

Ordo vivendi: la iluminación moral agustiniana en Buenaventura de Bagnoregio

Gerald Cresta (UCA, CONICET, CEF-ANCBA)¹

1. Introducción

Así como el platonismo y el neoplatonismo son manifestaciones de ejemplarismo filosófico, también Agustín y la tradición agustiniana encuentran en las ideas arquetípicas un fundamento de orden metafísico-teológico que permite dar cuenta de las estructuras de pensamiento en el orden de sus concepciones antropológicas, tanto en los esquemas gnoseológicos cuanto en el ámbito de los principios del orden moral. Estas estructuras tienen como soporte la doctrina platónica de las ideas y la contribución realizada por Filón de Alejandría, quien entre otros fue promotor de la doctrina pero presentada como un contenido de *ideas-potencias*, así las llamaba, para referirse a los modelos inmanentes en el Logos divino que cumplen la función de *intermediarios* entre el Creador y las creaturas, conformando una suerte de mundo inteligible y de razones seminales en relación a las cuales el mundo es su efecto. Pero las reflexiones de los pensadores neoplatónicos no podían fijar las Formas arquetípicas en el Uno como en el origen metafísico, debido a que se trataba justamente de una instancia ajena a la multiplicidad. Por eso la pluralidad de ideas fue pensada como propia de una segunda hipóstasis. En el pensamiento de Agustín, que es deudor de la doctrina neoplatónica de las Formas, esta segunda instancia arquetípica es la inteligencia divina, porque la trascendencia del Principio divino requería de suyo también una trascendencia respecto de las ideas, es decir, no podía aceptarse el emanacionismo neoplatónico precisamente a causa de la concepción de una *creatio ex nihilo*. Las Ideas son pensadas entonces como *formae principales* o *rationes rerum*, como formas principales o razones de los entes creados.

La conocida vía de la interioridad agustiniana es por consiguiente un camino emprendido por el alma para reconocer en ella, en su propia luz como vestigio e imagen de Dios, a la luz trascendente de la cual proviene y a la que ansía retornar, de manera que en ese camino de conocimiento pueda el alma conquistarse a sí misma en un sentido ontológico último que posibilita su total plenitud. Se trata un itinerario en el que las nociones de luz, verdad y bien se vinculan estrechamente en su origen y devienen inseparables en el alma humana, que busca en su andadura los diversos significados

¹ El presente trabajo forma parte de una investigación más amplia acerca de los conceptos trascendentales del ser llevada a cabo en la Universidad Católica Argentina.

de ese libro del mundo compuesto de múltiples páginas. Es una búsqueda del Bien, una búsqueda de Dios, pero que pasa por el conocimiento de nosotros mismos, cuando se comprende que la iluminación abarca tanto la verdad objetiva cuanto el receptor de esa verdad.²

La pasión intelectual -si cabe el término- con la que el Obispo de Hipona logró reunir lo mejor de la tradición especulativa precedente orientada hacia las altas esferas de la reflexión metafísico-teológica, y a la vez el vigor afectivo como para no desestimar la hondura del sentimiento y la anchura de la fe experimentada en sus elocuentes momentos de conversión, ha dado lugar a que se lo considerara como la encarnación simultánea de la más viva pasión filosófica y de la más rendida humildad para con la verdad revelada.³

Sin caer en un ontologismo que podría surgir de las intuiciones endémicas propias de su cercanía a una estructura de pensamiento ejemplarista, es notorio a partir de sus textos la experiencia de una fuente de luz a partir de la cual el pensador encuentra claridad suma en la captación de los principios y valores para la conformación de una metafísica y una ética sostenidas por la plenitud de la verdad. Una luz de la inteligencia que permite juzgar, sin ningún intermedio corpóreo, acerca de lo corpóreo, y a la vez intuir el ámbito de las realidades incorpóreas.⁴

Estos rasgos tan presentes y propios en el pensamiento de los Padres es asimilado por la escuela franciscana en general y por Buenaventura en particular: la interpretación del mundo mismo como un libro oscuro que es iluminado por la Escritura, interpretación que, como se sabe, constituye asimismo un topos en la literatura medieval.⁵

2. Iluminación intelectual e iluminación moral

La doctrina agustiniana de la iluminación divina surge en la necesidad de contrastar los diversos conocimientos posibles con una instancia reguladora que garantice su verdad, es decir, con una búsqueda de índole gnoseológica. Esta necesidad de parámetro o criterio en referencia al cual estable-

² Cf. VELAZQUEZ, O., “La iluminación agustiniana como explicación de los contenidos de la mente: Agustín en Casiciaco”, *Teología y Vida*, Vol. 48, N°. 2-3, Universidad Católica de Chile, Santiago (2007), pp. 215-227.

³ Cf. GÓMEZ ROBLEDO, A., “La ética de San Agustín”, *Diánoia*, Vol. 1, N°. 1, (1955), pp. 236-260.

⁴ AGUSTIN DE HIPONA, *De Gen. ad litt.*, XII, 24, 50 (PL 34, 474): “Haec igitur natura spiritualis, in quo non corpora, sed corporum similitudines exprimuntur, inferioris generis visiones habet, quam illud mentis atque intelligentiae lumen, quo et ita inferiore diiudicantur, et ea cernuntur quae neque sunt corpora, neque ullas gerunt formas similes corporum: velut ipsa mens et omnis animae affectio bona [...] Quo enim alio modo ipse intellectus nisi intelligendo conspicitur?”.

