



UNIVERSIDAD DE MURCIA

ESCUELA INTERNACIONAL DE DOCTORADO

**Sapientia est cognitio aeternorum,
La relación entre “verdad filosófica” y
“verdad teológica” en el pensamiento
bonaventuriano.**

Francisco Javier Rubio Hípola

2021

UNIVERSIDAD DE MURCIA

INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA

**Programa de Doctorado en Artes y
Humanidades**

Línea de Investigación en Teología

**Sapientia est cognitio aeternorum,
La relación entre “verdad filosófica” y
“verdad teológica” en el pensamiento
bonaventuriano.**

**Directores: Manuel Lázaro Pulido y Francisco
Martínez Fresneda**

Francisco Javier Rubio Hípola

2021

Índice de abreviaturas.

San Buenaventura.

<i>I Sent.</i>	Primer libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.
<i>II Sent.</i>	Segundo libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.
<i>III Sent.</i>	Tercer libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.
<i>IV Sent.</i>	Cuarto libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.
<i>Sc. Chr.</i>	Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo.
<i>Chr. mag.</i>	Sermón Cristo es el único maestro de todo.
<i>Brev.</i>	Breviloquio.
<i>Itiner.</i>	Itinerario de la mente a Dios.
<i>De reduc.</i>	De la reducción de las ciencias a la teología.
<i>De dec.</i>	Colaciones sobre los diez mandamientos.
<i>De don Spir.</i>	Colaciones sobre los siete dones del Espíritu Santo.
<i>Hex.</i>	Colaciones sobre los seis días de la Creación (Hexaëmeron).
<i>In Eccles.</i>	Comentario al libro del Eclesiastés.
<i>Leg Ma.</i>	Leyenda Mayor de San Francisco.
<i>Sol.</i>	Soliloquio sobre los cuatro ejercicios de la mente.
<i>Serm. Temp.</i>	Sermones por tiempo litúrgico.

Santo Tomás de Aquino.

<i>Contra Gent.</i>	Suma contra los gentiles.
<i>Sum. Theol.</i>	Suma Teológica.
<i>De Ver.</i>	Cuestiones disputadas sobre la verdad.
<i>De Pot.</i>	Cuestiones disputadas sobre la potencia.
<i>Super I Sent.</i>	Primer libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.
<i>Super II Sent.</i>	Segundo libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.

Super III Sent. Tercer libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.

Super IV Sent. Cuarto libro del Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo.

Aristóteles.

Et. Nic. Ética a Nicómaco.

Met. Metafísica.

I Poster. Primer libro de los Analíticos Posteriores.

Praed. El libro de las Categorías (*Órganon*).

De An. Sobre el alma.

Topic. Libro de los Tópicos.

San Agustín de Hipona

Contra Max. Arr. Debate con Maximino, obispo arriano.

Contra Acad. Debate contra los Académicos.

Conf. Libro de las Confesiones.

De civ. De la ciudad de Dios.

De lib. arb. Sobre el libre albedrío.

De Mag. El Maestro.

De nat. bon. Sobre la naturaleza buena contra los maniqueos.

De Trin. Sobre la Trinidad.

De uni. cred. Sobre la unidad de los creyentes.

De vit. Sobre la vida bienaventurada.

En. in psal. Comentarios a los salmos.

In Epist. Ioan. Tratados sobre la primera carta de San Juan.

Sol. Soliloquios.

Sup. Gen. Comentario literal al libro del Génesis.

De Gen. ad Litt. Del Génesis a la letra.

Hugo de San Víctor

Sacr. Sobre los Sacramentos.

In Eccles. Hom. Homilía sobre el libro del Eclesiastés.

Ricardo de San Víctor

De Trinitate Sobre la Trinidad.

Anselmo de Canterbury

Pros. Proslogion o Sobre la existencia de Dios.

Pseudo Dionisio Areopagita

Theol. Myst. Teología Mística.

Séneca

Ep. Luc. Cartas a Lucilio.

1. Introducción.

1.1. Premisa.

Al concluir mi primera tesis de doctorado en filosofía y comenzar mi itinerario en la universidad descubrí que tenía carencias importantes en relación con el objeto principal de mi interés como investigador. El pensamiento occidental universitario del siglo XIII está en buena medida caracterizado por su falta de uniformidad: se trata de una época de catalización de pensamiento, una especie de sala de pruebas que recoge el patrimonio antiguo y medieval, y lo desarrolla -entre debates sobre grandes cuestiones teológicas- hacia el cambio de paradigma de la modernidad.

La formación en los grandes presupuestos del tomismo me había proporcionado una mirada amplia y profunda sobre estas cuestiones. De la mano de autores con É. Gilson, C. Fabro, A. Contat, E. Forment, J. Maréchal o J. Maritain descubrí la gran riqueza en el patrimonio del realismo tomista-agustiniano, especialmente en su capacidad característica para dialogar con otras corrientes de pensamiento. Sin embargo, estos últimos años he ido descubriendo la necesidad de completar esa mirada con otra. Esta necesidad surgió como una intuición fundamental ya en mis años de licenciatura en filosofía, al asomarme a la lectura de la mística franciscana de san Buenaventura, al estudiar a J. Ratzinger o al descubrir la teología de Von Balthasar. En estos últimos años, sin embargo, esta necesidad se ha visto confirmada por mis conversaciones con el director de esta tesis, don Manuel Lázaro Pulido, con un gran amigo, don Salvador Antuñano Alea y con varios colegas de la SOFIME (Sociedad Española de Filosofía Medieval).

La mirada faltante implicaba un estudio de la tradición franciscana, de grandísima relevancia en el panorama cultural y universitario del siglo XIII, e implicaba también una mayor profundización en la teología medieval. Por la formación recibida comprendí que la mejor forma de llevar a cabo esta “puesta al día” pasaba por un gran proyecto de investigación que uniera ambos intereses con el trabajo que desempeño día a día en la universidad Francisco de Vitoria, donde imparto clases de gnoseología, epistemología e historia del pensamiento antiguo y medieval. Fue el profesor don Manuel Lázaro Pulido quien me animó a concretar este proyecto en una tesis de doctorado y me recomendó la universidad de Murcia, con el centro de estudios franciscanos, como lugar óptimo para llevarlo a cabo.

Concluyo esta breve premisa subrayando el hecho de que, más allá del motivo intelectual que me impulsó a llevar a cabo este proyecto, el proceso del mismo me ha enriquecido personal, vital y espiritualmente de una manera insospechada. He comprendido, finalmente, la inmensa riqueza de la tradición teológica y espiritual que surge de la inspiración del Espíritu Santo al Poverello y reconozco en ella una fuerza mística y metafísica capaz de cambiar el mundo, de prepararlo mejor para el encuentro definitivo de la humanidad con Cristo. He reconocido, igualmente, en san Buenaventura un intérprete válido y original del franciscanismo, así como del agustinismo medieval y del realismo gnoseológico. Más allá de las grandes diferencias que le distinguen de la del gran intérprete de la espiritualidad dominica, el Doctor Angélico, la figura del Seráfico emerge como un foco de luz que es, a la vez, compatible con las intuiciones fundamentales del tomismo y una inmensa aportación intelectual y espiritual en sí mismo.

Sin embargo, lo que más debo a san Buenaventura es algo mucho más experiencial y personal. Su teología me ha ayudado a ver con claridad que cualquier itinerario de búsqueda de la verdad, del conocimiento, quedará incompleto o incluso quedará condenado a perderse, si no se deja guiar por el amor de Dios en la cruz, que es la verdadera “Sofía” para todo cristiano.

1.2. Cuestión principal del trabajo o *quaesitum*.

La cuestión principal de este trabajo (o *quaesitum*) puede formularse, en general, en forma de pregunta del siguiente modo: ¿cómo se establece la relación entre la filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura? Esta cuestión ha sido ya abordada por muchos autores, y en la mayoría de sus estudios se ha llegado a la conclusión de que se trata de una cuestión muy compleja, que implica varios problemas que la tradición intelectual bonaventuriana ha identificado a la hora de procurar hacer una correcta interpretación del pensamiento de su maestro: ¿en qué consiste la verdad que puede alcanzar la filosofía sin la ayuda de la teología? ¿Cuál es la aportación gnoseológica, epistemológica, metafísica, antropológica e incluso ética que hace la teología al saber humano? ¿En qué consiste la analogía o la reducción de la noción de “sabiduría”? Dada la apuesta fundamentalmente ejemplarista de la ontología bonaventuriana, ¿cómo se sustentan todos estos problemas en una metafísica de la verdad fundamental? Todos estos aspectos son recogidos, formulados y tratados de forma diacrónico-sistemática en esta tesis de investigación.

Dada la extensión del objeto así presentado el esquema de trabajo deberá ser -a la vez- de tipo orgánico-fundacional y diacrónico, de forma que se pueda abarcar la literatura más relevante del Seráfico sobre cada tema. En este sentido una primera cuestión tratada -a modo de un subapartado introductorio- tiene que ver con el “accessus ad auctores”, es decir, con la correcta interpretación de los textos del Seráfico. Este problema hermenéutico se agudiza por la tensión intelectual en la que se desarrolló el pensamiento del autor, con la irrupción de las traducciones de las obras del Estagirita y la propagación del averroísmo en las facultades universitarias. La relación entre el pensamiento del Seráfico y el problema del averroísmo latino (particularmente cuanto concierne a la doctrina sobre la separación de las “dos verdades” o de la relación entre fe y razón), parece ser un punto determinante para muchos de los principales comentaristas bonaventurianos del siglo XX.

Guiado por la abundante literatura que se ha escrito sobre estos temas -y que queda representada en la bibliografía de este trabajo- y por los consejos del director de

este trabajo, se opta por poner entre paréntesis esa perspectiva hermenéutica y tratar de llevar a cabo una lectura diacrónica de los textos más relevantes del Seráfico sobre cada uno de los temas señalados. Esta lectura logra evidenciar un desarrollo de los conceptos fundamentales a lo largo del itinerario intelectual del maestro medieval. Especialmente en el “cambio vital” que supuso para san Buenaventura su paso de la vida académica al ministerio del servicio como maestro general de la orden franciscana y, por lo tanto, de un acercamiento principalmente intelectual a las cuestiones tratadas, a una perspectiva más sapiencial, más vital o espiritual.

Optamos por sintetizar los principales descubrimientos de este análisis -en referencia siempre al “quaesitum”- en conclusiones realizadas al final de cada capítulo. En el primer capítulo el análisis se centra en la cuestión de la verdad en sentido amplio, en clave gnoseológica o de metafísica del conocimiento. En el segundo capítulo, el análisis distingue entre “verdad filosófica” y “verdad propiamente teológica”. La distinción entre ambas, como se verá, responde en el pensamiento de san Buenaventura a un matiz de madurez sapiencial. El primer conocimiento reconoce toda aquella verdad que, estando en sintonía con la revelación del Logos, desconoce la manifestación explícita de este. Un caso destacado, como se verá, es el de Platón. El segundo conocimiento es más amplio que el primero y lo acoge: se trata de la plena maduración del camino sapiencial. Maduración que implica mayor profundidad y extensión.

Si bien las conclusiones atienden a la respuesta al “quaesitum” planteado en el plano teórico, se ha considerado oportuno añadir una tercera parte para llevar a cabo un acercamiento a varias consecuencias cercanas al interés que guía este trabajo. En esta tercera parte se tratarán específicamente algunos temas en los que se espera asentar las bases para futuras investigaciones en distintas ramas del saber teológico y filosófico. Algunos de estos temas son inmediatamente extraíbles de la reflexión nuclear sobre el “quaesitum” (especialmente los capítulos 3.2, 3.3 y 3.4) algunos de estos temas se dirigen a fundamentar algunos temas de interés personal para el autor de este trabajo (especialmente los capítulos 3.5 y 3.6). En ningún caso se alejará la reflexión de a pregunta principal que articula toda la tesis y le otorga su sentido.

1.3. Justificación del esquema general.

El esquema general de esta tesis se centra en tres partes fundamentales: una funcional al trabajo (1.) y dos de desarrollo temático (2. y 3.).

1. Introducción.

2. Contexto histórico-bibliográfico del desarrollo del pensamiento bonaventuriano sobre la teoría del conocimiento y la distinción entre filosofía y teología.

3. Conclusiones importantes en torno al quaesitum de la tesis.

La estructura general de este trabajo, así planteada, no es la que fue propuesta en el proyecto original de tesis. De hecho, el proyecto original recogía el punto 2 como el primer capítulo de una primera parte destinada a proponer un marco teórico adecuado. El proyecto original -mucho más ambicioso- se proponía ofrecer una visión sistemática general de todo el pensamiento del Seráfico sobre la cuestión de la verdad y su valor fundamental y primariamente teológico. Este objetivo fue rápidamente descartado en la etapa de relevamiento bibliográfico y de lectura a fondo de las fuentes y de las principales obras secundarias monográficas sobre el tema. El esquema se rehízo para reducir el trabajo al análisis de las fuentes de forma que se pudiera sintetizar, a modo de conclusión teórica, una respuesta al problema original a partir de la lectura y trabajo de la obra misma del Seráfico en clave diacrónica. De esta forma, el esquema habría quedado construido sobre tres partes principales con una introducción larga (que incluyera un análisis del marco teórico y un acercamiento bibliográfico mínimo al autor) y una conclusión clásica (con una recapitulación, un análisis crítico y una revisión de vías abiertas para futuras investigaciones). Las tres partes serían las siguientes:

1. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de las principales nociones de la cuestión gnoseológica.

2. Desarrollo del uso del término “teología” (“theologia”) en los escritos de San Buenaventura.

3. Desarrollo del uso del término “filosofía” (“philosophia”) en los escritos de San Buenaventura.

Durante buena parte del 2018 y del 2019 se trabajó sobre este esquema. En torno a estos puntos fundamentales (y siguiendo la metodología planteada en el proyecto general) se redactó un primer borrador que superaba con mucho los límites recomendados para este tipo de trabajos. Tras una reconsideración de los resultados obtenidos y de su fertilidad intelectual (tanto en ámbito de la filosofía como para la teología), se optó por sintetizar este análisis y convertirlo en el pilar teórico de la tesis (el punto 2. de la misma). Se descartó la introducción biográfica por considerar que existen ya muchas introducciones y textos de fácil acceso y expuestos con mucha más claridad y rigor. Se mantuvo el capítulo del marco teórico hermenéutico por considerarlo necesario para la correcta comprensión del trabajo realizado a lo largo de toda esa parte. Y, sobre todo, se redujo bastante el contenido del análisis para dejarlo en su mínima expresión suficiente (que se ha mantenido en este trabajo).

Sin embargo, el mayor cambio respecto al esquema original fue transformar la parte “4. Conclusiones” en la actual parte “3. Conclusiones importantes en torno al quaesitum de la tesis”. Descartamos así el modelo tradicional de conclusión que suele recoger los límites y aciertos metodológicos, así como una recapitulación general de los temas tratados. La primera parte consideramos que no era necesaria, por estar claramente delimitada en los capítulos iniciales y en esta misma introducción. La segunda parte ha sido reubicada a las conclusiones de cada apartado general y de cada capítulo.

