹ Cf. Boecio, *De duabus naturis et una persona*, 1 y 3; Ricardo de S. Víctor, *IV De trin.*, 8 y 22; *De myst. trin.*, q. 2, a. 2, *concl.*: “Si ergo non repugnant, quantum est de se, pluralitas naturae et unitas personae; pari ratione versa vice non repugnat pluralitas personae et unitas naturae; si non repugnant: ergo possunt circa Deum esse”.

³⁰ *De myst. trin.*, q. 2, a. 2, *concl.*: “Quoniam enim suppositi est agere per formam, personae est producere et produci, non naturae, sed naturae est per productionem communicari; quia igitur divina natura est impartibilis et sine omni materia, ideo non multiplicatur nec numeratur divisione nec partitione: est ergo omnino una in producto et producente. Quoniam autem nullus potest se ipsum producere, necesse est, esse pluralitatem a parte personae”. El tema aparece tratado también en *I Sent.*, d. 2, q. 2, a. unic.: “Utrum in Deo ponenda sit personarum pluralitas”, aunque desde una perspectiva más teológica.

El autor es profesor de la Universidad Católica Argentina e investigador del Conicet. E.mail: gerald.cresta@gmail.com

Recibido: 30 de octubre de 2008.

Aceptado para su publicación: 15 de diciembre de 2008.