⁵ Para una visión específica sobre el problema de la filosofía bonaventuriana cf. SPEER, A., “Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 57, 1990, pp. 142-149.

ceмос un conocimiento como verdadero o como falso, adquiere en Agustín la forma de una iluminación intelectual que a diferencia de la acción arquetípica de las Ideas platónicas no es dada al alma en un pasado innato sino en su propia actividad cognitiva presente. En la acción iluminadora por parte de Dios, el alma puede intuir lo inteligible por sí mismo, porque el contenido del conocimiento se encuentra ya de antemano en la luz de su fundamento, y por tanto en una instancia de certeza mayor que cualquier otra instancia proveniente ya sea de los sentidos o del juicio racional propio de cada alma. Se trata, con todo, de una vida contemplativa en la cual la visión de lo divino aparece “en espejo, de manera enigmática y en una visión parcial de la verdad inmutable”.⁶

Este esquema de orden gnoseológico encuentra su equivalente en el orden de las acciones morales, de manera que la luz divina ejerce en el alma una diferenciación de criterios de acuerdo a los cuales se vuelve posible el discernimiento en su sentido plenamente práctico. La interioridad adquiere aquí un valor preponderante en la medida en que la posibilidad de conocer el bien requiere un previo y radical retorno al interior de uno mismo, porque allí se encuentra la mirada pura a través de los “ojos simples”.⁷

Un primer texto de Agustín, entre otros, muestra la índole de esta iluminación interior:

“Cuando se trata de lo que percibimos con la mente, esto es, con el entendimiento y la razón, hablamos de lo que vemos está presente en la luz interior de la verdad, con que está iluminado y de que goza el que se dice hombre interior; mas entonces también el que nos oye conoce lo que yo digo porque él lo contempla, no por mis palabras, si es que lo ve él interiormente y con ojos simples. Luego ni a éste, que ve cosas verdaderas, le enseño algo diciéndole verdad, pues aprende, y no por mis palabras, sino por las mismas cosas que Dios le muestra interiormente.” (*De magistro*, XII, 40).

El entendimiento y la razón, nos dice Agustín, retienen la receptividad y la potencialidad de aquello que es en el mundo sensible, es decir, de los entes finitos. Pero la condición de posibilidad para tal receptividad es la aprehensión fundacional del Ser infinito, que sobrepasa o debe buscarse más allá de todas las categorías del pensamiento. Esta perspectiva acerca del alma que tiene conciencia del Principio divino adquiere en Platón la estructura de una reminiscencia (*anamnesis*) de las Formas, y es modificada por Agustín al sostener que la reminiscencia o memoria del alma obedece no a una visión preexistente de las Formas, sino a la presencia de Dios en el interior del alma.

⁶ AGUSTIN DE HIPONA, *De cons. ev.*, I, 5, 8 (PL 34, 1046): “...per speculum in aegmimate et ex parte in alicia visione incommutabilis veritatis (I Cor, XIII, 12)”. Cfr. SVENSSON, M., *Theorie und Praxis bei Augustin. Eine Verhältnisbestimmung*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2009, p. 209.

⁷ Cfr. FUHRER, T., *Augustinus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2004, p. 97.

Buenaventura insistirá en esta presencia como la insoslayable condición de posibilidad para el conocimiento.⁸

En la distinción número 27 de su *Comentario a las Sentencias*, Buenaventura aborda el tema de los dones divinos. Y en ese contexto aparece la cuestión del don de caridad que posee todo ser creado en la medida en que ejerce las capacidades volitiva y cognoscitiva. La primera *quaestio* de la distinción se ocupa de explicar que, previo a su inserción en la criatura, el hábito de la caridad debe ser creado en cuanto tal (*praeter caritatem increatam poni debet caritas, quae est habitus creatus et animam informans*). Como la esencia de la caridad es la bondad, la caridad es en definitiva la bondad de la criatura racional y, en cuanto ejercicio de la misma, también su perfección formal, debido a que ordena y dispone al alma racional a la vida eterna, en el sentido en que ésta es presentada teológicamente como *lugar* de la beatitud sin límites.⁹

Aquí puede verse hasta qué punto la presencia de la bondad trascendente se encuentra fundida con la realidad concreta del ser creado, representando su fin último; tanto es así, que el concepto mismo de bondad, referido a la criatura, será entendido por Buenaventura como *ordinatio ad bonum*, siendo esta relación al Bien tan esencial a la realidad creada que ella determina absolutamente su ser. En palabras de San Agustín: “somos en la medida en que somos buenos”.¹⁰ De esta manera, cada ente mundano no sólo manifiesta en sí un hábito o tendencia necesaria hacia la causa que lo ha puesto en el ser y que representa su finalidad última, sino que también manifiesta en su ser la influencia continua de esa causa. Esta relación comparativa o de participación entre el bien creado y la primera Bondad es para Buenaventura una realidad propia de todo ente, pero destaca sobre todo en el hombre en cuanto es imagen de Dios, y es explicitada por medio de una metafísica de la luz que desde sus orígenes platónicos pasa a la especulación agustiniana-neoplatónica y encuentra uno

⁸ Cf. CULLEN, C., *Bonaventure*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 63.

⁹ BUENAVENTURA, *I Sent.*, d.17, p.1, a. unic., q.1 (*Opera omnia*, ed. Quaracchi, I, 294 a-b): “Dicunt enim, quod, sic lux potest tripliciter considerari, scilicet in se et in transparenti et in extremitate perspicui terminati -pirmo modo est lux, secundo modo lumen, tertio modo hypostasis coloris- ita Spiritus sanctus potest considerari in se, et sic est amor Patri et Filii; potest rursus considerari ut in anima humana inhabitans, et sic Spiritus sanctus dicitur gratia; potest etiam considerari ut unitus voluntati, et sic est caritas, qua nos diligimus Deum [...] A parte essentiae, quia caritas est bonitas creaturas racionales, ipsam perficiens et distinguens et ordenans et disponens ad vitam aeternam: ergo necesse est, quod sit eius formalis perfectio”.

¹⁰ AGUSTIN DE HIPONA, *De doctrina Christ.*, I, 32 (PL 34, 32): “Sed neque sic utitur ut nos; nam nos res quibus utimur ad id referimus ut Dei bonitate perfruamur; Deus vero ad suam bonitatem usum nostrum refert. Quia enim bonus est, sumus; et in quantum sumus, boni sumus”; BUENAVENTURA, *De Sc. Chr.*, q. 4, fund. 24 (V, 19 b): “Sicut Deus est causa essendi, ita est ratio intelligendi et ordo vivendi”; cf. asimismo *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 1 ad 1 (II, 44 b).

de sus momentos cumbre en el sistema bonaventuriano, para luego finalizar en el aristotelismo tomista.¹¹