Más allá de que el capítulo de conclusiones que habíamos proyectado resultara repetitivo o incluso poco funcional para el desarrollo llevado a cabo, lo que más impuso un cambio radical de planteamiento fue la situación general del análisis. Después de dos años y medio trabajando en el análisis del pensamiento del Seráfico, nos sentimos impulsados a que este análisis no quedara reducido a unas conclusiones puramente teórico-reflexivas (por más valor que estas pudieran tener), sino que aterrizara en cuestiones concretas, en problemas relevantes tanto para la filosofía y la teología en sí mismas como para intereses vitales particulares del autor de esta tesis. De este modo las conclusiones fueron divididas en seis grandes capítulos de desarrollo temático. Esta tercera parte hace las veces, pues, de conclusión a todo el trabajo y de tercera parte más práctica o “teórico-aplicada”.

Además, las cuestiones planteadas en esta tercera parte se abren a futuras perspectivas de desarrollo en la investigación personal del autor.

Como último apunte sobre el esquema de la tesis, cada una de las tres secciones de la segunda parte ha sido dividida según el segundo esquema presentado a la revisión de final de curso de 2019, es decir, según una lógica diacrónico-sistemática del pensamiento del Seráfico, recogiendo las principales obras en las que el teólogo franciscano trató cada uno de los temas, en orden biográfico, y analizándolas sistemáticamente a la luz del “quaesitum” general de la tesis.

1.4. Metodología.

Este trabajo se sostiene sobre una metodología de análisis diacrónico-sistemático de los textos de San Buenaventura de Bagnoregio. A partir de esa columna central se elaboran dos tipos de síntesis: teórico-reflexivas (recogidas en los apartados de conclusiones) y teórico-fundamentales (recogidas en la tercera parte de este trabajo). Estas últimas, a su vez, se pueden dividir y especificar según los temas tratados, como se expondrá en un apartado diseñado para ello (3.1.).

Esta metodología implica una labor amplia de relevamiento bibliográfico sobre los textos del Seráfico (que será leído y trabajado a partir de la edición considerada crítica de la Quaracchi). Se trata de bibliografía es amplia y compleja: existe un gran número de obras falsamente atribuidas a San Buenaventura, o de origen dudoso y muchas de sus obras -incluso de las principales- no están bien datadas o falta consenso entre los expertos. Así que hemos optado por identificar aquellas obras que por su magnitud y por su temática se han considerado más relevantes para el estudio de cada tema. Para esta selección nos hemos apoyado en el criterio del director de esta tesis -reconocido especialista en la materia-, así como en los estudios realizados por autoridades como É. Gilson, J. Ratzinger, H.U. Von Balthasar o J.G. Bougerol (entre otros). La selección de las obras no es uniforme a lo largo de todo el análisis de la parte 2. Algunas obras se encuentran en las tres secciones (la dedicada a la cuestión gnoseológica, a la cuestión teológica y a la cuestión filosófica), como por ejemplo el *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*, el *Itinerarium* o las *Collationes*. Otras obras aparecen solo en el análisis de la cuestión gnoseológica (el sermón *Christum Omnium Magister*) o de la cuestión teológica o filosófica (el *Breviloquium*). Esta selección se debe a la cantidad o calidad (relevancia relativa) de los materiales leídos e investigados. Sin duda puede encontrarse mucho más material en el resto de la obra del Seráfico (especialmente en los volúmenes dedicados a las homilías, que solo se mencionarán tangencialmente y que son una fuente riquísima de contenido sapiencial). Sin embargo, ante el riesgo de una tesis infinita hemos debido aceptar con humildad el camino ya señalado por los expertos.

Las fechas con las que se data cada una de las obras (que marcan el orden de su disposición) han sido tomadas de la obra monográfica de É. Gilson y contrastadas con el estudio que la orden franciscana ha incluido en los volúmenes de la edición Quaracchi. Algunas de esas fechas, como se ha dicho, no ha resultado fácil de identificar debido a contradicciones entre ambas versiones. En cada caso se pondrá la que consideramos más probable, sin hacer un estudio exhaustivo sobre el tema, al que no podemos más que otorgar una importancia relativa respecto al “quaesitum” principal.

Sobre el método de análisis de las obras leídas, procuramos seguir la lógica del escrito, centrándonos en las secciones que consideramos más importantes para la resolución del “quaesitum”. Esto nos lleva a tener que tomar una decisión importante desde el punto de vista metodológico: primar la profundidad en el análisis del escrito o la visión de conjunto. Dado que el “quaesitum” trata de responder al problema del desarrollo vital del pensamiento bonaventuriano sobre las cuestiones observadas, se ha privilegiado la segunda opción sobre la primera. El resultado será, forzosamente, descompensado en lo que se refiere a la profundidad del contenido revisado y analizado: los cuatro libros del *Comentario*, por ejemplo, quedarán reducidos a análisis seccionales divididos entre sí, según respondan a las cuestiones relevantes para la tesis. De forma que se descartará el análisis de la lógica de fondo de los libros, así como un estudio pormenorizado de los métodos con que el Seráfico resuelve cada una de las cuestiones. En otras obras, como el *Itinerarium*, que por su extensión reducida o mayor valor sintético resultan más abarcables por el análisis aquí planteado, podrán ser estudiadas con más detenimiento y no solo en sus partes, sino también en su conjunto.

Esta desproporción metodológica en las partes deberá quedar debidamente enfocada por la proporción general de la metodología del conjunto. Lo cual quedará evidenciado -pensamos- en la facilidad con la que emerjan conclusiones que sean relevantes para el “quaesitum” planteado.

Sobre la literatura secundaria que hemos tomado como apoyo para llevar a cabo este análisis solo podemos reafirmar los propios límites (personales y de tiempo y espacio) para hacer una debida catalogación de cada uno, así como un análisis

contextual suficiente. Dada la extensión temática (que no representa ni la cuarta parte del esquema original presentado y aprobado), este análisis ha tenido que obviarse o suspenderse. De forma que el peso de las referencias y su oportunidad deberá quedar sostenido por su propio valor heurístico y contextual, así como por el reconocimiento -debido, en cualquier caso- a todos los filósofos, profesores e investigadores cuyas aportaciones, en parte recogidas en este proyecto, han sido invaluable.

Para introducir la tesis -a modo de estado de la cuestión- presentaremos un marco hermenéutico general que detallará los problemas de análisis hermenéutico con el que se encuentra cualquier investigador moderno de los escritos de san Buenaventura en clave filosófica y teológica. Una parte importante del problema viene de esta misma distinción, que no es del todo clara en el siglo XIII y que parece suponer una falta de sintonía entre “dos verdades” (como parecía defender el averroísmo latino) que, para el Seráfico, no solo era empobrecedora, sino que, además, era del todo improbable. El esfuerzo por tratar de introducirse en la “mente del autor” en el ejercicio hermenéutico es igualmente improbable y no solo por la distancia histórica: la riqueza de sus fuentes, la potencia con que en su espíritu brillaba la espiritualidad franciscana, las preocupaciones propias de un general de la Orden de San Francisco... son circunstancias que generan una distancia aparentemente insalvable. Y, sin embargo, la autenticidad del mensaje de san Buenaventura, su paradójica actualidad, su importancia teológica y filosófica para el destino del pensamiento occidental y para la salvación de cada alma en particular hacen posible una suerte de reconciliación hermenéutica, que se tratará de poner en evidencia en las conclusiones de cada apartado y en la tercera parte. En este último caso procuraremos desgranar la reflexión teológica siguiendo el siguiente planteamiento general de fondo: “según lo visto, ¿qué puede decir el mensaje de san Buenaventura (el Logos de quien él se descubre como humilde mediador) para fundar una antropología realista, un posible vínculo con el tomismo o una teoría poética? Creemos que, de esta manera, logamos que la teología se convierta en verdadera puerta de entrada para cualquier forma de itinerario personal de búsqueda de la verdad.

Como apuntes metodológicos particulares, hemos escogido el método de citación del *Atheneum Pontificium Regina Apostolorum*, alma mater del autor de la tesis, por ser un método oficial y reconocido por los principales gestores bibliográficos, y por su claridad expositiva y belleza formal. En esta tesis no se emplearán subrayados de ningún tipo, se usarán las comillas españolas para citar y solo se usará la letra cursiva para titular o en aquellas expresiones en las citas en las que el original las presente en cursiva.

2. Contexto histórico-bibliográfico del desarrollo del pensamiento bonaventuriano sobre la teoría del conocimiento y la distinción entre filosofía y teología.

2.1. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de las nociones fundamentales sobre la teoría del conocimiento.

2.1.1. Premisa general.

Antes de abordar la cuestión sistemática sobre el “quaesitum” de este trabajo parece adecuado proporcionar un marco histórico-biográfico que explique tanto la relación como las principales diferencias que señalan la evolución del pensamiento bonaventuriano. Dada la naturaleza principalmente gnoseológico-epistemológica de la cuestión de fondo, resulta conveniente aportar unas pinceladas generales sobre el desarrollo del problema gnoseológico (la pregunta por la verdad) a lo largo del itinerario intelectual del Seráfico (capítulo 2.1) para, en un segundo momento, presentar un marco biográfico sobre la verdad a la que se refiere el estudio de la teología y la verdad a la que se refiere el estudio de la filosofía (capítulo 2.2).

El propósito de este capítulo es ofrecer, por lo tanto, una mirada biográfico-histórica de la evolución que han tenido las principales nociones gnoseológicas a lo largo del itinerario intelectual de san Buenaventura. Por exigencias de rigor metodológico, para poder abordar esta cuestión en concreto se deberá llevar a cabo, en primer lugar, un estudio sobre las principales líneas interpretativas que han atendido previamente el problema de la evolución del pensamiento bonaventuriano. Una vez analizadas brevemente las principales miradas o perspectivas -y señalados los criterios fundamentales- se procederá al susodicho estudio.

Para poder encuadrar correctamente este primer análisis (que se replicará metodológicamente en el siguiente capítulo, con un objeto distinto), se debe tener en cuenta que se incurre en un clásico error de observación. Este error consiste en la pretensión de estudiar separadamente el desarrollo histórico en el pensamiento bonaventuriano de la cuestión de la verdad en general, la cuestión de la verdad teológica y la cuestión de la verdad filosófica. Esta pretensión es falsa a priori ya que atenta contra los textos mismos del autor, que no presenta estos problemas de

forma separada y sistemática en sus obras¹. Por lo tanto, y para poder llevar a cabo una tarea que parece necesaria para aportar claridad al análisis sistemático, deberá tenerse en cuenta que lo que en esta sección presentamos de forma separada, en el pensamiento del autor se presenta de forma principalmente unificada y sintética. Con frecuencia se verá cómo la tónica o la tendencia de la argumentación analítica será hacia la unidad marcada por el acento reductivo-teleológico de la mente del Seráfico.

Como una última anotación metodológica previa, parece relevante destacar que el análisis se realizará fundamentalmente sobre las fuentes primarias (las mismas obras de san Buenaventura), entre las que se escogerán en cada caso las que resulten más relevantes. También se recurrirá a fuentes secundarias de valor contrastado sea por su relevancia en la revolución de los estudios bonaventurianos llevada a cabo a lo largo del siglo XX, sea por su relativa actualidad.

¹ J.G. Bougerol explica cómo una de las particularidades del pensamiento bonaventuriano -una de sus grandes riquezas- consiste precisamente en su capacidad unificadora o sintética: «(...) everything has been rethought and strongly unified by a powerful mind which places all its knowledge at the service of the institution drawn directly from Assisi», en: J. G. BOUGEROL, *Introduction to the works of Bonaventure.*, St. Anthony Guild Press; distributor: Desclée, Paterson, N.J.; Paris; New York 1964, 163.

2.1.2. Marco hermenéutico general: las diferencias entre la interpretación de E. Gilson y la interpretación de J. Ratzinger. Otras distintas interpretaciones.

Las tres primeras preguntas de los típicos “accessus ad auctores” de las obras medievales solían ser: “quis” (persona), “quid” (materia, entendida como “subiectum”) y “cur” (finalidad)². Para el estudio de un tema (quid) en el pensamiento de Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274) parece que es difícil separar la evolución en la propia vida del autor (quis) de la finalidad que da sentido y significado a cada una de sus obras (cur). Sorprende la disparidad que se da al respecto entre los principales estudiosos del Doctor Seráfico en el último siglo.

En este sentido parecen existir tres grandes posibilidades hermenéuticas a la hora de analizar el valor de la verdad en general, de la verdad revelada en la teología y de su relación con la filosofía y otras ciencias en el pensamiento bonaventuriano³, según el estudio preliminar de Joseph Ratzinger a su texto de habilitación⁴:

1) Por un lado, se encuentran los autores que no parecen descubrir una identidad propia en la relación entre el autor y su obra, por lo que terminan enmarcándolo en un contexto temáticamente más amplio, dejando menos espacio a la originalidad individual. Son quienes, fundamentalmente, toman solo en consideración la carrera académica escolástica de San Buenaventura, que se vio truncada en 1257⁵ al ser nombrado general de la orden franciscana. El resultado de esta mirada reducida es el calificativo de “tomista” -cuando no de “tomista inmaduro”- con que etiquetan al Seráfico⁶. Esta perspectiva parece ignorar el valor doctrinal y académico de la obra de madurez de San Buenaventura, lo cual resulta en un «prejuicio

² Cf. W. DETEL, *Geist und Verstehen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2011, 84f.

³ Atendiendo, por supuesto, a las salvedades que requieren el uso de la hermenéutica para interpretar la teología de un pensador medieval o el valor del mismo ejercicio hermenéutico que realiza el mismo pensador, como señala M. L. PULIDO, «La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al Breviloquium», *Anuario filosófico* 49 (2016), 385-399.

⁴ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger, II: Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013, 24-25.

⁵ T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure», en E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2014, en: <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/bonaventure/> [10-11-2018].

⁶ Cf. R. LAZZARINI, *S. Bonaventura: filosofo e mistico del Cristianesimo*, Fratelli Bocca, Milano 1946; A. HAYEN, *Thomas von Aquin gestern und heute*, 1954, 65-67.

unilateralmente tomista», en palabras de Ratzinger. Dentro de este grupo pueden encontrarse también autores como Van Steenberghen⁷ para quienes parece resultar muy complejo el análisis del pensamiento bonaventuriano sin tener como telón de fondo o como garantía de contraste el pensamiento del mismo doctor Angélico. Estos estudiosos suelen concebir como irremediabilmente unívoca la relación Buenaventura-Aristóteles y la relación Buenaventura-Tomás, haciendo poca justicia a los tres implicados⁸.