En este contexto teórico de fuerte impronta ejemplarista, si el alma desea alcanzar la bondad moral así como ha alcanzado la certitud intelectual, entonces debe volver su atención a esta luz, porque es buena. La expresión agustiniana de una certeza intemporal y de una paz perfecta alcanzada por la virtud sólo en la medida en que ésta última es orientada a la fuente divina, es claramente una referencia central en su pensamiento y es citada por Buenaventura en un pasaje de sus *Collationes in Hexaemeron*: “Dicit Augustinus in libro *De Civitate Dei*, quod vera virtus non est, quae non dirigit intentionem ad Deum fontem, ut ibi quiescat aeternitate certa et pace perfecta”.¹² De acuerdo con esta afirmación, toda bondad proviene originariamente del soberano Bien, y del mismo modo que la inteligencia tiende a la verdad suprema en el acto de conocimiento, así también la voluntad tiende a la bondad por esencia, al dirigirse hacia algo bueno, ya que ser imagen no significa sólo una determinación esencial, sino una relación con respecto a una figura originaria, medida de su ser.¹³ Sólo cuando el alma dirige -en el sentido de orientar, de ordenar- sus facultades de conocimiento y amor hacia Dios, es cuando puede decirse que ella realiza en sí las condiciones elementales que hacen posible su ser imagen de la trinidad divina.¹⁴ El espíritu encuentra en el primer Principio divino un homólogo único de pensamiento y de acción, precisamente por reconocerse como *ens capax Dei*. Y por eso la propuesta de Agustín es una reflexión ética que amalgama razón teórica y razón práctica, sostenida por una metafísica que le permite afianzar sus contenidos en un Bien absoluto e inmutable, fundamento del devenir y de la contingencia. La iluminación envuelve así lo humano y lo di-

¹¹ Cf. BAUM, H., *Das Licht der Gewissens. Zu Denstrukturen Bonaventuras*, Peter Lang, Frankfurt am Main, 1990, p. 22 ss.

¹² BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, VII, 5, (V, 366 a); *Ibid.*, V, 1 (V, 354 a): “In quantum est ordo vivendi, est lux bona”; *Ibid.*, IV, 2 (V, 349 a): “Emittit autem haec lux tres radios primos [...] Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum”; *Sermo I de s. Angelis* (IX, 618 b): “Ipse est lux infallibilis, lux aeterna, quam sequi debemus”; cfr. AGUSTIN DE HIPONA, *De Civ. Dei*, XIV, 25 (PL, XLI, 656).

¹³ BUENAVENTURA, *De Sci. Chri.*, q. 4, fund. 29 (V, 20 a): “Sicut affectus se habet ad bonum, ita intellectus se habet ad verum, et sicut omne bonum a summa bonitate, ita omne verum a summa veritate [...] Sed impossibile est, quod affectus noster directer feratur in bonum, quin aliquo modo attingat summam bonitatem”; *I Sent.*, d. 31, p. 2, a. 1, q. 1 (I, 540 b): “Imago semper dicit respectum”.

¹⁴ BUENAVENTURA, *I Sent.*, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 (I, 83 a-b): “...primo enim imago attenditur secundum expresam conformitatem ad imaginatum; secundo, quod illud quod conformatur imagini, per consequens conformatur imaginato; unde qui videt imaginem Petri, per consequens videt et Petrum; tertio, quod anima secundum suas potentias conformis reddatur his ad quae convertitur, sive secundum cognitionem, sive secundum amorem. Quoniam igitur cum anima convertitur ad Deum, sibi conformatur, et imago attenditur secundum conformitatem: ideo imago Dei consistit in his potentiis, secundum quod habent objectum Deum”.

vino, de manera que no es solamente una irradiación de ideas, sino también una irradiación de felicidad, esto es, un fundamento para el fin de la vida tanto contemplativa cuanto de acción práctica.¹⁵

Esta ordenación finalística del hombre hacia Dios incide marcadamente en la doctrina antropológica bonaventuriana en cuanto a los conceptos de *voluntas* y de *libero arbitrio*, y tal referencia está condicionada, a su vez, por una suerte de *a priori* teológico que envuelve la casi totalidad de sus reflexiones filosóficas. Porque, en definitiva, dentro de la concepción cristiana el hombre no se salva por la inteligencia, sino por la voluntad libre, por el libre albedrío. De ahí la importancia de esta temática y el extenso tratamiento que recibe por parte del doctor franciscano. Dos aspectos son relevantes aquí y merecen por tanto una reflexión más detenida.

3. Acción iluminadora y acción informante

En primer lugar, la distinción que ya había sido hecha por Aristóteles en cuanto a los dos aspectos de la voluntad: aquello por lo cual ella representa una potencia natural, y aquello por lo cual ella es una potencia deliberativa. Se trata de dos modos diversos de operación de una misma facultad o potencia: por la primera operación, la voluntad se encuentra determinada por su naturaleza a tender hacia un objeto; por la segunda, ella se orienta también hacia un objeto, pero esta vez la determinación nace de sí misma, mediante la cooperación de un juicio previo que le es aportado por la razón.¹⁶ Lo decisivo entonces radica en ver en qué consiste esta influencia de la razón, porque el libre albedrío habrá de definirse como tal precisamente en la confluencia misma entre tendencia y razón. No puede hablarse de libertad allí donde no está presente la capacidad intelectual para decidir si algo es justo o injusto, además del hecho de que es sólo la razón la que permite dominar el impulso sensible. Previo a la acción, el sujeto necesita establecer un juicio, una valoración, que será llevada a cabo en base a la posibilidad de referirse a una justicia suma, de la cual deriva toda regla para delimitar lo que es justo de aquello que no lo es. Sólo la razón puede conocer la idea de suma

¹⁵ PIRATELI, M., *A humanitas em Santo Agostinho*, EDUEM, Maringá, 2012, p. 136.

¹⁶ BUENAVENTURA, *II Sent.*, d. 24, p 1, a. 2, q. 3 (II, 566 b): “Eadem enim est potentia, qua appeto beatitudinem, et qua appeto virtutem, sive facere hoc bonum vel illud ad beatitudinem ordinatum; quae, ut appetit beatitudinem, dicitur naturalis, quia inmutabiliter appetitus eius ad beatitudinem inclinatur; ut vero appetit hoc vel illud bonum facere, deliberativa dicitur, et secundum indicium rationis potest ad contrarium inclinari”.

justicia, con independencia de los casos particulares.¹⁷ Es la razón, en cuanto *ratio superior*, que posibilita la purificación, ilustración y perfeccionamiento del alma en su orientación al Bien.¹⁸

Pero la acción divina sobre la voluntad se manifiesta para Buenaventura de dos maneras: por un lado, como iluminadora, es decir, el modo en que ella alcanza directamente a la inteligencia e indirectamente a la voluntad; y por otro lado, como la acción informante, que paralela a la anterior es la que introduce en el alma las virtudes que luego habrán de desarrollarse mediante el trabajo conjunto de la gracia y de la voluntad en sí misma.