2) La segunda posibilidad consiste en separar el pensamiento de San Buenaventura del de Santo Tomás, pero manteniendo una neta uniformidad en la propuesta del Seráfico. Para Joseph Ratzinger, Étienne Gilson con su monografía -ya un clásico de referencia en los estudios bonaventurianos- sería el adalid de esta propuesta⁹. El posible error hermenéutico de la postura de Gilson consistiría en que, en vez de medir todo el pensamiento de Buenaventura desde la óptica del tomismo, lo hace desde la óptica reducida de la obra de madurez -que distingue con más claridad la propuesta del santo franciscano de la del Aquinate-, especialmente desde las *Collationes in Hexaemeron*. Para Gilson el hilo hermenéutico claro para entender la propuesta de Buenaventura sobre la relación entre la teología y las demás ciencias consiste en la oposición contra cualquier intento de proporcionar a la filosofía un estatuto de ciencia autónoma ajeno al de la misma teología. El filósofo parisino encuentra en esta postura un eje imperturbable que recorre toda la obra del Doctor

⁷ Cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1991.

⁸ Cf. C. PANDOLFI, *Forme del pensare cristiano: Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso*, *Ricerca di storia della filosofia e teologia medioevale* 4, If Press, Roma 2016, 175-180. En un pasaje Pandolfi denuncia con claridad la injusticia que se comete con este tipo de comparaciones: «Todo -con un fuerte apriorismo- parece verse desde la perspectiva de las dos relaciones previas (Buenaventura-Aristóteles; Tomás-Aristóteles). Pero esto no resulta convincente, ni siquiera en relación con Tomás, porque el tomismo originario resulta, además de la originalidad propia del Aquinate, de una pluralidad de fuentes (Agustín, Boecio, Dionisio, *De Causis*, Árabes, etc.) no reducibles en ningún caso a Aristóteles. Van Steenberghen lo sabe bien (...). En cualquier caso él elabora su historiografía pensando la relación Buenaventura-Tomás en referencia a Aristóteles», en la p.176. La traducción es propia.

⁹ E. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1978, 190. En la edición española: E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, Dedebeq : Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948, 139.

Seráfico: «No es San Buenaventura quien cambia; es el ambiente que lo rodea quien se muda»¹⁰.

3) Por último se encuentra la postura del mismo Ratzinger, según el cual, para llevar a cabo una correcta hermenéutica del pensamiento del Doctor Seráfico sobre cualquier tema a lo largo de su vida, conviene realizar no sólo una distinción entre autores (quis), sino también una distinción entre las distintas etapas en la vida de San Buenaventura y los distintos motivos que guían la reflexión y los escritos en cada una de esas etapas. Por lo tanto, para comprender el desarrollo del pensamiento teológico y filosófico del Seráfico, sería necesario trazar los hitos fundamentales que definen su progreso vital y que suponen una mayor influencia en la evolución de su pensamiento (siempre y cuando consideremos esta evolución no tanto como un cambio de forma en el objeto y fin de la doctrina bonaventuriana, sino como un cambio de “paradigma” o de “entorno” en el que el pensamiento del autor se va nutriendo y expresando de acuerdo con sus distintas realidades vitales).

La propuesta de Ratzinger parece más precisa desde un punto de vista hermenéutico, pero a la vez resulta problemática en un sentido en que no lo son las propuestas anteriores. Obliga a un análisis no solo del valor que un concepto o juicio pueda tener en el contexto particular del autor, sino que supone un esfuerzo por matizar este valor dentro de las distintas obras y de las distintas etapas de su vida. Supone, además, la demostración de que tal diversidad de etapas existe y supone la búsqueda de un criterio suficiente que justifique la diversificación. Para el teólogo alemán esta dificultad parece obviarse o, al menos, quedar muy reducida al descubrir en el itinerario de la vida de Buenaventura dónde se encuentra el culmen o “la plenitud” de pensamiento: «La plenitud de Buenaventura se registra en un plano que era mucho más adecuado para él: en una teología que es a la vez predicación»¹¹. Es decir, la plenitud bonaventuriana se da en las tres principales obras de madurez en que el contenido doctrinal se expresa en estilo “cuasi” homilético: *Collationes de decem praeceptis*, *Collationes de donis Spiritus Sancti* y en las *Collationes in Hexaemeron*. En cambio, el “Buenaventura escolástico” -

¹⁰ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 37.

¹¹ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger, II*, 25.

más académico y menos “franciscano”- aparece en los escritos de su residencia en París como alumno y “magister regens” (o “magister Sacra Pagina”): *Commentarius in quattuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, *Commentarius in Evangelium Lucae*, *Commentarius in librum Ecclesiastes*, *Commentarius in Evangelium Ioannis*, *Commentarius in librum Sapientiae*, las *Quaestio disputata de scientia Christi*, *Quaestio disputata de mysterio Trinitatis* y la *Questio disputata de perfectione evangelica*¹².

Esta división contextual enfatiza las diferencias entre dos momentos en el recorrido vital del Seráfico o, cuando menos, entre dos modos de quehacer teológico. La primera etapa representa una época académica, escolástica, necesariamente influida por la novedad del estudio del *Corpus aristotelicum*. La segunda etapa es más franciscana, ajena a la escolástica y más homilética en la forma y en la intención. Sin embargo, el mismo Ratzinger no termina de comprometerse del todo con las consecuencias de esta división y matiza su relevancia¹³.

Una mirada al problema alternativa a la de Joseph Ratzinger es la del teólogo Hans Urs Von Balthasar quien, en vez de observar el desarrollo del pensamiento bonaventuriano solo en clave histórica o epocal, distingue dos elementos necesarios igualmente relevantes en su obra: un “ethos” o «experiencia personal absolutamente primordial y una experiencia estructurada que madura en el marco de la historia y configura la experiencia primordial todavía informe»¹⁴. Esto le permite a Von Balthasar incluir en el análisis hermenéutico la influencia determinante que tuvieron en la obra del Seráfico: el pensamiento de Agustín (tantas veces obviada también en la obra de Tomás de Aquino), el complejo cúmulo de tendencias y de ideas aristotélicas y neoplatónicas que afloran en el pensamiento teológico universitario del siglo XIII, la prueba ontológica anselmiana junto con sus himnos, el pensamiento cristológico y mariano -junto con la teología de la esponsalidad- de

¹² Cf. J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger, II*, 27. Estas tres últimas obras son más “franciscanas” en su objeto -matiza Ratzinger-, pero siguen proporcionando mucho material conceptual característico de la época escolástica.

¹³ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger, II*, 27.

¹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica / 2: Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, II, Encuentro, Madrid 1992, 258.

san Bernardo, la teología de la historia de Joaquín de Fiore, y, sobre todo, el franciscanismo:

«Su mundo es franciscano y franciscana es su teología pese a todas las piedras que ha utilizado para construirla, centrada en el misterio de la pobreza y de la humanidad, sobre el que edifica su catedral espiritual de gloria, como segunda Porciúncula barroca sobre la modesta capilla primitiva»¹⁵.

Este entramado de tradiciones conforma la base común de la propuesta bonaventuriana cuyo núcleo es siempre franciscano. Por supuesto, a partir de esa base o ese “ethos” podemos elaborar un estudio comparado de las diversas obras que escribió a lo largo de su vida, en los distintos contextos vitales en los que desarrolló su filosofía y su teología.

Este matiz debe considerarse con todas sus consecuencias para no caer en una visión excesivamente reducida del pensamiento del Seráfico. En lo que se refiere al objeto de la presente tesis, podría resultar cómodo señalar dos períodos en el desarrollo intelectual de Buenaventura claramente distintos entre sí: una primera etapa escolástica en la que la relación entre filosofía y teología es solo parcialmente anti-aristotélica (en casos concretos, como la eternidad del mundo¹⁶) y una etapa de madurez en que el anti-aristotelismo se extiende hasta lo escatológico, generando una desafección en Buenaventura por la teología especulativa en favor de una teología netamente basada en la revelación y la experiencia de la fe¹⁷. Esta visión del problema parece darle al aristotelismo una preeminencia en la reflexión sobre la naturaleza y el método de la teología y su relación con la filosofía y las demás ciencias que en ni siquiera en Tomás de Aquino o en Juan Duns Escoto (al menos en sus textos de madurez) resulta clara. Lo cual no quiere decir que el aristotelismo

¹⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 258.

¹⁶ Cf. *II Sent.*, dist.1, p.1, a.1, q.2 (ed. Quaracchi, II, 19-24).

¹⁷ Siguiendo la crítica de Olegario González a la tesis de Ratzinger, en: Cf. O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana: Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Rialp, Madrid 1966, 604-625. En general, Van Steenberghe estaría de acuerdo con la tesis de Ratzinger, pero descubre no solo en Buenaventura, sino en la mayoría de los escolásticos de esta época -también en el Doctor Angélico- una tendencia a abandonar los presupuestos epistemológicos aristotélicos en el proceso de maduración de sus respectivas obras teológicas. Cf. F. V. STEENBERGHEN, *La philosophie au XIIIe siècle*.

no fuera un ingrediente importante del debate intelectual en las universidades del siglo XIII, particularmente en la universidad de París, sino que no debe considerarse el factor decisivo en el análisis contextual del pensamiento de Buenaventura. Los estudiosos más relevantes de la actualidad aceptan sin demasiado conflicto este papel circunstancial -no por ello poco importante- del aristotelismo en el pensamiento del Seráfico¹⁸. Un análisis particularmente adecuado del problema aparece en la obra de Bougerol¹⁹, tal y como recoge y explica Manuel Lázaro Pulido en su artículo *Lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco*²⁰.

La misma formulación de la pregunta sobre la verdad o sobre la relación entre filosofía y teología debe hacerse con las debidas precauciones pues puede suponer un a priori que nos haría caer, de nuevo, en una mirada tomista sobre la obra del Seráfico. En efecto, mientras que la diferencia entre el quehacer filosófico y el quehacer teológico y sus respectivos objetos aparece con nitidez en la obra del Aquinate²¹, no sucede lo mismo en el pensamiento de Buenaventura, cuya propuesta es más reductiva-sintética o sapiencial. Por lo tanto, la pregunta con que formulamos el objeto de esta tesis o el *quaesitum* no debe entenderse como una relación que supone a priori una diferencia esencial y estructural, sino como una

¹⁸ Por ejemplo: G. LANAVE, «Bonaventure's theological method», en: J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, Leiden-Boston 2013, 81. También lo aclara Manuel Lázaro Pulido en un artículo, distinguiendo también el "aristotelismo" entendido como una escuela filosófica antigua, del "aristotelismo" «como un fenómeno que desencadena diversas reacciones que van desde un rechazo como esquema filosófico que no resulta válido para profundizar en el pensamiento de las cosas, a un modo de razonar imprescindible para el desarrollo de la razón natural, o un acicate para desarrollar el neoplatonismo», en: M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 73/275 (2017), 104.

¹⁹ Cf. J. G. BOUGEROL, *Introduction to the works of Bonaventure.*, St. Anthony Guild Press; distribuidor: Desclée, Paterson, N.J.; Paris; New York 1964, 25 y ss.

²⁰ Cf. M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», 106-114.

²¹ «Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis». En: *Contra Gent.*, I.1, c.3, (ed. Leonina XIII, 7).

relación que predica, en primer lugar, una comunión o una confluencia de métodos²².

Desde esta mirada más sintética se alcanza a percibir -más allá del desarrollo biográfico del pensamiento de San Buenaventura- un ethos principalmente franciscano y agustiniano estable, propio y común, que se enriquece a lo largo de su vida y que, si bien aparece de forma mucho más manifiesta en sus obras de madurez, está también presente en sus primeros escritos. Este afán sintético aparece reflejado también en las estructuras de su exégesis escriturística -que se centra en la plenitud trinitaria²³- y de su pensamiento metafísico sobre el ser -que manifiesta expresivamente el amor y el logos creador en las creaturas-:

«(...) el mundo creado expresa a Dios en cuanto Dios se expresa primordialmente a sí mismo y, revelándose al exterior, quiere crear en el Dios encarnado, Jesucristo, una autoexpresión acabada, de la que toda expresión mundana es sombra, imagen, materia. El fundamento que todo lo posibilita es, efectivamente, la Trinidad de Dios, donde la relación expresiva tiene de trasfondo el Ser absoluto»²⁴.

Este itinerario franciscano-agustiniano que enfatiza el carácter sublimado de la verdad revelada y su vínculo luminoso con el carácter de las demás verdades como “sombras”, “imágenes” y “materia” (como estribaciones de la cordillera), aparece como telón de fondo en todo el pensamiento del Seráfico, pero de forma mucho más nítida en su pensamiento de madurez -y en esto parecen concordar todos los estudiosos-. Por eso -y sin descartar los escritos de juventud-, el presente análisis se enfocará más en el estudio de las colaciones *De donis* y en el *Hexaëmeron*, del *Itinerarium*, del opúsculo *De “reductio”ne artibus*, y en los demás textos teológicos

²² Esta posible complementariedad de métodos o, incluso, de formas de pensamiento, entre el Angélico y el Seráfico - ha sido de nuevo reivindicada por varios de los ponentes en el último congreso internacional sobre el pensamiento de San Buenaventura, especialmente por R. Pascual, J.A. Merino, P. Barrajón, M. Moschini, C. Pandolfi, etc., en: A. BEGASSE DE DHAEM HERAUSGEBERIN et al. (edd.), *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.

²³ Cf. M. L. PULIDO, «La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al Breviloquium», 393.

²⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 275.

de madurez en que San Buenaventura explica la relación entre el conocimiento de la verdad revelada y el reconocimiento de las demás verdades.

Sobre esta hipótesis, a mitad de camino entre la perspectiva acaso más fragmentaria de Ratzinger y la mirada acaso excesivamente unívoca de Gilson, será preciso a continuación establecer otra serie de distinciones terminológicas importantes, especialmente en lo que se refiere a los términos de “verdad”, de “verdad” en la “teología”, en la “filosofía” y de la razón que comprende ambas.

2.1.3. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de las principales nociones de la cuestión gnoseológica.

«[Buenaventura] thought of Christ as the “one true master” who offers humans knowledge that begins in faith, is developed through rational understanding, and is perfected by mystical union with God»²⁵. La gran premisa que debe tenerse en cuenta a la hora de abordar el estudio de la teoría del conocimiento y su evolución a lo largo del itinerario intelectual bonaventuriano es que la primera verdad es Cristo. Para Buenaventura, con su característico “modus operandi” de hacer una teología de la fe en diálogo con las demás ciencias en la filosofía, Cristo como “Verbum” expresivo del Padre no solo es el centro, el modelo, el fin y la mediación ontológica en la constitución de la realidad, sino que es también el centro, el modelo, el fin y la mediación gnoseológica en el conocimiento de la verdad de dicha realidad. En esta clave de fondo debe comprenderse, por ejemplo, la triple definición de “verdad” que ofrece en las *Collationes de Donum Spiritus Sancti*: «Veritas morum est rectitudo, secundum quam homo bene vivit intus et extra secundum dictamen iuris, quia ius est regula rectitudinis; veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus; veritas rerum est adaequatio intellectus et rei»²⁶. Ciertamente está tratando las tres verdades de la ciencia filosófica, pero lo hace refiriéndose al ejemplo del rey Salomón (II Reyes 4, 33), y completará la exposición explicando que una consideración meramente filosófica o “humana” de estas verdades resulta no solo insuficiente, sino incluso dañoso. En todo caso es preciso que la teología ofrezca a la consideración filosófica la base y la finalidad que a esta le faltan: la verdad de las costumbres, del intelecto y de la realidad son ecos del Verbum que es, ante todo el Bien supremo -fin y modelo real de toda verdad moral-, es la causa ejemplar de todas las verdades intelectivas -luces de la creación participadas en el intelecto creado- y es la expresión primigenia e increada por la que el Padre lo crea todo en amor. Esta es una muestra del ejercicio metodológico de la ““reductio””.