3. 1. Acción iluminadora de las Ideas ejemplares

En cuanto a la primera acción, la iluminadora, hay que resaltar el hecho de que para Buenaventura, en continuidad con la profunda intuición agustiniana, el alma misma conoce las leyes divinas por vía de observación interior, precisamente porque las virtudes se hallan insertas en el alma como ley natural a través de la impronta que es dada por la luz eterna (*secundum impressionem lucis aeternae*). No de otro modo es que son conocidos los mandatos de Dios, ya que no se trata de un conocimiento que pueda depender de la imaginación, de la abstracción, sino que las virtudes son un objeto que se encuentra de suyo más allá de la imaginación y sólo pueden ser conocidas en su propia esencia.¹⁹

Al ser consideradas reflexivamente por el alma, estas reglas o leyes eternas se presentan como inmutables e infalibles, y constituyen aquellas disposiciones por las cuales el intelecto juzga los hechos del ámbito moral y encuentra que éstos no pueden sustraerse a dichos principios inmutables. Por ejemplo, que el soberano principio debe ser respetado soberanamente; que debe desearse el bien absoluto y por encima de cualquier otro bien; que debemos adherir plenamente a la verdad, etc.

¹⁷ *Ibidem*, d. 25, p. 1, a. unic., q. 1 (II, 593 b): “Nulla autem potentia movit, quid iustum et quid iniustum, nisi illa sola, quae est particeps rationis et nata est cognoscere summam iustitiam, a qua est regula omnis iuris. Haec autem solum est in ea substantia, quae est imaginem Dei; qualis est tantum potentia rationalis”; ARISTOTELES, *II de part. animal.*, X: “Quae autem una cum vita sensu etiam praedita sunt, haec speciem multiformiorem numerosioremque varietatem recipitur; atque inter ea aliis alia magis et eo amplius, quod non solum vivendi, sed etiam bene vivendi rationem natura eorum obtinuit, quale hominum genus est, quippe quod aut unum ex omnibus animalibus nobis cognitum divinitatis particeps sit, aut omnium maxime”.

¹⁸ Cf. JEHL, R., *Melancholie und Achedia. Eine Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras*, Schöningh, Paderborn, 1984, p. 121-129.

¹⁹ BUENAVENTURA, *De decem praec.*, II, 2 (V, 511 a): “Si volumus pervenire ad intelligentiam mandatorum Dei, debemus ascendere in montem, id est in eminentiam mentis: quia secundum impressionem lucis aeternae lex naturae est nobis data, et secundum illam lucem documenta legis divinae suscepimus”; *II Sent.*, d. 18, a. 2, q. 1, conc. (II, 447 a): “... sicut sunt virtutes, quae intelliguntur per suam essentiam, non per speciem imaginariam”.

Buenaventura considera de gran importancia el argumento según el cual nadie juzga estas leyes, sino por el contrario, todas las cosas son juzgadas a través de ellas.²⁰

De este modo, el origen de la legalidad moral está en el dinamismo intratrinitario mismo, y concretizado en los atributos personales. Así como la primera idea que viene a nuestro intelecto es el simple concepto de ser, y como es patente, por otra parte, que hay dos formas de ser: el incausado y el causado, así también el intelecto reconoce que hay dos formas de justicia: la una regula nuestra relación con lo increado, el primer Principio divino, mientras que la otra establece las directrices para la relación con nuestro prójimo.²¹ Pero el ser incausado es el origen de todos los entes causados, y es origen en el triple sentido de causa eficiente, ejemplar y final, por lo cual posee la omnipotencia, la sabiduría y la bondad, perfecciones que Buenaventura hace corresponder con los trascendentales unidad, verdad, bondad. En cuanto Padre, Dios es misericordioso, en cuanto Hijo es verdadero, y en cuanto Espíritu es santo. De ahí que las tres primeras leyes en las tablas no sean sino una expresión externa de la ley interna surgida del propio dinamismo trinitario e impresa a la manera de “tres rayos luminosos” en la parte superior del alma: la facultad racional. Al igual que en Agustín, la teoría de la iluminación bonaventuriana no pretende negar la propia actividad cognitiva del alma; no se trata de una suerte de invasión sobrenatural sobre el alma humana, como bien aclara Gerard O’Daly, sino por el contrario: es el medio a través del cual la verdadera naturaleza mental alcanza su plena realización.²²

Estas leyes provienen, por consiguiente, de la más alta razón cuyo origen se encuentra en el interior de la divinidad causal; son el reflejo y la imitación de la piedad, de la verdad y de la santidad de Dios mismo.²³ Por ello es que la doctrina ejemplarista reviste tanta importancia en el pensamiento bonaventuriano, porque en el Logos trascendente se funda no sólo la realidad de los seres contingentes, sino también las reglas mismas de la moral: Dios ha formado el mundo intelectual y moral,

²⁰ BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, II, 9-10 (V, 338 a): “Haec igitur (sapientia) apparet inmutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant. Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum. Et haec sunt in prima tabula; et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt. Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non de illis.” Para un análisis más detallado de las virtudes cardinales y las morales en general, véanse las colaciones V y VI del *Hexaemeron*. Dejamos de lado el tratarlas aquí porque la temática principal no es de dimensión ética sino metafísica, e involucra sólo las coordenadas de los principios generales del ser y del conocer, éste último en su sentido teórico y práctico.

²¹ *Ibidem*, II, 3 (V, 432 b): “Certum est, quod ens ex se primo cadit in animam. Duplex autem est ens, scilicet creatum et increatum, et secundum hoc duplex est iustitia: una, per quam ordinamur ad ens increatum, alia, per quam ordinamur ad ens creatum”.