²⁵ T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

²⁶ *De don. Spir.*, col. IV, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 475).

No resulta extraño, por lo tanto, que el primer documento en el que desarrolla su visión particular de la teoría agustiniana de la iluminación sea precisamente las *Quaestiones disputatae De scientia Christi*²⁷. Sin embargo, conviene que antes de empezar por la iluminación se tengan en cuenta las acepciones generales de la noción que funge como analogado principal o reductivo de todas las formas de conocimiento, la sabiduría, que aparecen en los *Commentaria*, su primera obra académica.

2.1.3.1. En los *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1248-1255)²⁸.

Como todos los intelectuales que aspiraban a la vida de investigación y de docencia en la facultad de teología en la universidad del siglo XIII, san Buenaventura tuvo que presentar a examen su comentario del libro de las sentencias de Pedro Lombardo. Para los estudiosos del pensamiento de san Buenaventura es esta una obra de particular relevancia por ser el ejemplo más primoroso de ejercicio académico con una sólida sistematicidad y un argumento científicamente definido, un estilo que el Seráfico irá abandonando a lo largo de su periplo vital para adoptar otro estilo más homilético y espiritual. No obstante, en esta obra encontramos ya el característico deje bonaventuriano hacia una serie de “temas comunes”: una cierta visión de la teología, el papel predominante -pero paradójicamente implícito- de la trinidad, el cristocentrismo agustiniano y franciscano, las claras herencias del pseudo-Dionisio Areopagita y de Ricardo de San Víctor, así la mención aséptica del *Corpus aristotelicum*, el método omnipresente de la “reductio”, etc. En esta sección se abordarán cuatro temas que aparecen ya en esta primera obra: temas de gran relevancia, especialmente, por sus implicaciones gnoseológicas. Uno de ellos atiende al método de indagación, otro a la virtud de la “sapientia” -que sintetiza los modos más eminentes de búsqueda de la verdad-, otro a las verdades accesibles según las distintas relaciones de la “cognitio” o forma de conocimiento de las

²⁷ *Sc. Chr.* (ed. Quaracchi, V, 3-43).

²⁸ Las fechas están sacadas a partir de la lista elaborada por Gilson en: E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 44-46.

verdades visibles (“verum visum”) y la “fides” o forma de conocimiento de las verdades de la salvación (“verum salutaris”), y otro a la estructura antropológico-gnoseológica fundamental para sostener la doctrina de la iluminación bonaventuriana²⁹.

a) El *Proemio* de los *Commentaria* es de por sí una puesta en acto de la originalidad bonaventuriana. Ya en este primer acercamiento a los cuatro temas fundamentales de la teología, el Seráfico muestra una de sus señas de identidad: el enriquecimiento sintético de dos metodologías compatibles: la académica-escolástica y la simbólica. Si bien en las *Sentencias* Buenaventura parece otorgar a esta última el espacio único de la introducción (aunque recurra a ella con frecuencia de forma puntual a lo largo del comentario a los cuatro libros) -dado el carácter del texto-, una de las claves del desarrollo de su pensamiento consistirá en revertir este ritmo, de forma que en sus últimos escritos predominará la estructura simbólica con retazos de argumentación más escolástica.

El versículo en el que se basa para inaugurar este *Proemio* es el del libro de Job 28, 11: «Profunda fluviorum scrutatus est, et abscondita produxit in lucem». Para A. Ménard este texto debe interpretarse en primer lugar como una cristalización del significado de la teología, y no tanto como una exposición de sus temas³⁰ (aunque estos luego aparezcan vinculados con los cuatro ríos). Es decir, la teología -entendida como la ciencia global que busca las verdades más elevadas y luminosas- consiste en penetrar en las profundidades y en sacar las cosas a la luz: iluminar el misterio de la realidad. Este reclamo parece ya un punto de partida de gran interés para comenzar una reflexión gnoseológica: existe una mirada superficial sobre la realidad y una mirada que profundiza en su misterio. Un primer nivel de verdad parecería una mera descripción fenoménica de la superficie cambiante del río. Un segundo nivel atendería a las profundidades misteriosas (invisibles en apariencia), que sostienen lo visible.

²⁹ Una estructura que aparece de manera incipiente, pero clara, en los *Commentarii* y que aparecerán algo más madurada en obras posteriores como el *Itinerarium* o el *Hexaëmeron*.

³⁰ Cf. A. MÉNARD, «Une leçon inaugurale de Bonaventure, le Proemium du Livre des Sentences», *Études franciscaines* 21/59 (1971), 273-298, 276.

Para E. Falqué³¹ el hecho de que el teólogo sea descrito como «perscrutator secretorum et profundorum»³², responde a un imperativo del Espíritu que convoca al ser humano a la búsqueda de las verdades más profundas. Esta “perscrutatio” - casi un método fenomenológico (con el cuidado de no caer en el vicio de descontextualizar el pensamiento de Buenaventura)- implica dos funciones principales: la búsqueda de/en las profundidades del río («profunda fluviorum scrutatus est»³³) y el sacar las cosas a la luz («abscondita produxit in lucem»³⁴), es decir, la penetración en el significado profundo y la re-velación o des-velación de lo escondido, manifestándolo a la luz. Para el Doctor Seráfico el primero de estos dos “ejercicios” o de estas dos “funciones” es la causa formal de la teología:

«Bonaventure links the different scholastic theological modes (“confounding one’s adversaries, strengthening the weak, and giving to the righteous the gift of loving with their intelligence what they believe by faith” [II, 9–11]) with the symbol for theology’s formal cause: the river’s depth (“the sublimity [of the Trinitarian God], the emptiness [of created things], the merit [of the Incarnation], the efficacy [of the sacraments]” [I, 3–4])»³⁵.

El método escolástico es, por lo tanto, una manera adecuada de bucear en las profundidades del río de la teología. Sin embargo, no es el método escolástico en sí mismo como un ejercicio meramente intelectual, sino guiado por el amor hacia el objeto de la fe:

«Modus procedendi perscrutatorius sive ratiocinativus convenit huic doctrinae, cum valeat ad confundendum adversarios fidei, ad fovendum infirmos in fide, ad delectandum perfectos. (...) Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit»³⁶.

³¹ E. FALQUE, «The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of St. Bonaventure’s Commentary on the Sentences», *Medieval Philosophy and Theology* 10/1 (2001), 1-22, 1-2.

³² *I Sent.*, proem. (ed. Quaracchi, I, 5).

³³ *I Sent.*, proem. (ed. Quaracchi, I, 5).

³⁴ *I Sent.*, proem. (ed. Quaracchi, I, 5).

³⁵ E. FALQUE, «The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of St. Bonaventure’s Commentary on the Sentences», 3.

³⁶ *I Sent.*, proem., q.2 (ed. Quaracchi, I, 10-11).

La segunda función de la “perscrutatio” (“abscondita produxit in lucem”), se vincula de manera muy especial a la causa final de la teología. Aquí se descubre, además, un matiz característico de Buenaventura: la importancia de la perspectiva teleológica. La causa final no es solo la primera en la intención, sino que es también la que otorga el sentido al todo:

«He connects the scholastic determination of theology as “an affective disposition” (*habitus affectivus*) midway between the speculative and practical (“the primacy of practical over speculative theology” [I, 12–13]) with the symbol for theology’s final cause: the revealing of what lies hidden in God (“greatness [the divine substance], order [the wisdom hidden in creatures], power [the humility of Christ on the cross], and sweetness [mercy in the sacraments]” [I, 4–6])»³⁷.

Por lo tanto, la búsqueda de la verdad tiene un cierto ritmo “vial”: la consideración de ciertas verdades especulativas y prácticas conduce a la revelación de la verdad última y definitiva, que es la grandeza, el orden, el poder y la dulzura de Dios. En este punto parece necesario subrayar dos aspectos que Falqué destaca y que son de gran importancia para San Buenaventura: el primero es el de la prioridad de la “verdad práctica” o el “bonum”, que conduce prioritariamente a la “delectatio” y que sostiene una “*philosophia amoris*”, sobre la “verdad especulativa” o el “verum”, que conduce prioritariamente a la “contemplatio” y que sostiene una “*philosophia veritatis*”³⁸; el segundo es el hecho de que el fin del camino de conocimiento o búsqueda de la verdad en ningún caso puede ser alcanzado por la sola razón humana, sino que consiste genuinamente en una revelación. Por lo tanto, el camino de la “perscrutatio” en el momento en que atiende a la perspectiva de la causa final (revelación del misterio), debe superar el ámbito estricto de la sola filosofía (o de

³⁷ E. FALQUE, «The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of St. Bonaventure’s Commentary on the Sentences», 3.

³⁸ Para muchos especialistas en la materia -sean bonaaventurianos, tomistas o medievalistas en general- este es un clásico punto de comparación entre el Seráfico y el Angélico. Esta comparación entre dos métodos alternativos de quehacer filosófico parece haber sido superada por la perspectiva del tomismo intensivo, especialmente de Cornelio Fabro y sus seguidores (Alain Contat, Christian Ferraro, Jason Mitchell, Jesús Villagrasa, etc.) que abogan por una lectura más cercana al texto de Tomás, dando una importancia equivalente a los elementos agustinianos, aristotélicos y platónicos que enriquecen la heredad del Aquinate.

las ciencias particulares, por la “cognitio”) y atender también al dato revelado (por la “fides”). En este sentido, el análisis de la “sapientia” proporcionará una visión sintética tanto de la doble dimensión amorosa-cognitiva de la teoría del conocimiento bonaventuriana, como de la primacía de la fe sobre la sola razón en la consideración de las causas últimas y más elevadas.

b) Una de las nociones “comunes” más importantes y más recurrentes del glosario bonaventuriano es la de “sabiduría”. Sabiduría (“sapientia”), tal y como expone Cullen³⁹, puede decirse “communiter”, “minus communiter”, “proprie” y “magis proprie”⁴⁰. Esta diversidad de definiciones, como suele suceder con el Seráfico, supone una forma de predicabilidad intermedia entre la analogía de referencia y la univocidad, con una cierta tendencia hacia esta última. Dicho de otra manera, la referencialidad se establece de forma completamente causal a partir de una noción primera que, al ser revelada en el Verbo, permea de significado todas las demás acepciones: por mayor que sea la distancia que pueda existir entre las realidades designadas, prima la dependencia radical del primer concepto.

En su uso más común, “sapientia” significa «cognitionem rerum generalem»⁴¹, es decir, el conocimiento general de todas las cosas, que hoy en día se denominaría “acervo cultural” o -con una expresión cada vez más criticada- “cultura general”. Buenaventura equipara esta definición a otras dos que atribuye a san Agustín: “sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum” y a Aristóteles: «sapiens est qui omnia novit, secundum quod convenit»⁴². Este uso, más cotidiano, significa una noción más extrínseca y convencional -más genérica-, que adecuada.

En su uso menos común, “sapientia” significa «cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum»⁴³. Se trata, por ende, de una forma de conocimiento

³⁹ Cf. C. M. CULLEN, «Bonaventure’s Philosophical Method», en *A companion to Bonaventure*, XLVIII, Brill, Leiden-Boston 2013, 133.

⁴⁰ Cf. *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁴¹ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁴² *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774), nota al pie 1. La edición Quaracchi ofrece la referencia de *Met.*, I, c.2 (982a, 8-9). El texto original es: «(...) ὑπολαμβάνομεν δὴ πρῶτον μὲν ἐπίστασθαι πάντα τὸν σοφὸν ὡς ἐνδέχεται, (...)».

⁴³ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

más determinado, que se refiere “a las cosas eternas”. No se trata solo de una distinción entre objetos necesarios y objetos contingentes (que es a lo que parece apuntar el adjetivo “aeternarum”), sino que se trata de una acepción que distingue la forma de conocimiento particular de la sabiduría de la forma de conocimiento particular de la ciencia («Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae», I Cor. 12,8). Esta distinción se apoya en una segunda definición atribuida a san Agustín: «sapientia est cognitio aeternorum, scientia vero est cognitio creatorum»⁴⁴; y en una segunda definición atribuida al Estagirita: «[sapientia est] cognitio causarum altissimarum»⁴⁵ en clara distinción con la clásica definición aristotélica de ciencia como “cognitio certa per causas”. Según la óptica agustiniana la sabiduría en sentido menos común significa el conocimiento de todas aquellas cosas que trascienden el ámbito del conocimiento de lo creatural. La definición aristotélica añade el matiz causal: es el conocimiento de las causas primeras y más altas. Por contraste, la ciencia se dedica al estudio de las cosas creaturales o a las causas próximas o inmediatas de la realidad, que proporcionan un conocimiento certero o de tipo demostrativo.

El tercer posible significado de “sapientia” es el sentido propio. Según esta acepción, “sapientia” significa: «(...) cognitionem Dei secundum pietatem». A esta forma de conocimiento se refiere el culto de latría, «(...) quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem (...)»⁴⁶. Se refiere, por lo tanto, al conocimiento de la verdad que descubrimos en Dios, no como causa “filosófica” o “teológico-fundamental” de la realidad, sino en la relación de fe, esperanza y caridad teologales al reconocerle como tal en nuestras vidas. El culto de latría o de religión se refiere a la adoración debida y reservada a Dios, por ser tal⁴⁷. Esta sabiduría es, por lo tanto,

⁴⁴ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁴⁵ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774), nota al pie 3. El editor de la Quaracchi ofrece la referencia de *Met.*, I, c.1 (981b, 27-28): La definición literal sería: «(...) σοφίαν περὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ τὰς ἀρχὰς ὑπολαμβάνουσι πάντες; (...)».

⁴⁶ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁴⁷ Tomás de Aquino describe el culto de latría como «Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, omne opus virtutis ad religionem seu latriam pertinet per modum imperii, secundum quod ad divinam reverentiam ordinatur, quod est proprius finis latriae», en *Sum.Theol.*, IIa-IIae, q.88, a.5, co., (ed. Leonina, IX, 249). Una definición de “latría” acaso sea: «Cultus enim religionis soli Deo debetur», en *Sum.Theol.*, IIa-IIae, q.84, a.1, pro., (ed. Leonina, IX, 212).

el conocimiento que reconoce en Dios un objeto de adoración, en justicia, y lo hace objeto extensivo de la fe, la esperanza y la caridad teologales.

El cuarto y último significado posible de “sapientia” es el sentido “más propio”. Esta “sapientia” consiste en: «*cognitionem Dei experimentalem (...) cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem*»⁴⁸. Esta sabiduría es el don del Espíritu Santo que otorga, a quien lo recibe, un gusto interior (una “*delectatio*”) por las cosas de Dios. Este gusto interior necesita en el alma un doble acto: «(...) necesario requiritur actus *affectionis* ad coniungendum et actus *cognitionis* ad apprehendum»⁴⁹. Por lo tanto, en su sentido más propio, la “sapientia” implica un acto cognoscitivo por el que es incoada, y un acto afectivo por el que es consumada. Por lo tanto, lo más propio de la sabiduría es la dimensión afectiva, sustentada en la cognoscitiva, porque consiste en saborear o gustar el bien y en el reconocimiento “dulce” de los beneficios que dicho bien reporta en el alma.

Estos cuatro significados de sabiduría que se refieren a un enriquecimiento del ser humano (sea por el conocimiento de las cosas o de sus causas, en los dos primeros casos, sea por el conocimiento infundido por Dios sobre sí mismo, en los dos últimos), se refieren a un significado que es causa, motivo y fin de todos ellos. La “Sabiduría” predicada de Dios mismo:

«Dicendum, quod sicut ratio paternitatis per prius reperitur in Deo quam in creaturis, tamen ipsum nomen translatum est a nobis ad Deum; sic ratio lucis, sic sapientiae (...). Et significatum per prius et nobilis est in Deo quam in nobis; tamen nomen translatum est a nobis ad Deum»⁵⁰.

Esta sabiduría que se predica de forma eminentísima de Dios y solo por participación -y, como se ha visto, casi de forma graduada- en las creaturas, se dice propiamente del Hijo en cuanto significa la luz del conocimiento divino. Pero en cuanto significa el sabor del afecto, la sabiduría se predica por igual de todas las

⁴⁸ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁴⁹ *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁵⁰ *I Sent.*, d.27, p. II, a.1, q.4 (ed. Quaracchi, II, 489).

personas de la Trinidad santa y, propiamente, de sus mutuas relaciones de amor⁵¹. Ante la posible objeción de que la participación humana en la sabiduría infinita de Dios es inmerecida, ya que un ser finito nada puede añadir a la luz del conocimiento en el Verbo o los vínculos de amor en la Trinidad, san Buenaventura responde trazando el marco de la vocación gnoseológica del ser humano (de una forma “teologal”: no necesariamente a partir de la experiencia “realista” del conocimiento, sino a partir de su finalidad última, un gesto muy característico y fecundo del Seráfico Doctor). Así lo explica el mismo Buenaventura:

«Non enim cognoscimus divina secundum suam immensitatem; nec quamdiu sumus in via, attingimus ad conspiciendam ipsam Veritatem in se; et ideo necesse est, eam in suis effectibus cognoscere. Et propterea cognitio rerum humanarum magna pars est nostrae notitiae, quamdiu sumus in statu viae; et pro tanto ponitur in definitione sapientiae»⁵².

Este carácter definitorio “vial” de la búsqueda de la verdad por parte del hombre (“sumus in statu viae”), junto con la gnoseología de la luz (Cristo como “luz del conocimiento divino”) y la ejemplaridad mediadora y modélica del Verbo aparecen como tres señales propias tanto de la teología espiritual franciscana como de la teoría del conocimiento bonaventuriana desde sus inicios. También en ese sentido el ser humano es un imitador del Verbo -expresión del Padre-, que se reveló como “Via, et Veritas, et Vita”. Esta “metáfora” del camino será recurrente en el pensamiento de san Buenaventura hasta el punto de superar su carácter extrínseco. Más que una metáfora se trata de un símbolo que inunda la lectura teológica de toda la realidad: la historia de la salvación es un camino, el ascenso del ser humano hacia Dios es un itinerario, la historia de la creación y de la recapitulación de todo sigue una dinámica vial (casi “proódica”), etc. Y en medio de todas las cosas, como Verdad modélica y mediadora que todo lo articula -también el espacio y el tiempo en todas sus dimensiones-, Cristo en la cruz manifestado en el monte Alvernia.

⁵¹ Cf. *III Sent.*, d. 35, q.1, a.1, ad.4^{um} (ed. Quaracchi, III, 775).

⁵² *I Sent.*, d.27, p. II, dub.1, resp. (ed. Quaracchi, II, 787).

En cualquier caso, esta sabiduría, que es en primer lugar divina, se puede encontrar en este mundo como verdad de la realidad, verdad del pensamiento o verdad moral. En todos esos casos, se manifiesta por la fe como un eco de la Verdad del Padre inicial, central y última, que es Cristo.

c) En tercer lugar, conviene analizar la relación ya mencionada entre el ámbito de conocimiento estrictamente humano (que aparece, por ejemplo, en la “*cognitio rerum generalium*”), y el ámbito del conocimiento al que se llega por la fe, para distinguir si se trata de dos manifestaciones distintas de la misma verdad (dos reflejos de la misma luz) o si se trata de dos verdades distintas (dos luces distintas). Según lo ya visto y dado el carácter eminentemente teológico del pensamiento de San Buenaventura, la primera opción parece mucho más certera, incluso a primera vista: Cristo es el “Logos”, el “Verbum” que sirve de modelo ejemplar para todas las cosas cognoscibles, que constituye la luz por la que conocemos todas las cosas y que atrae toda forma de conocimiento hacia sí, como Verdad última en la que se recapitula todo. Además, según lo hasta ahora visto podemos establecer, si bien vagamente, que la filosofía se apoya sobre la indagación de las verdades relativas a la “*cognitio rerum generalium*” y que la teología basa su “*perscrutatio*” en la fe.

Sin embargo, en esta dilucidación del carácter específico de la fe y del conocimiento meramente racional es posible ir algo más allá en el análisis que nos ofrecen los *Commentaria*. Podemos preguntarnos si la fe y la razón se refieren a los mismos objetos, o si se refiere a objetos distintos, y qué puede suponer esto, por ejemplo, para la relación y la diferencia entre filosofía y teología⁵³ (un tema candente en los últimos años de vida del Seráfico por la irrupción del averroísmo). En definitiva: si el acto de la razón y el acto de la fe son coincidentes. Es fácil concebir que una misma verdad (por ejemplo, la creación del mundo por Dios) pueda ser, a la vez, objeto de un acto de conocimiento de un pagano y el objeto de un acto de fe de un cristiano. No parece haber incompatibilidad alguna. Sin embargo, parecería paradójico que dicha verdad fuera, a la vez, objeto de un acto de conocimiento y de

⁵³ Cf. R. MCINERNEY, *A History of Western Philosophy: from St. Augustine to Ockham*, II, University of Notre Dame Press, Indiana 1963, 258-265. Este texto servirá de guía para el presente apartado.

un acto de fe de la misma persona. Especialmente teniendo en cuenta la insistencia con que el Seráfico distingue estas dos formas de conocimiento:

«Et propterea dicendum est, quod aliter *verum* est obiectum *fidei*, aliter obiectum *scientiae*: *scientiae*, inquam, obiectum est, quia est *verum visum*; *fidei* autem est obiectum quia est *verum*, *verum*, inquam, *non visum*, sed *salutiferum*. Quia enim est *non visum*, requiritur ad ipsum cognoscendum alius habitus, quam sit habitus *scientiae*; quia *salutiferum*, ideo habitus ille ad salutem ordinat et vitam beatam, et ideo habet rationem virtutis *completam*. (...) Unde et veritas, in quam est fides, est veritas *secundum pietatem*, quae quidem nota est Catholicis, sed ignota fuit philosophis»⁵⁴.

De esto resulta que la ciencia, es decir, la consideración de las cosas como objetos por sus causas y con sus propiedades, se enfoca en las verdades de lo visible (del mundo físico). En cambio, la fe tiene como objeto la verdad en cuanto es salvadora. Por lo tanto, no solo incluye a la “razón especulativa o teórica” sino que también incluye la “razón práctica”: la fe, al tener por objeto las verdades de la salvación, es la que mejor puede ordenar la vida hacia la bienaventuranza y, por ende, completa el ejercicio meramente humano de las virtudes. Por lo tanto, la verdad de la fe se refiere de forma muy particular a la “pietas”, es decir, a la justa consideración de Dios como tal, y es, por lo tanto, ignota a aquellos a quienes Dios no se ha revelado.

Hay un fragmento algo posterior en el que San Buenaventura procede con algo más de detalle, haciendo algunas distinciones pertinentes: en la distinción XXIV del tercer libro de las sentencias, analiza la cuestión “de fide quoad eius obiectum et materiam”. En el primer artículo analiza el Seráfico el valor de verdad que tiene el objeto de fe en sí mismo. En el segundo artículo contrasta este valor de verdad con el que se produce en el conocimiento. A su vez este segundo artículo atiende a tres cuestiones: la primera, si la fe se refiere a lo que se adquiere por la visión sensible; la segunda, si la fe se refiere a aquellas cosas de las que se tiene una opinión

⁵⁴ *III Sent.*, d.23, a.1, q.1 (ed. Quaracchi, III, 472).

probable; y la tercera, si la fe se refiere a aquellas cosas de las que se tiene conocimiento científico (“cognitio scientialis”).

En el primer caso parece claramente que no puede haber coincidencia “simpliciter”, porque aquello que nos es patente por el conocimiento de los sentidos carece del carácter enigmático suficiente para poder ser objeto de fe. Pero esta coincidencia sí se puede dar si se considera un objeto que posee dos dimensiones: una primera dimensión superficial o patente, que sería objeto de los sentidos, y una segunda dimensión profunda o latente, que sería objeto de la fe. Un ejemplo de este caso sería la eucaristía: su verdad patente consiste en ser un trozo de pan, mientras que su verdad latente sería el ser el cuerpo de Cristo⁵⁵. Por supuesto estas dos formas de conocimiento -el visible y el de la fe- coinciden también en Cristo y el misterio de sus dos naturalezas⁵⁶.

Algo similar ocurre con la opinión probable. Afirma el Seráfico que esta puede entenderse de dos maneras. En primer lugar, como una cierta tendencia hacia una verdad, pero conservando el miedo y la inseguridad de que la opción contraria sea la verdadera. Según esta acepción, el objeto de la opinión no puede coincidir con el de la fe, ya que esta exige una aceptación inopinable y garantizada por la validez del testimonio. Pero la opinión probable también puede significar una aceptación de una verdad generada en el espíritu por la fuerza de un razonamiento probable, según lo que afirma la costumbre: que, así como el silogismo dialéctico concluye en una opinión, el silogismo demostrativo produce ciencia. El objeto de esta segunda acepción de opinión puede coincidir con el objeto de la fe, ya que hay muchos fieles que apoyan su fe en argumentos, costumbres o creencias que son probables (y son, por lo tanto, opiniones según esta segunda acepción). Siempre que haya coincidencia material con el objeto de la fe, esta opinión probable no

⁵⁵ Como magníficamente canta Tomás de Aquino en el himno compuesto para la fiesta del Corpus Christi en 1264: «Adoro te devote, latens Deitas, / Quae sub his figuris vere latitas: / Tibi se cor meum totum subiicit, / Quia te contemplans totum deficit. / Visus, tactus, gustus in te fallitur, / Sed auditu solo tuto creditur. / Credo quidquid dixit Dei Filius: / Nil hoc verbo Veritatis verius».

⁵⁶ Cf. *III Sent.*, d.24, a.1, q.1 (ed. Quaracchi, III, 518).

repugna a la verdad, sino que la sirve y la apoya. Estas cosas, afirma el Seráfico, sirven para el fomento de la fe en los débiles y para el deleite en los perfectos⁵⁷.

Por último, contrasta san Buenaventura la verdad del objeto de fe con la verdad del objeto de ciencia (entendida, como hasta ahora, en sentido amplio e incluyendo la filosofía). En este caso también debe hacerse una distinción. Porque “*verum scientialis*” o “*cognitio rerum generalem*” puede significar dos cosas fundamentalmente: o la “*apertae comprehensionis*” (la comprensión clara) o la “*manuductione ratiocinationis*” (la guía⁵⁸ del razonamiento). Respecto a la primera parece que no hay compatibilidad con la fe. En efecto la “*apertae comprehensionis*” hace referencia, por ejemplo, al conocimiento claro y evidente que de Dios se tiene ya en el cielo. Por supuesto este conocimiento excluye todo enigma ya que «veremos a Dios tal cual es» (1 Jn 3,2), por lo tanto, no hay espacio para la fe.

En cambio, respecto a la segunda no parece todo tan claro. Porque el razonamiento discursivo según el silogismo demostrativo parte de verdades consideradas claras y evidentes en sí mismas de forma que se pueda afirmar con certeza verdades que se extraen de ellas (y que, por ende, son inferiores a ellas). La afirmación de tal verdad se hace de forma necesaria, por el ejercicio de la razón. Parece que la fe es estructuralmente contraria: «(...) *quae assentit primae Veritati propter se et voluntarie, elevando rationem super se*»⁵⁹.

Sin embargo, hay otros que afirman que es posible una coincidencia entre la verdad de la fe y la verdad de la razón. En este punto San Buenaventura se apoya en la autoridad de la experiencia:

«Unde aliquis credens, Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis *incipiat* ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam *prius* nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet»⁶⁰.

⁵⁷ Cf. *III Sent.*, d.24, a.1, q.2 (ed. Quaracchi, III, 520-521).

⁵⁸ Literalmente “*manuductione*” significa “guiar de la mano”.

⁵⁹ *III Sent.*, d.24, a.1, q.3 (ed. Quaracchi, III, 522).

⁶⁰ *III Sent.*, d.24, a.1, q.3 (ed. Quaracchi, III, 523).

El Seráfico afirma, por lo tanto, que puede darse una comunión de verdades entre el conocimiento y la fe. Esta comunión es posible por la pobreza de la razón humana: por más acertada que sea su disposición de cara a las verdades divinas, nunca tendrá la suficiente claridad como para poder prescindir de la fe. Siempre habrá cabida al enigma y en ese punto, al borde mismo del misterio, es donde la fe sale al encuentro de la razón. Un ejemplo claro de este punto es el misterio de la unidad de Dios en la Trinidad de personas. Para Buenaventura es posible llegar a afirmar la existencia de Dios con el puro ejercicio de la razón sin la fe. Es más, puede llegar incluso a afirmar ciertos predicados verdaderos de la naturaleza divina: que Dios es el sumo bien, la causa incausada, etc. Sin embargo, siempre quedará reservada a la fe revelada en Cristo el misterio del número de personas que componen la unidad divina y la naturaleza amorosa de su mutua relación⁶¹. Por aterrizar en un ejemplo menos elevado: todos los hombres pueden hacer la experiencia o alcanzar a deducir la naturaleza de la propia misión temporal en esta vida y del destino eterno, sin embargo, a todos les está velado el nombre recogido en el libro de la vida, la naturaleza de la vida eterna o en qué consistirá la resurrección de la carne. Misterios, todos ellos, aceptados por la recepción fiduciaria del Verbo en la sagrada Escritura.

d) Por último, los *Commentarii* nos ofrecen una estructura antropológico-gnoseológica de la doctrina de la iluminación bonaventuriana, con sus debidas referencias al “élenchos” aristotélico y a la misma doctrina del conocimiento agustiniano⁶². En efecto, ya desde esta primera obra el alma humana aparece descrita como “imago Dei”, capaz de conocer la verdad de las cosas por medio de un proceso de síntesis entre la luz exterior y la “species interna”.