²² *Ibidem*, XXI, 8 (V, 432 b): “Descendit de caelis triplex radius in mentem secundum tria mandata primae tabulae”. Cf. O’DALY, G., *Augustine Philosophy of Mind*, University of California Press, Berkeley, 1987, p. 206-207.

²³ *Ibidem*, XXI, 10 (V, 433 a): “Deus ergo dat leges non voluntate, sed maxime ratione”.

así como el material, *secundum se*. El auténtico progreso en dirección al bien moral está dado, para Buenaventura, como lo fue para Agustín, en la medida de la conformidad que se tenga con respecto a las ideas ejemplares de todas las virtudes.²⁴

3. 2. Acción informante de las Ideas ejemplares

Una vez considerada esta acción iluminadora por parte de Dios, resta ver en qué consiste su acción informante. El problema a plantear aquí reside en saber si la influencia proveniente de la iluminación divina sólo atañe, en el área del obrar moral, a un conocimiento de la virtud, o bien si es posible afirmar que en el alma existe un *habitus* natural, que consistiría en la virtud misma en su estado germinal, y en relación al cual, una vez desarrollado y ejercitado, habría de alcanzarse la perfección moral.

El planteamiento de esta cuestión, y la respuesta dada a la misma, trae aparejada la consecuencia de considerar -o no- dicha influencia divina o bien sólo en su aspecto de iluminación que nos muestra una verdad práctica -así como antes habíamos señalado que nos mostraba una verdad especulativa en la certeza de nuestros conocimientos teóricos-, o bien se trata de una influencia positiva por parte del Bien trascendente, de manera tal que pueda hablarse de ella propiamente como de un *ordo vivendi*. Si se sostiene la primera posibilidad, entonces esta iluminación moral no pasa de ser una variedad de la iluminación intelectual que nos muestra la verdad no ya en su aspecto especulativo, sino en el aspecto práctico. Si, en cambio, esta iluminación aporta en el alma una disposición positiva, la consecuencia será que el nacimiento y desarrollo de la virtud tendrá -incluso desde el punto de vista natural- una doble causa: por una parte, la influencia divina; por otra, la voluntad humana.²⁵

Esta última posición es la sostenida por Buenaventura, ya que afirma que estas virtudes se hallan impresas en el alma por la iluminación ejemplar, y descienden tanto en la potencia cognitiva como en la afectiva y operativa.²⁶ En tanto *ratio intelligendi* la luz divina coopera con la operación intelectual informando de una manera especial a la facultad de conocimiento; pero también, en cuanto ella es *ratio vivendi* u *ordo vivendi*, no sólo habrá de mostrar su deber a la voluntad, sino que actuará de una manera realmente eficaz estableciendo en ella el orden mismo. En el origen de la vida mo-

²⁴ BUENAVENTURA, *Brev.*, V, 6 (V, 258 b): “Perfectus processus in bono attenditur secundum divinam imitationem”.

²⁵ Cf. DA POPPI, F., “Essenza e potestà del libero arbitrio in S. Bonaventura”, *Laurentianum*, 6 (1965), pp. 137-157.

²⁶ BUENAVENTURA, *In Hexaem.*, VI, 10 (V, 362 a): “Haec imprimuntur in anima per illam lucem exemplarem et descendunt in cognitivam, in affectivam, in operativam”.

ral del alma, ella es tributaria de la bondad absoluta, así como la inteligencia lo es con respecto a la verdad primera.²⁷

4. La razón deliberativa: condición del libre albedrío

Por su parte, el libre albedrío habrá de diferenciarse de la razón y de la voluntad -en su sentido amplio de voluntad natural- en cuanto que indica el aspecto por el cual la voluntad se inclina a querer. No se trata por tanto de una mera tendencia que se inclina simplemente hacia un objeto, como podría ser el caso de un animal no humano, que frente a dos alimentos diferentes, se inclina por uno de ambos, sino de una voluntad de querer en el sentido de ejecutar una opción (*volentem se velle*), y no simplemente el responder a una inclinación, con lo cual se verifica una vez más la fundamental importancia dada por Buenaventura a la doctrina de la iluminación divina, aquí en su influjo sobre el conocimiento moral.²⁸ Esta distinción no debe ser entendida en sentido pleno, como si se tratara de diversas potencias del alma, sino en cuanto se trata de un determinado aspecto de la voluntad allí donde ella recibe el aporte de la razón y se convierte por tanto en una voluntad deliberativa.

La razón, por tanto, debe ser señalada como condición del libre albedrío. Así, por el concurso de razón y voluntad, surge una libertad y un poder (*dominium*) de llevar a cabo una acción o simplemente de disponer. Esta libertad y este poder conforman un *habitus*. De parte de la razón, la voluntad obtiene la posibilidad de no consistir meramente en una tendencia ciega, mientras que de parte de la voluntad la razón obtiene un poder sobre las acciones humanas. Este *habitus* en el cual consiste el *libero arbitrio* comienza, por consiguiente, en la razón, porque la razón presenta el objeto, esto es, la diversidad de objetos a elegir, ya que es imposible querer sin saber de antemano aquello que se quiere; pero se cumple en la voluntad, porque el poder de elección se halla principalmente en la voluntad, o dicho de otra forma, se realiza en ella.²⁹

²⁷ BUENAVENTURA, *III Sent.*, d. 33, a. unic., q. 5, concl. (III, 723 a): “A natura, inquam, sunt radicaliter, qui plantatam habemus in nostra natura rectitudinem, per quam apti sumus, licet imperfecte, ad opera virtutis et honestatis”.

²⁸ *Ibidem*, *II Sent.*, d. 25, p. 1, a. unic. q. 2 (II, 596 b): “... liberum arbitrium quodam modo distingui a ratione et voluntate, in hoc scilicet, quod liberum arbitrium nominat in ratione moventis, voluntas vero et ratio in ratione moti; hoc in ratione imperantis, istae duae in ratione exsequentes”; *Ibidem*, d. 18, a. 2, q. 3, concl. (II, 453 a): “Animarum enim creationem Deus sibi soli debuit reservare [...] propter animarum dignitatem, quia, cum anima sit imago Dei et nata immediate ferri in Deum et beatificari in ipso diligendo eum ex toto corde, totum suum esse immediate debuit ab ipso habere, ut ipsum ex toto corde teneretur diligere”.

²⁹ *Ibidem*, q. 5 y 6 (II, 605 a-b): “... libertas arbitrii sive facultas, quae dicitur liberum arbitrium, in ratione incoatur et in voluntate consummatur. Et quoniam penes illud principaliter residet, penes quod consummantur, ideo principaliter libertas arbitrii et dominium in voluntate consistit”.

La operación de la virtud electiva es entonces la potencia del alma por la cual ésta busca el sumo bien, y es explicada por Buenaventura de acuerdo a tres conceptos en los cuales dicha operación se manifiesta y comprende: el consejo (*consilio*), el juicio (*iudicio*) y el deseo (*desiderio*).³⁰ En las tres nociones aparece como denominador común la modalidad en que se muestra, ascendiendo desde lo imperfecto a lo perfecto, como es posible reconocer en el alma el movimiento a través del cual paulatinamente se abandona lo contingente para ingresar en la especulación de lo necesario, de la causa ejemplar. En este caso se trata de la noción del sumo Bien.

La mencionada conexión de nuestro entendimiento con la verdad eterna, a fin de garantizar la posibilidad de una ciencia auténtica, vale igualmente para la actividad de la voluntad. Para cada acto de preferencia es necesario que tengamos impreso el concepto del bien supremo. No cabría la posibilidad de un juicio de la razón práctica, según Buenaventura, sin la mediación de una *lex aeterna in plena resolutione*, mediante una concepción de las leyes inmutables en suprema reducción, y el mismo impulso de la voluntad no puede referirse a otra cosa que no sea el bien supremo. Así, por medio del *intellectus practicus* y de la voluntad se infieren ahora la eternidad, la verdad y la bondad del principio absoluto, al tiempo que se fundamenta la división de las ciencias en naturales, racionales y morales.

En cuanto el consejo consiste en la diferenciación de lo mejor respecto de aquello que no lo es, sólo podemos tener acceso a lo mejor en la medida en que se encuentre a nuestro alcance la noción de lo óptimo, ya que de acuerdo a ella es que medimos lo superior para diferenciarlo de lo inferior. Sabemos de lo óptimo sólo por la semejanza que una cosa tiene respecto de ello, y sin embargo, aparece evidente a nuestro entendimiento que únicamente nos es posible reconocer la semejanza de una cosa con otra si conocemos el otro extremo de la relación. Buenaventura concluye, por tanto, que “en todo el que inquiriere cuál sea lo mejor está impresa necesariamente la noción del sumo Bien”.³¹ Aquí resuena la impronta agustiniana en una de las reflexiones del *De Trinitate*:

“Bueno es esto y bueno aquello; prescindido de los determinativos esto o aquello y contempla el bien puro, si puedes; entonces verás a Dios, Bien imparticipado, Bien de todo bien. Y en todos estos bienes [...] no

³⁰ BUENAVENTURA, *Itin.*, III, 4: “Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio, et desiderio”.

³¹ *Ibidem*: “Sed melius non dicitur nisi per accesum ad optimum; accessus autem est secundum maiorem assimilationem; nullus ergo scit utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem, scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat; non enim scio, hunc esse similem Petro, nisi sciam vel cognoscam Petrum: omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni”; cfr. ARISTOTELES, *Met.*, IV, 18.

podemos decir, si juzgamos según verdad, que uno es mejor que otro, si no tenemos impresa en nosotros la idea del bien, según el cual declaramos buena una cosa y la preferimos a otra”.³²

En lo concerniente al juicio, ocurre de manera semejante: como la acción de juzgar correctamente proviene de una ley que constituye el criterio por el cual dicha acción se lleva a cabo, es impensable la idea de que alguien juzgue sin convencimiento por un lado, de la rectitud de la ley por la cual juzga, y por otro, de que no debe juzgar a la ley misma. De donde se sigue que “esta ley es superior a nuestra mente y que ésta última juzga por aquella, según la lleva impresa en sí misma”.³³

La resolución de la potencia deliberativa tiene estrecha relación con lo que Buenaventura llamará conocimiento sapiencial o sabiduría (*sapientia*), que se alcanza cuando el entendimiento, más allá de lo sensible exterior y de las imágenes internas, reduce todos los conocimientos a su principio fontal, que son precisamente las razones eternas en Dios, en donde se encuentran la infalibilidad e inmutabilidad del conocimiento.³⁴

Finalmente, de la virtud electiva depende también el deseo, en el que encontramos, como su causa, aquello que lo mueve en mayor medida. Deseamos en mayor medida aquello que más amamos, pero lo más apetecido es la felicidad -aquí Buenaventura refiere también a la afirmación aristotélica en la ética nicomaquea-; y como sólo se es feliz en cuanto se accede a lo óptimo y al fin último, por tanto lo que más deseamos es el sumo bien, o al menos aquello que nos remite directamente, ya sea en apariencia o auténticamente, al sumo bien. De allí que Buenaventura concluya la necesaria postulación de la eficacia del mismo. La base es nuevamente agustiniana, específicamente en el *De libero arbitrio*:

“Por tanto, como consta que todos queremos ser bienaventurados, igualmente consta que todos queremos ser sabios, porque nadie que no sea sabio es feliz, ya que nadie es feliz sin la posesión del bien sumo, que consiste en el conocimiento y posesión de aquella verdad que llamamos sabiduría. Pero ya antes de ser

³² AGUSTIN DE HIPONA, *De Trinit.*, VIII, 3, 4: “Bonum hoc et bonum illud, tolle hoc et illud et vide ipsum bonum, si potest; ita Deum videbis, non alio bono bonum, sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus boni... diceremus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et aliud illi praeponeremus”. Para una evolución hacia la profundización teológica de la teoría de la iluminación cf. OROZ RETA, J., “De la iluminación a la deificación del alma”, *Augustinus*, 40, (1995), pp. 225-245.

³³ *Ibidem*: “Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit, quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est”.