La constitución del ser humano como “imago Dei” hace referencia a una propia relación entre dos formas de ser espiritual. Pero no es una relación entre dos formas unívocas, sino que existe una dependencia onto-teológica radical del alma humana

⁶¹ Cf. *III Sent.*, d.24, a.1, q.3 (ed. Quaracchi, III, 523).

⁶² Un artículo que resume este punto de manera sistemática y excelente es el de Gian Pietro Soliani: Cf. G. P. SOLIANI, «Illuminazione intellettuale ed élenchos in San Bonaventura», *Rivista di filosofia neoscolastica* 4 (2017), 889-898. Esta sección del trabajo se apoya en este artículo como guía de lectura.

respecto a su Creador. En efecto, el alma humana no posee su propia perfección, sino que solo adquiere la perfección que es proporcional a su propia naturaleza. Ambas dimensiones constitutivas -naturaleza y perfección participada- dependen del mismo Creador, por lo que el alma humana se encuentra radical y fundamentalmente ordenada a Él⁶³. Dada la ya afirmada naturaleza espiritual del alma humana, este ordenarse supone un ordenamiento de sus facultades espirituales. Incapaz de darse luz a sí misma, el alma humana “*imago Dei*” recibe la luz que ilumina dichas facultades espirituales de la “*lux creata*”. Esta luz exterior que ilumina la inteligencia, la memoria y la voluntad del hombre se encuentra, a su vez, generada o es partícipe de la “*lux increata*” (que es la Verdad de Dios mismo): «*Et sic intelligendum est in anima humana, quod ipsa habet lucem propriam, scilicet creatam, per quam completar, quae a luce aeterna et producitur et conservatur*»⁶⁴. Este vínculo fundante entre el alma humana y Dios revela su vocación al conocimiento de todas las cosas:

«L’anima è una qualche totalità (*totalitas*), anche se non perfetta come il Figlio che è pienamente immagine del Padre. La vocazione dell’anima è quella di conoscere ogni cosa, giungendo a rappresentare in se stessa l’universo in una qualche totalità spirituale (*totalitas spiritualis*)⁶⁵ «L’anima vuole che tutto il mondo sia rappresentato in se stessa». Questa infintà di apertura dell’anima umana è, per Bonaventura, un riflesso della sua relazione costitutiva con la Verità eterna e illimitabile (*incoarctabilis*). Del resto il termine *imago*, precisa il francescano, dice relazione e dipendenza essenziale»⁶⁶.

“*Imago Dei*”, por lo tanto, presenta la admirable paradoja que se da en la corpo-espiritualidad humana. Por un lado, el ser humano es “*quodammodo omnia*” (de raíz aristotélica), en una apertura proyectual infinita -en el orden del conocimiento y del amor- y por otro lado esa apertura al infinito se predica gracias a la

⁶³ Cf. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1, ad 2 (ed. Quaracchi, II, 395).

⁶⁴ *II Sent.*, d.17, a.1, q.1, ad 6 (ed. Quaracchi, II, 412-413).

⁶⁵ Cf. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1, ad 5 (ed. Quaracchi, II, 395-396).

⁶⁶ G. P. SOLIANI, «Illuminazione intellettuale ed élenchos in San Bonaventura», 890.

dependencia esencial del alma humana respecto a Dios (intuición clave en el pensamiento agustiniano).

La síntesis entre gnoseología aristotélica y gnoseología agustiniana que lleva a cabo el Seráfico se muestra también en la doctrina de la “species”. Síntesis que alarga la paradoja de la “*imago Dei*”, pues supone tanto el punto de partida del realismo aristotélico como el punto de partida del inmanentismo platónico o neoplatónico. En efecto, Buenaventura distingue dos tipos de “species” innatas: «Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa»⁶⁷. La “specie aut similitudo tantum” se refiere a la simple “semejanza” de la misma “species” con la forma del objeto conocido. Tal forma del objeto conocido es una cierta “specie” cognoscible, por lo tanto, pero solo como “ratio cognoscendi” del acto cognoscitivo humano: la verdad en el orden natural de las cosas es, sobre todo, la misma cosa conocida o “cognitum”: «Hoc modo sumendo similitudinem, similitudo est ratio cognoscendi, et haec dicitur idea. -Sed aliter est in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est *similitudo*, cognitum est *veritas*»⁶⁸. En líneas generales esta “specie aut similitudo tantum” encaja con la doctrina aristotélica del conocimiento por abstracción.

Por otro lado, la “species innata” puede darse también como “ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa”, es decir, como una verdad en sí misma que surge en el propio alma humana de forma originaria. De lo que resultaría que el alma se encuentra “tamquam tabula rasa” solamente frente a aquellas verdades que dependen de la “specie aut similitudo tantum” de otros entes, mientras que posee desde el primer momento la impresión de ciertas verdades *in se*, como “species” constitutivas fundamentales. Dos ejemplos que propone el mismo Buenaventura de estas verdades originarias son el “lumen directivum” y la “affectio voluntatis”:

⁶⁷ *I Sent.*, d.17, p.I, a.1, q.4, concl. (ed. Quaracchi, I, 301).

⁶⁸ *I Sent.*, d.35, a.I, q.1, concl., (ed. Quaracchi I/2, 601). El texto prosigue afirmando precisamente la naturaleza posible del intelecto humano frente a la luz “agente” de la verdad del conocimiento (lo que lo distingue del conocimiento divino que sí es una forma de “actus purus”).

«Prima species est sicut pictura; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis; data est etiam et affectio voluntatis»⁶⁹.

Como señala Soliani cada una de estas dos verdades hace referencia, respectivamente, a la dimensión proyectual intelectual -el dirigirse del alma hacia el conocimiento de una verdad- y a la dimensión proyectual volitiva -el dirigirse del alma hacia el objeto del deseo o el bien-⁷⁰. Esta forma de “species innata” se encuentra en un punto intermedio entre el hombre y Dios, y constituyen el medio por el que el mismo Dios se hace presente en el alma en cada acto de conocimiento y de deseo. La “species” informa el alma como una “notitia” que proviene de Dios y queda impresa en el alma: de nuevo, no es Dios, sino inferior a Él, y tampoco es el hombre, sino superior a él. Es, si se quiere, el carácter respectivo de Dios en el hombre cuanto en Dios hay de “representable” en el hombre, según los límites de su propia naturaleza. Al perfeccionar la naturaleza humana se presenta necesariamente como algo superior a ella⁷¹.

Por otro lado, esta “species innata” justifica de manera fundamental la relacionalidad intrínseca del alma humana hacia lo ajeno a sí misma: la intrínseca intencionalidad de las tres potencias operativas que constituyen la “mens” humana (para san Buenaventura, como para san Agustín, son memoria, intelecto y voluntad). Esta intencionalidad de las facultades no se da propiamente o *per se*, sino “in ratione alicuius annexi”, es decir, no se mueven por sí mismas hacia lo otro, sino que poseen constitutivamente una inclinación hacia un cierto tipo de objetos que es propio de cada una:

⁶⁹ *I Sent.*, d.17, p.I, a.1, q.4, concl., (ed. Quaracchi I, 301).

⁷⁰ Cf. G. P. SOLIANI, «Illuminazione intellettuale ed élenchos in San Bonaventura», 891.

⁷¹ Cf. *I Sent.*, d.3, p.I, a.1, q.1, ad 5 (ed. Quaracchi I, 70): «(...) dicendum, quod Deus est praesens ipsi animae et omni intellectui per veritatem; ideo non est necesse, ab absrahi similitudinem, per quam cognoscatur; nihilominus tamen, dum cognoscitur ab intellectu, intellectus informatur quadam notitia, quae est velut similitudo quaedam non abstracta, sed impressa, inferior Deo, quia in nautra inferiori est, superior tamen anima, quia facit ipsam meliorem».

«[Respondeo] Dicendum, quod *dici ad aliquid* est dupliciter: vel *proprie* el *per se*, sicut pater et filius, vel *ratione alicuius annexi*, quia habet respectum annexum et inclinationem; et sic memoria dicitur *ad aliquid*, quia innatum habet respectum ad memoriale, similiter intelligentia ad intelligibile et voluntas ad volibile; et haec obiecta ad invicem habent respectum»⁷².

Por supuesto, esto no quiere decir que cada facultad pertenezca a una parte distinta del alma humana o que se dirija hacia formas autónomas o particulares de verdad. La “*affectio voluntatis*” -que hace tender al bien-, y el “*lumen directivum*” -que hace tender a la verdad-, son más bien dimensiones integrales del espíritu humano. Como fruto de esta integralidad el hombre no solo es capaz de conocer la rectitud propia de la verdad iluminada o de reconocer el afecto hacia lo bueno, sino que puede comprender la rectitud del afecto o experimentar la bondad de lo verdadero (la caridad en la verdad):

«Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est *lumen* quoddam directivum et quaedam *directio* naturalis; data est etiam ei *affectio* voluntatis. Cognoscit igitur anima, quid sit *rectitudo*, et quid *affectio*, et ita, quid *rectitudo affectionis*; et cum caritas sit hoc, cognoscit caritatem per quandam *veritatem*, quae tamen veritas est *similitudo* caritatis; et tunc recte habet rationem *similitudinis*, dum accipitur ab intellectu; habet tamen rationem *veritatis*, prout est in anima»⁷³.

En la “*conscientia*” entendida como la síntesis unitaria del alma dispuesta a su propio perfeccionamiento sea por el conocimiento de la verdad (potencia cognitiva) o sea por el cumplimiento de actos ordenados al bien (dimensión práctica), el espíritu humano se abre a la extensión total de los tres nombres trascendentales del ser (bien, verdad, unidad); y el carácter integral o sintético en el que sus potencias se ponen en acto reflejan la convertibilidad recíproca de dichos nombres trascendentales. Al ser una disposición o “*habitus*” la “*conscientia*” perfecciona el

⁷² *I Sent.*, d.3, p.II, dub.2, (ed. Quaracchi I, 93-94).

⁷³ *I Sent.*, d.17, p.I, a.1, q.4, concl., (ed. Quaracchi I, 301-302).

intelecto desde el punto de vista práctico. Así como la ciencia perfecciona el intelecto en el orden especulativo, la conciencia lo perfecciona en cuanto está ordenado a perfeccionar junto con (“scire cum”) la voluntad un cierto acto operativo: «(...) talis habitus non simpliciter nominatur scientia, sed conscientia, ut hoc significetur, quod habitus iste non perficit ipsam potentiam speculativam in se, sed prout est quodam modo iuncta affectioni et operationi»⁷⁴.

Un *caveat* importante que Buenaventura hace al platonismo -en esta misma línea argumental- se refiere al olvido original y la teoría de la reminiscencia. Existen comportamientos y conocimientos que no son innatos, así como los hay que no son adquiridos. Es decir, no todo lo que conocemos proviene de la experiencia sensible y de la abstracción, pero en todo acto de conocimiento es necesaria una cierta luz que se “asigna” al alma, sea exterior o superior (“lumen inditum animae”)⁷⁵. Esta luz hace que el alma pueda juzgar cualquier cosa: le otorga el poder “judicativo” de unir o separar conceptos afirmando o negando, suponiendo siempre el necesario concurso de una (en el caso del juicio de existencia /X es/ o más “species” en el caso del juicio tipo /X es-no es Y/)⁷⁶. En parte esto es posible gracias a que, de hecho, existen en el alma del hombre -como formas innatas de conocimiento universal- una serie de primeros principios sobre los cuales se estructuran y de los que dependen todos los demás conocimientos. Estos primeros principios (entre los que el Seráfico cuenta tanto el principio aristotélico de no-contradicción como el anselmiano de la necesaria existencia de Dios⁷⁷) con completamente innatos y son estructurales a todos los demás actos de conocimiento (especulativos y prácticos).

2.1.3.2. En las *Quaestiones disputatae De scientia Christi* (1253-1254)⁷⁸.

⁷⁴ *II Sent.*, d.39, a.1, q.1, concl., (ed. Quaracchi II, 899).

⁷⁵ Cf. *II Sent.*, d.39, a.1, q.2, concl. (ed. Quaracchi II, 903).

⁷⁶ Cf. *II Sent.*, d.39, a.1, q.2, concl. (ed. Quaracchi II, 903).

⁷⁷ Cf. *II Sent.*, d.39, a.1, q.2, concl. (ed. Quaracchi II, 904).

⁷⁸ Para la revisión crítica de esta obra, fundamental para la comprensión del pensamiento del Seráfico en la materia en cuestión, recomendamos la obra F. MARTÍNEZ FRESNEDA, *Cuestiones disputadas de la Ciencia de Cristo*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Espigas, Murcia 1999.

Gilson no presenta una fecha exacta para la publicación de esta obra, aunque es indudable que se trata de un escrito de juventud. Para Noone y Houser el desarrollo de este curso, junto con las otras cuestiones disputadas de Buenaventura (*De mysterio Trinitatis* y *De perfectione evangelica*), debe situarse en su primera estancia parisina como “Magister sacra Pagina” (1254-1257). Z. Hayes conjetura que quizá sea el primero de los tres, presentado en su nombramiento como “magister”, es decir, en el mismo 1254⁷⁹. A. Speer matiza más: se escribió entre noviembre de 1253 y la primavera de 1254 (en correspondencia con el curso impartido)⁸⁰. En cualquier caso, como suele pasar con este tipo de literatura, se trata de un documento de corte escolar, que recoge las enseñanzas de un maestro a lo largo de siete cuestiones (todas ellas de artículo único) con la división clásica de “quaeritur”, “obiectio”, “sed contra”, “respondeo” y “ad obiectio”. El tema general en este caso es el conocimiento de Cristo, un tema espinoso y que requiere de una gran finura metafísica y teológica -dada la comunión de naturalezas en la misma persona-.

Para A. Speer son dos las principales cuestiones gnoseológicas que se pueden desentrañar en este breve trabajo bonaventuriano: si existe la certeza en el conocimiento y en qué consiste, y cuál es el alcance del conocimiento humano y cuáles son sus límites⁸¹. Temáticamente las *Cuestiones* no constituyen un trabajo filosófico, mucho menos un tratado de gnoseología. San Buenaventura no hace filosofía como algo independiente de la teología, pero la obra que nos ocupa atiende a un problema que es eminentemente teológico: las consecuencias del dogma cristológico del concilio de Calcedonia (451), que defiende la existencia de dos naturalezas (divina y humana) en la misma “hipóstasis”⁸². Este dogma presenta

⁷⁹ BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO - Z. HAYES, *Saint Bonaventure's Disputed questions on the knowledge of Christ*, (Zachary Hayes intro y trad.) Franciscan Institute, St. Bonaventure University, New York 1992, 40-44.