³⁴ *Ibidem*: “...igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat”.

felices tenemos impresa en nuestra mente la noción de felicidad, puesto que en su virtud sabemos y decimos con toda confianza, y sin duda alguna, que queremos ser dichosos”.³⁵

De las actividades de la substancia psíquica resultan justamente las cuatro potencias psíquicas propias, la vegetativa y la sensitiva, la espiritual y la voluntaria; sólo por las posteriores uniones y disposiciones, el *aspectus* y el *habitus* de las dos potencias fundamentales superiores, se pueden reconocer aquellas estructuras naturales del alma, dadas inmediatamente a la experiencia interior. Así, por ejemplo, la libertad se comprende como disposición del espíritu y de la voluntad. El análisis de la *virtus* como fuerza conduce al análisis de la *virtus* como virtud; una y otra son análisis estructurales de disposiciones de las potencias psíquicas.

5. El Bien en cuanto transcendental

En lo que respecta al tercer transcendental apropiado, decía Agustín que Dios es “el bien de todo bien”,³⁶ esto es, que en Él coinciden el bien propio con el bien común. El ser creado, en cambio, para ser bueno en su realidad contingente, debe ordenarse a la fuente de donde proviene todo bien. La influencia de la bondad trascendente divina en la creatura determina en ella una bondad en el sentido de ordenación al bien (*ordinatio ad bonum*).³⁷ Cada creatura, según participe en mayor o menor grado del bien supremo, lleva en sí un orden (*ordo*) que puede denominarse también como una inclinación -en sentido ontológico, no sensible- hacia su fin propio, de la misma forma que un objeto pesado tiende hacia el centro de gravedad que ejerce una atracción sobre el mismo, encontrando allí su estabilidad y el reposo correspondiente a su movimiento propio.

A partir de la explicación de la unidad divina, Buenaventura relaciona la capacidad productora del primer principio y deduce de ella no sólo la idea de reducción de todo lo creado a su causa pro-

³⁵ *Ibidem*: “Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat”; cfr. Aristóteles, *Etic. Nic.*, I, 1 ss. y Agustín, *De lib. arb.*, II, 9, 26: “Ut ergo constat nos beatos esse velle, ita nos constat velle esse sapientes; quia nemo omnes sapientia beatus est. Nemo enim beatus est, nisi summo bono, quod ni ea veritate, quam sapientiam vocamus, cernitur et tenetur. Sicut ergo antequam beati scimus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine nulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle”. Cf. BOURKE, V., “Wisdom in the Gnoseology of St. Augustine”, *Augustinus*, 3, (1958).

³⁶ AGUSTIN DE HIPONA, *De Trinit.*, VIII, 3, 4 (PL 42, 949). También puede rastrearse la influencia agustiniana en este tema a partir de sus textos *De natura boni*, 3 (PL 42, 553); *De civit Dei*, V, 11 (PL 41, 153); *De vera relig.*, 7, 13; 11, 36, 55 (PL 34, 129).

³⁷ BUENAVENTURA, *II Sent.*, d. 1, p. 2, a 1, q. 1, ad 1 (II, 44 b): “... In nobis bonum proprium differt a bono communi; sed in Deo, bonum suum est bonum commune nam ipse est “bonum omnis boni”. Si ergo effectum non ordinaret ad se, vel non faceret propter se, cum ipse sit bonum a quo omne bonum, jam effectus non esset bonus. Quoniam ergo utilitas creaturae tota attenditur in ordinatione ad bonum quod Deus est...”.

ductora -aquí la idea de finalidad-, sino también la argumentación que le permitirá tomar posición frente a algunos temas controvertidos, como por ejemplo los de la eternidad del mundo -tanto en el tiempo como en su principio material-, la pluralidad de principios (maniqueísmo), y la producción por intermedio de inteligencias separadas. Efectivamente, una vez establecida la necesidad de que el primer principio causal sea simple y unitario, si este principio produce el mundo no puede hacerlo de sí mismo, por lo cual debe realizarlo a partir de la nada.³⁸ A su vez, como la producción de la nada lleva implícito en el efecto la realidad del ser después del no-ser e infinita capacidad productora de parte del principio, se desprende que esto sólo puede ser propio de Dios, y de allí la necesidad de que el mundo sea producido en el tiempo a través de esta causa absoluta, la cual obra de por sí y sin necesidad de intermediario alguno.³⁹

Este obrar de por sí y conforme a sí de la causa productora no sólo imprime en el efecto producido el hecho de que éste se constituya en el ser por un eficiente y se conforme a un ejemplar, sino que además debe ordenarse a un fin. Es en esta triple relación de participación respecto de su origen ontológico que cada ente es uno, verdadero y bueno. La idea de orden en relación al bien también encuentra un breve desarrollo en el opúsculo *De regno Dei*. El aporte del texto radica en la individuación de cada característica ontológica del ser creado en la vinculación directa a los modos de producción divinos. Así, al obrar por sí, Dios da la medida; al obrar según Él es en cuanto principio, da la belleza; y al obrar para sí, da el orden.⁴⁰ La vinculación de estas características esenciales con la bondad se halla precisamente en el hecho de que “todo ser [es bueno porque] tiene medida, forma [belleza] y orden, y la privación de estas cualidades constituye propiamente el mal.”⁴¹

Finalmente, ¿cómo se concreta la influencia del trascendental Bien en dichas operaciones del alma? Ya hemos mencionado que Buenaventura cifra la finalidad del hombre en la beatitud. El fin es aquello que torna buena a la voluntad, y si bien todos los hombres buscan la felicidad, algunos la

³⁸ BUENAVENTURA, *Brev.*, II, 1, (V, 219 a): “Quoniam igitur primo principium, in quo est status, non potest esse nisi unum solum; si mundum producit, cum non possit ipsum producere de se ipso, necesse est, quod producat ex nihilo”.

³⁹ *Ibidem*, (V, 219, b): “Et quia productio ex nihilo ponit esse post non-esse ex parte producti, et immensitatem in virtute producente ex parte principii, cum hoc sit solius Dei, necesse est, quod creatura mundi sit producta ex tempore ab ipsa virtute immensa, agente per se et immediate”. Buenaventura afirma que lo primero que concibe el entendimiento es la noción de ente, no en cuanto el ente que es común por predicación (así lo habría concebido Tomás como crítica a la posición platónica), sino el ente -el Ser- que es común por causalidad. Aquí puede verse claramente la filiación platónico-agustiniana de Buenaventura y la base para una comprensión del Bien en cuanto causa trascendental por apropiación a la tercera Persona divina. Cf. AERTSEN, J., *La filosofía medieval y los trascendentales*, Eunsa, Pamplona, 2003, pp. 398; 319.