⁸⁰ A. SPEER, «The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ», *Medieval Philosophy and Theology* 3 (1993), 35-61, 38.

⁸¹ Cf. A. SPEER, «The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ», 35.

⁸² Cf. T. H. BINDLEY, *The oecumenical documents of the faith. The creed of Nicaea. Three epistles of Cyril. The tome of Leo. The Chalcedonian definition*, Methuen & Co., London 1899, 247-249. En Bindley aparece el original griego con la traducción y algunas notas en inglés.

algunas dificultades como: si la naturaleza humana de Cristo posee todos los conocimientos del Verbo divino y, de ser así, cómo puede ser. Un acercamiento meramente fideísta a este tipo de problemas no solo deja desprotegida la verdad del dogma, desde una perspectiva apologética, sino que incluso puede prestarse a errores. El Seráfico, consciente de estos peligros no duda en sostener y poner un diálogo fructífero la reflexión teológica con los principios gnoseológicos -de carácter más bien filosófico-.

Aquí aparecen en el horizonte bonaventuriano dos direcciones aparentemente incompatibles. Por un lado, la tradición de la doctrina de la iluminación que el mismo Seráfico hereda de su maestro, Alejandro de Hales y, por su medio, del tronco principal de la tradición agustiniana. Según esta tradición Dios es el “*primum cognitum*” y la primera fuente psicológica de conocimiento sobre el mundo. Así, Alejandro de Hales «concluded in all three [of his books] that Christ had in God a perfect knowledge of God and the world, and had a perfect knowledge of things by means of himself. Thus, Christ’s human nature has genuine knowledge of its own»⁸³. Por otro lado, aparece también la propuesta Aristotélica, cuya explicación de la abstracción -especialmente de la interactuación de intelectos agente y posible- parece imposibilitar la prioridad genética de la iluminación, y que parece forzar la explicación tradicional del dogma en cuanto que supondría otorgar a la naturaleza humana una mayor independencia. Por ende, Buenaventura se encuentra ante el reto de reformular una base teológica original que pueda sostener el principio de “*Deus primum cognitum*”, sea como principio noético, sea como principio explicativo de la relación cognoscitiva del ser humano con el mundo⁸⁴.

Este reto se reviste de un carácter gnoseológico, a pesar de ser de naturaleza teológica. En efecto, de las siete cuestiones, las tres primeras tratan sobre el conocimiento del Verbo como Dios. La cuarta es una cuestión “bisagra”, que traslada el orden de cuestionamiento a la naturaleza humana en general, poniendo el dedo en la llaga de la certeza. Las tres últimas se refieren al conocimiento de

⁸³ A. SPEER, «The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure’s Disputed Questions on the Knowledge of Christ», 40.

⁸⁴ Cf. *Ibid.*

Cristo-hombre, o del “alma” de Cristo, dilucidando cómo en el Verbo hecho carne se integran, sin confundirse, la naturaleza humana y la divina. De particular interés para el presente análisis resulta, por lo tanto, la cuestión cuarta, especialmente a la hora de plantear el problema y las condiciones de la posible solución: «Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur cognoscatur in ipsis rationibus aeternis»⁸⁵. Después de citar ocho pasajes de san Agustín, concluye que el santo de Hipona defiende «quod omnia sciuntur in rationibus aeternis»⁸⁶, en total refuerza esta postura con 34 razones. Para el apartado de “sed contra” el Seráfico alude a 26 “auctoritates” y razones. Casi toda la discusión de esta primera parte, de grandísimo interés dialéctico, gira sobre la cuestión de si la certeza que podemos poseer en el conocimiento de las cosas proviene siempre a partir de las “rationes seminales” o “aeternales”, o sí, por el contrario, la certeza de dicho conocimiento proviene de otras fuentes.

La premisa que sostiene la propuesta gnoseológica bonaventuriana (la certeza ilumina la mente de quien participa de la “nobilitas cognitionis” y de la “dignitas cognoscentis”) se apoya, a su vez, en un doble criterio de infalibilidad: «*Nobilitas, inquam, cognitionis, quia cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infabillitas ex parte scientis*»⁸⁷.

a) “Nobilitas cognitionis”. Teniendo en cuenta estos dos criterios fundamentales - la inmutabilidad de lo conocido y la infalibilidad del cognoscente-, san Buenaventura concluye con realismo que “simpliciter” la verdad creada no es inmutable (“sed ex suppositione”), ni tampoco la luz del hombre puede conocer con infalibilidad por virtud propia (ya que también es una creatura, y su proceso consiste en un cierto paso del no-ser hacia el ser)⁸⁸. Pero ya antes ha defendido que tampoco se puede considerar las “rationes seminales” como fuente única y absoluta de verdad, lo cual supondría un efectivo prescindir de las capacidades de la mente humana y haría posible distinguir -en cuanto al sujeto- la ciencia de la sabiduría, el

⁸⁵ *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 17).

⁸⁶ *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 18).

⁸⁷ *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 23).

⁸⁸ *Cf. Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 23).

conocimiento banal del conocimiento inspirado o eterno, etc⁸⁹. Por lo tanto, el fundamento se encuentra en una síntesis personal entre las “rationes seminales” (entendidas como la participación reguladora y motivadora de la luz divina en el entendimiento humano) y la misma potencia intelectual humana: «quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans et ratio motiva*, non quidem ut *sola et in sua omnimoda claritate*, sed cum ratione creata, et ut *ex parte a nobis contuita secundum statum viae*»⁹⁰.

Visto esto se puede colegir que la verdad creada solo puede llamarse verdadera (verdad inmutable) “ex suppositione”. Para alcanzar un conocimiento verdadero y total, que cumpla las condiciones de verdad inmutable y de luz infalible, el ser humano debe recurrir al “arte supremo”, es decir, a la luz que proporciona infalibilidad y a la verdad que proporciona inmutabilidad. San Buenaventura refuerza este argumento -que pretende validar la síntesis participativa de intelecto humano e intelecto divino- con una fundamentación metafísica “ex parte obiecti”: las cosas se conocen porque poseen un ser por sí mismo (en cuanto son un cierto ente), porque poseen un ser que se puede conocer (y que se encuentra en la mente) y porque poseen un ser que depende del “arte supremo” (en cuanto son creadas y sostenidas en el ser por Dios). Por lo tanto, cualquier esfuerzo por trasladar la perspectiva gnoseológica a uno de estos tres focos (meramente empírico, meramente racional o meramente teológico) supondría una fragmentación de la verdad del ser. La forma de mantener esta unidad sintética o reductiva supone el recurso a la “dignitas cognocientis”.

b) “Dignitas cognoscienti”. El ser humano -sujeto que conoce- debe poder ser capaz de reunir en sí reductivamente las tres formas de conocimiento “ex parte obiecti” y de garantizar en la inmutabilidad y la infalibilidad características de la verdad en la mutua relación cognoscitiva de sujeto y objeto. Esto es posible gracias a que el ser humano es un “spiritus rationalis”, que:

⁸⁹ Cf. *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 22-23).

⁹⁰ *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 18).

«(...) habeat superiorem portionem rationis et inferiorem; sicut ad plenum iudicium rationis deliberativum in agendis non sufficit portio inferior sine superiori, sic et ad plenum rationis iudicium in speculandis. Haec autem portio superior est illa, in qua est imago Dei, quae et aeternis regulis inhaerescit et per eas quidquid definit certitudinaliter iudicat et definit; et hoc competit ei, in quatum est imago Dei»⁹¹.

Por lo tanto, el ser humano -creado a imagen de Dios- es en sí un reflejo del mismo orden del cosmos: su espíritu se encuentra completamente abierto para adaptarse al reconocimiento del ser en el mundo. Y esto es posible porque posee una parte racional superior -“capax lucis Dei”-, por la que accede a la luz interior y a la luz superior, y una parte inferior, por la que conoce la luz exterior. Es por la luz superior por la que el ser humano puede acceder a la verdad, y juzgar y definir con certeza en base a ella. Ahora bien, así como las creaturas pueden ser vestigio, imagen y similitud de Dios, del mismo modo Dios coopera con el hombre en el conocimiento de cada creatura por medio de la luz eterna, según un triple grado⁹²: como principio creativo (que crea los objetos conocidos y en ese sentido son vestigio del Creador: llevan su huella), como un don infuso (que hace que los objetos sean verdaderos, según su similitud con Dios, es decir, según el modelo ejemplar divino) y como una razón que mueve o un motivo (“rationis moventis”) (que hace que los objetos sean verdaderos según cumplen la función o el fin al que han sido convocados, a imagen de Dios)⁹³.

Este último es el modo o grado con el que Dios coopera en el conocimiento cierto del hombre por medio de la luz en el conocimiento superior: el hombre está llamado a la búsqueda de la verdad a imagen de Dios. En cuanto el hombre es un espíritu racional que conoce con certeza a imagen de Dios, en esa medida puede decirse que alcanza las “rationes aeternas” a la luz de las cuales ha sido convocado para conocer

⁹¹ *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 24).

⁹² Particularmente bien expuesto por Ratzinger en J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 655-656.

⁹³ Cf. *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 24). Para el Seráfico doctor esta finalidad en el caso del ser humano consiste en el conocimiento mismo de Dios (un conocimiento que es una mirada amorosa). Por lo tanto, puede decirse que el hombre está hecho a imagen de Dios para poder conocer al mismo Dios.

a Dios tal cual es⁹⁴. Ahora bien, como el hombre no se encuentra en una situación de salvación (es aún “viator”) no conoce aún plenamente y sin error estas “rationes aeternas”: solo puede acceder a ellas parcialmente y aceptando el enigma (y, por lo tanto, cediendo terreno al conocimiento por la fe de lo revelado)⁹⁵. Es decir, para San Buenaventura el hombre se encuentra en camino hacia el estado de la gloria, en el que el conocimiento de las verdades eternas, que iluminan con su verdad el conocimiento parcial de la experiencia, será accesible “plene et perspicue”. Esto no solo abre la posibilidad de distintos grados en la manifestación y en el conocimiento de la verdad, sino que permite distinguir también los distintos tipos de conocimiento (el del sabio y el del científico, el de quien aún está en el camino y el quien ya ha llegado a la meta, etc.) “ex parte obiecti”, manteniendo la unidad fundamental en la dignidad del cognoscente, el ser humano, buscador de la verdad a imagen de Dios.

Algo más queda por decir sobre estas *Cuestiones sobre la Ciencia de Cristo*, especialmente en relación con la ejemplaridad (la “similitud”) por la que todas las creaturas se dicen verdaderas en relación con el modelo según el cual han sido hechas, que son las ideas eternas en Dios. La metafísica bonaventuriana enfatiza el carácter fundante-creativo de la ejemplaridad divina, antes que su causalidad eficiente. El matiz no es desdeñable: parece que se prioriza como columna teontológica la reproducción de la idea divina en la esencia creada, sobre la creación y participación del ser en el ente. Esta reproducción en ningún caso significa una identificación: «Hae autem sempiternae rationes non sunt rerum essentiae verae et quidditates, cum non sint aliud a Creatore; creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes (...)»⁹⁶. La pregunta que se formula el Seráfico en la cuestión 2 es si Dios conoce una cosa por la similitud a las cosas, o por su esencia (de las cosas). La respuesta en la conclusión no puede ser más tajante: «Deus cognoscit res per rationes aeternas, quae sunt rerum similitudines exemplares et

⁹⁴ «Scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum sicuti est» (I Jn 3, 2). Este conocimiento no consiste solo en la visión, sino sobre todo en la asimilación del amor de Dios que posibilitará esta visión en la gloria.

⁹⁵ Cf. *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 24).

⁹⁶ *Sc. Chr.*, q.2 (ed. Quaracchi, V, 8).

perfectissime repraesentativae ac expressivae atque idem essentialiter, quod est ipse Deus»⁹⁷.

Más allá de la solución al problema, resulta de gran interés el estudio que San Buenaventura lleva a cabo sobre la analogía reductiva de la “similitudo”, que, a su vez, muestra otro retazo de la dimensión ontológico-gnoseológica en la que el Seráfico se apoya para discernir sobre extremos teológicos. Buenaventura define la relación fundamental bilateral entre creador y Creatura como “similitudo”: «quia unum est similitudo alterius»⁹⁸. Esta “similitudo” puede decirse de dos maneras: como imitativa y como ejemplar. Según la similitud imitativa el ser humano está hecho a semejanza del Creador en cuanto imita su naturaleza (“similitudo Creatoris”). Según la similitud ejemplar la creatura está hecha según un prototipo o arquetipo y similitud que se encuentra originalmente en el Creador (“ratio exemplaris et similitudo”). De aquí el santo franciscano deduce que a estas dos formas de similitud ontológica corresponden dos formas de conocimiento: por un lado, se encuentra el conocimiento que procede de las cosas (causado por las cosas) y el conocimiento del cual proceden las cosas (causa las cosas). Cada una de estas formas de conocimiento se vincula con una forma de “similitudo” (imitativa o ejemplar), suponiendo -también- distintos grados de perfección “ontológica”:

«Sed *notitia* quaedam est *causans res*, quaedam est *causata a rebus*. Ad *notitiam causatam a rebus* requiritur *similitudo imitativa*; et haec similitudo est ab extra, et ideo aliquam compositionem et additionem ponit circa intellectum cognoscentem; et inde est quod attestatur imperfectioni. –Ad *notitiam autem causantem res* requiritur *similitudo exemplativa*, et haec quidem non est ab extra nec inducit aliquam compositionem nec attestatur alicui imperfectioni sed omnimodae perfectioni»⁹⁹.

⁹⁷ *Sc. Chr.*, q.2 (ed. Quaracchi, V, 8).

⁹⁸ *Sc. Chr.*, q.2 (ed. Quaracchi, V, 8).

⁹⁹ *Sc. Chr.*, q.2 (ed. Quaracchi, V, 9).

Como explica Speer¹⁰⁰, para Buenaventura esto significa que, en el hombre que conoce, el conocimiento se actualiza por principios que se manifiestan en la realidad conocida. En esto consiste la relación de “similitud imitativa”. Mientras que Dios conoce manteniendo en sí mismo los principios del conocimiento y conociendo en sí mismo y otorgando a la vez -como “similitud explicativa”- la verdad de los principios de existencia y de inteligibilidad de todo cuanto existe: «sua summa veritate omnia aeternaliter exprimens»¹⁰¹. Por lo tanto, es en Dios donde reside la garantía última de la verdad de todo: en cuanto al objeto, en cuanto es “vestigium” -por el ser creado- y “similitud” -por el ser existente e inteligible- de Dios, y en cuanto al sujeto cognoscente, en cuanto es “imago” de Dios. En este sentido el Seráfico empleará tres características para definir el intelecto divino: «summa lux et veritas plena et actus purus»¹⁰². La definición de Dios -del intelecto divino- como “acto puro” en relación, precisamente, al conocimiento parece acercar de nuevo al Seráfico a un plano metafísico no muy lejano al del Estagirita cuando definía a Dios como “pensamiento que se piensa a sí mismo por la eternidad”¹⁰³. Por supuesto el Seráfico supera al Filósofo al darle un valor ontológico superior al conocimiento divino: Dios crea conociendo y conoce en sí cuanto ha creado. El acto más perfecto no es siquiera el existir (que para Buenaventura parece otorgar al ente creado la capacidad para poseer una cierta esencia, sino el “esse” en cuanto significa la actualidad pura del ser. Y “acto” significa “aquello que proporciona inteligibilidad al ser, al darle la esencia actual que posee”¹⁰⁴.