⁴⁰ BUENAVENTURA, *De regno Dei*, 43 (V, 551 b): “Deus autem omne, quod agit, agit a se, secundum se et propter se. Quia agit a se, dat modum; quia secundum se, dat speciem; quia propter se, dat ordinem”.

⁴¹ *Ibidem*: “...quia omne bonum habet modum, speciem et ordinem; horum autem privatio est malum”.

identifican con la riqueza, con los honores, etc. Son los que carecen de una buena voluntad. La verdadera beatitud o felicidad radicaría en la fruición de Dios, y como la fruición es el acto de la voluntad que ama y goza del bien conocido, puede decirse que el fin último de la buena voluntad es la caridad, el amor de Dios.⁴² Todo otro fin bueno, cualquiera sea su grado de bondad, puede ser subordinado a éste, con lo cual es manifiesto el carácter unificante que posee la buena voluntad. La voluntad mala, en cambio, tiende a fines que pueden ser múltiples, y por consiguiente diversifica y dispersa a la actividad humana. Ciertamente, en el momento en que el hombre se encuentra ante la elección de un objeto, acontece la presencia de tres posibilidades: o bien se desea aquello que es útil o necesario para la subsistencia, o bien se desea lo agradable -en función de una suerte de armonía que se produce entre el objeto y el sentido que lo percibe-, o bien, finalmente, se desea un objeto que es superior a los anteriores, en virtud de que no se lo desea por tener alguna relación con los apetitos del cuerpo, como es el caso de lo agradable o de lo útil, sino que se lo desea en cuanto constituye un bien por sí mismo -algo inmaterial, inteligible-, es decir, algo que se halla en la esfera de los valores. En este ámbito se encuentra la suma bondad, entendida por Buenaventura en el sentido de beatitud alcanzable sólo en la fruición y el amor a Dios. Y precisamente en ello finca la rectitud de la acción moral y la finalidad última del alma humana. La perfección del objeto deseado coopera con la rectitud de la intención para constituir el valor propio de cualquier acto moral.

Así como la inteligencia recibe por su propia naturaleza una luz (*naturale iudicatorium*) que la dirige en el orden del conocimiento, así también la voluntad recibe una inclinación connatural a su ser (*naturale quodam pondus*) que la dirige en el orden de la acción. Al tratarse del conocimiento del bien moral, Buenaventura nombra a la luz natural de la razón con el concepto de conciencia; y al tratarse de la orientación hacia el bien moral, la inclinación natural de la voluntad se denomina *synderesis*.⁴³

6. Conclusión

⁴² BUENAVENTURA, *II Sent.*, d. 38, a. 1, q. 2 (II, 884 b): “Sicut enim locatum non quiescit in loco nisi mediante pondere, sic anima in Deo non habet quietari, qui est eius locus et finis ultimus nisi mediante dilectione, quae habet considerare bonum sub ratione boni. Bonum autem sub ratione boni simul tenet rationem finis et amabilis; et propterea intentio finis potissime attribuitur caritati”.

⁴³ *Ibidem.*, d. 39, a. 2, q. 1, ad 4 (II, 911 b): “... synderesis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit; conscientia vero dicit habitum intellectus practici”.

Para Platón, el Bien era la culminación suprema de una estructura metafísica, trascendente al hombre e inalcanzable por éste. La Idea del Bien constituía el fundamento del resto de las cosas. Para Aristóteles, en cambio, se trataba del bien moral, realizable por el hombre mismo a través de su responsabilidad y de su acción. Por eso Aristóteles toma con cautela la afirmación de su maestro cuando éste último coloca al Bien como punto culminante de la Ética. La distinción es necesaria: uno es el Bien en cuanto fundamento metafísico, otro el bien en cuanto regulador de la conducta humana.

El modelo metafísico elaborado luego por el cristianismo identificará a esta Idea del Bien con el Principio causal divino, tanto en su sentido metafísico-teológico cuanto en la ordenación propia de la rectitud moral. La ética que se desprende de los textos agustinianos es, en este sentido, una reflexión que proviene de una experiencia directa y dramática pocas veces vista en la historia del pensamiento. Es, como así también su metafísica, una expresión que deja en suspenso el *more geometrico* para hacer hincapié en un yo profundo, en una vivencia íntima más que en una del mundo exterior, para plasmar un auténtico ethos cristiano de enorme intuición racional pero a la vez sin menoscabo de un vital sentimiento afectivo. Si el asombro es un elemento característico y propio de la reflexión filosófica, vemos en Agustín a quien asombrado contempla en la cumbre de su meditación existencial esa *lux incommutabilis* de la verdad, que se le presenta a su espíritu como un conjunto de conexiones cuya estructura íntima ostenta una necesidad absoluta y cuyo contenido contrasta con la contingencia táctica de la realidad sensible.

Por eso la sabiduría propuesta en los textos de Agustín y Buenaventura no representa tanto una norma teórica, cuanto un reconocer en ella la rectitud integral de la vida cotidiana y comprobar que también, al igual que una *ratio numeri*, se trata de un *ordo vivendi*, que es único y común a todos. Los principios y normas del orden moral aparecen así en el ámbito iluminado por esa luz en la que el espíritu se siente reconducido hacia una fuente originaria de carácter absoluto.

En este principio se cristalizan todos los bienes secundarios o contingentes porque se trata de la personificación misma de la *bonitas*. Todas las cosas anhelan la perfección de su esencia mediante la participación en la absoluta perfección divina, y son por ello de antemano consideradas desde la perspectiva de su relación con lo divino. El caso de Buenaventura no difiere del de otros contemporáneos suyos: el modelo metafísico permite, en su abarcabilidad y por su principio divino absoluto, un modelo ético-teológico paralelo que indica al hombre la dirección en la que debe realizar sus actos. La finalidad de esta regulación no es sólo ética en el sentido en que el hombre obra bien, libre, racionalmente, sino además metafísico-escatológica, en el sentido en que, en ese obrar de tal modo,

el hombre alcanza la bienaventuranza divina, porque ha orientado su conducta a la reunión con su principio causal, en el sentido de originario y en el sentido de final.