¹⁰⁰ A. SPEER, «The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure’s Disputed Questions on the Knowledge of Christ», 45.

¹⁰¹ *Sc. Chr.*, q.2 (ed. Quaracchi, V, 9).

¹⁰² *Sc. Chr.*, q.2 (ed. Quaracchi, V, 9).

¹⁰³ Cf. *Met.*, XII, c.9, 1074b, 33-34: «αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις»

¹⁰⁴ Cf. T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure»: «Here Bonaventure peers into the notion of “a being” (ens) and finds it has two component principles: independent existence (existere), which gives the being the potential to have a certain essence; and being (esse), the actuality of such an essence. It is esse rather than existere which “denominates the pure actuality of a being.” Here “actuality” (actus) means ‘that which makes the being actually intelligible, by giving it the actual essence it has’». El fragmento al que Noone y Houser aluden es el de *Itin.*, c.5, 3 (ed. Quaracchi, V, 308): «Cum autem non-esse privatio sit essendi...»

Sin embargo, como también señala Speer, toda esta exposición metafísico-gnoseológica queda coja si no se considera la dimensión más importante -que, de hecho, da sentido al libro entero-: la inmediatez de la causalidad ejemplar respecto a las creaturas en Cristo-Verbum. Es decir, la ejemplaridad en San Buenaventura no es una mera teoría neoplatónica coherente con un emanatismo ontológico. Para Buenaventura -como para san Agustín- Cristo es Logos, único arquetipo en el que todas las cosas se realizan ejemplarmente como “vestigium, similitudo et imago”. Es decir: en Cristo, modelo ejemplar, se realizan plenamente la causalidad eficiente, ejemplar y final, no solo del ser, sino también de la verdad¹⁰⁵.

2.1.3.3. En el sermón *Christus, unus omnium magister* (1253-1254)¹⁰⁶.

Gilson incorpora este sermón dentro de la categoría de “Sermones selecti de rebus theologicis” (la misma en la que lo introduce la edición Quaracchi en el volumen V) y, por lo tanto, como parte de una de las colecciones de “Tratados filosóficos y teológicos”. De este modo parece que la naturaleza misma del texto es paradójica: es un sermón -y pertenece por lo tanto al género homilético-, y sin embargo se considera como un “tratado” al nivel del *Breviloquium*, del *Itinerarium* o de las distintas *Collationes*. Esta duda se resuelve en la introducción que ofrecen los editores de la BAC a las obras del Seráfico:

«Para las personas versadas en la literatura de la Edad Media es sobradamente conocido que los sermones de entonces no se escribían con los aparejos oratorios con que se predicaban los sermones de hoy, sino que eran discursos saturados de sólida y abundante doctrina teológica, y, sobre todo, cuando estos eran pronunciados delante de un auditorio de personas doctas revestían un carácter de verdaderos tratados teológicos»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Cf. A. SPEER, «The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure’s Disputed Questions on the Knowledge of Christ», 47.

¹⁰⁶ *Chr. mag.* (ed. Quaracchi, V, 567-574).

¹⁰⁷ BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura. 1, 1*, edd. L. AMORÓS et al., Editorial Católica, Madrid 1945, 671.

El tema de este sermón es Cristo como fuente de la iluminación de todo conocimiento, bajo la forma de fe, de contemplación y de razón o inteligencia. San Buenaventura no solo retoma la intuición de San Agustín¹⁰⁸, sino que bebe directamente de la imagen proporcionada por Jn. 14,6: «Ego sum via et veritas et vita» y de Mat. 23, 10. Así comienza literalmente el texto bonaventuriano: «*Unus est magister vester, Christus*»¹⁰⁹ y un poco más adelante: «*Ipse Christus est autem fons omnis cognitionis rectae. Ipse enim est via et veritas et vita*»¹¹⁰. Sobre esta afirmación de carácter teológico, el Seráfico sustenta la validez omnímoda de las “rationes aeternas”, de las que participamos gracias a la iluminación superior, como se vio en el apartado anterior. Este texto, en definitiva, sintetiza el valor ontológico y gnoseológico de las cuestiones tratadas en *De scientia Christi* (lo cual no es extraño, dada la cercanía histórica de ambos textos). Y la síntesis -de carácter reductivo- se realiza en Cristo, que es a la vez verdadero modelo de “magister”, mediación verdadera de todos los conocimientos y «fontale principium illuminationis cognoscitivae»¹¹¹. La mediación de Cristo se da en las tres formas de conocimiento posibles: el asentimiento piadoso, la recta razón y la claridad de limpia contemplación. El primero se refiere a la fe, el segundo al entendimiento y el tercero a la pureza del corazón. Para realizar esta breve taxonomía, el Seráfico se apoya en un pasaje del *De Sacramentis*, de Hugo de San Víctor¹¹² y se señala explícitamente su carácter teológico y ascendente: de la fe teologal se asciende al don del entendimiento (don del Espíritu Santo¹¹³) y de este se procede a la virtud de la pureza de corazón. Cada uno de estos estadios sucesivos marca una etapa de acceso o de recepción del Logos divino: desde la “credulitas” hasta la “claritas” (comprensión plena), pasando por la “approbatio” (o comprensión por parte del

¹⁰⁸ *De Mag.*, c.XI, n.38 (ed. PL-Migne, XXXII, 1216): «De universis autem quae intellegimus non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus admoniti. Ille autem qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, id est incommutabilis Dei Virtus atque sempiterna Sapiencia (...)»

¹⁰⁹ *Chr. mag.*, n.1 (ed. Quaracchi, V, 567).

¹¹⁰ *Chr. mag.*, n.1 (ed. Quaracchi, V, 567).

¹¹¹ *Chr. mag.*, n.1 (ed. Quaracchi, V, 567).

¹¹² *Sacr.*, I, q.10, c. IV (ed. PL-Migne, CLXXVI, 333)

¹¹³ Lo señala adecuadamente Ratzinger en: J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 338.

entendimiento), y cada uno de ellos posee a Cristo como causa: de la primera (fides) Cristo es principio como “via”, de la segunda (intellectus) como “veritas” y de la tercera (contemplatio) como “vita”¹¹⁴.

Como señala Ratzinger, de estas tres formas de conocimiento la “fides” es propiamente teológica -comporta la apertura a la revelación-; la “caritas”, vinculada con la “munditia cordis” y con la “beatitudo”, parece superar a la teología “por arriba” penetrando en la dimensión mística; el “intellectus” en cambio, parece poseer para san Buenaventura un carácter principalmente gnoseológico¹¹⁵. A continuación, se analizará cada una de estas distintas formas de conocimiento.

a) La fe es la forma de conocimiento que se manifiesta con la imagen de la “via”, cercana a la del “itinerarium”, como se verá en el próximo apartado. Cristo es maestro, modelo y mediador en la fe: en este caso concreto el magisterio se manifiesta en la autoridad y la revelación. En efecto la fe requiere de una cierta autoridad en el testimonio de quien revela. Dicha autoridad no se refiere, por lo tanto, al contenido de la revelación, sino a la forma como dicho contenido se muestra creíble en su firmeza. En cambio, la revelación sí que se refiere al contenido de la revelación. Cristo es maestro en ambos aspectos de la fe: Él es la luz suprema que ilumina en nuestras mentes la revelación y de su encarnación depende la firmeza de toda la revelación (autoridad). Cristo es, por lo tanto, la vía que hace accesible al entendimiento humano la revelación y le abre la puerta a sus misterios¹¹⁶.

b) La contemplación es la forma de conocimiento que se manifiesta con la imagen de la “vita” y que es la meta del camino de la sabiduría. Esta contemplación puede ser doble: hacia el exterior (o salida), en la que descubrimos al “Verbo encarnado” y por la que adquirimos la vida en la carne; y la interior (o entrada), en la que descubrimos al “Verbo divino” y por la que adquirimos la vida en Dios. Para ambas contemplaciones -para la entrada y la salida- Cristo es la puerta: «Ego sum ostium (...)» (Jn. 10, 9). Esta doble forma de contemplación manifiesta los dos grandes

¹¹⁴ *Chr. mag.*, n.1 (ed. Quaracchi, V, 568).

¹¹⁵ Cf. J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 339.

¹¹⁶ Cf. *Chr. mag.*, nn.2-5 (ed. Quaracchi, V, 568).

movimientos o momentos históricos de la salvación: la entrada es el ascenso (resurrección) y la salida con el descenso (encarnación). Cada una de estas formas de contemplación, además, se refiere a un sentido distinto: por la contemplación de los sentidos exteriores podemos hacer la experiencia de Cristo-hombre; por la contemplación de los sentidos interiores, en cambio, podemos hacer la experiencia de Cristo-Dios. En cualquier caso, es Cristo el verdadero maestro en cada una de estas formas de contemplación, además de ser el objeto mismo de las mismas y mediación necesaria para escrutar los misterios.

c) La razón es la forma de conocimiento que se manifiesta con la “veritas”. Cristo es maestro de la razón en cuanto es la “Verdad”. De inmediato pasa el Seráfico a explicar las condiciones del conocimiento científico (inmutabilidad en el objeto - necesario en sí mismo- y certeza infalible por parte del sujeto). Para Buenaventura este conocimiento solo se alcanza: «(...) cum causam arbitramur cognoscere propter quam res est, et scimus, quoniam impossibile est aliter se habere»¹¹⁷. Para garantizar la inmutabilidad del objeto, el ser de la cosa debe ser estable. Ahora bien, las cosas pueden tener ser: o en sí mismas (“res habeant *esse* in proprio genere”) o en la mente (“habeant *esse* in mente”) o en la razón eterna (“habeant *esse* in aeterna ratione”). Pero el ser solo es completamente inmutable en el tercer modo, «(...) videlicet prout sunt in Verbo aeterno»¹¹⁸. Por lo tanto, solo Cristo-Maestro puede hacer que las cosas sean perfectamente cognoscibles¹¹⁹.

En lo que respecta a la infalible certeza por parte del sujeto, también Cristo es la única luz que no engaña ni oscurece. El Verbo, eterno e incorruptible, proporciona el conocimiento que garantiza la certeza. En el n.10 el Seráfico afirma que «Lux ergo intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem rei cuiuscumque luce Verbi aeterni»¹²⁰. Y justifica esta afirmación en tres citas del

¹¹⁷ *Chr. mag.*, n.6 (ed. Quaracchi, V, 569). Buenaventura cita aquí a Aristóteles, *I Poster.*, c.2, (71b, 10-11): «ὅταν τὴν αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι’ ἣν τὸ πρᾶγμα ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστί, καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτ’ ἄλλως ἔχειν».

¹¹⁸ *Chr. mag.*, n.7 (ed. Quaracchi, V, 569).

¹¹⁹ San Buenaventura refuerza este argumento con dos textos de San Agustín: *De lib. arb.*, II, c.12, n.33 (ed. PL-Migne, XXXII, 1259); y *De Trin.*, XIV, c.15, n.21 (ed. PL-Migne, XLII, 1052).

¹²⁰ *Chr. mag.*, n.10 (ed. Quaracchi, V, 569-570).

santo obispo de Hipona: en la primera, de los *Soliloquia*¹²¹, presenta a Dios como el sol que existe, que brilla (entiende) y que ilumina (hace que todas las cosas sean inteligibles). En la segunda, del *De Trinitate*, demuestra el error de la anámnesis platónica reproduciendo el experimento del esclavo con un niño, con el cual san Agustín llega a la conclusión de que la mente humana (que, sin maestros, puede comprender la geometría):

«(...) ita conditam esse naturam, ut rebus intellegibilibus naturali ordine, disponente Conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus»¹²².

Con lo que el Seráfico reestablece una conexión entre la capacidad natural del hombre y su enriquecimiento por la luz divina. El hombre ha sido creado con una mente ordenada a la adecuada comprensión de las cosas corporales (iluminadas por una luz corporal) y a las cosas inteligibles (iluminadas por una luz incorpórea). Tal orden aparece descrito como una guía o como una disposición naturales por las que el hombre puede acceder sea por la mera luz natural al conocimiento de las cosas que son iluminadas por la “corporea luce”, sea al conocimiento de las cosas superiores. Para acceder a estas últimas no basta con la luz corpórea: es preciso una luz superior y, por lo tanto, una capacidad superior. Esta luz superior aparece descrita en la última cita de san Agustín, del libro *De libero arbitrio*¹²³. En ese pasaje el santo de Hipona realiza una descripción extensa de esta luz sublime: es un brillo de verdad y de sabiduría (“pulchritudo veritatis et sapientiae”), es eterna, es permanente, no se puede ocultar ni apagar, supera la capacidad de los sentidos corporales, es cercana a los que la aman, no está en ningún sitio pero tampoco se ausenta de ninguna parte, amonesta exteriormente y enseña interiormente, no está sometida a juicio de nadie y sin ella nadie puede juzgar nada, es más poderosa que la mente humana y únicamente por ella la mente humana puede saber algo.

¹²¹ Cf. *Sol.*, I, c.8, n.15 (ed. PL-Migne, XXXII, 877).

¹²² *De Trin.*, XII, c.15, n.24 (ed. PL-Migne, XXXII, 877).

¹²³ Cf. *De lib. arb.*, II, c.14, n.38 (ed. PL-Migne, XXXII, 1261-1262).

Para Ratzinger este afianzamiento del carácter natural del conocimiento intelectual o racional en san Buenaventura parece suponer una cierta ruptura respecto del lema anselmiano según el cual “credo ut intelligam”¹²⁴, ya que para este modo de conocimiento no es precisa la fe, es independiente respecto a la misma. Aparentemente san Buenaventura se alinearía en este sentido con Tomás de Aquino, para quien claramente la iluminación natural precedería la luz sobrenatural de la fe y la luz mística de la contemplación. Sin embargo, no es así: el esquema bonaventuriano -a pesar de otorgar un carácter natural a la iluminación intelectual- no permite invertir el orden “a fide -per rationem -ad contemplationem”, porque al depender de la realidad que constituye el camino de la sabiduría tal orden es ineludible¹²⁵. Este orden aparece establecido con firmeza y nitidez en el texto: «ut inchoetur a stabilitate fidei et procedatur per serenitatem rationis, ut perveniatur ad suavitatem contemplationis»¹²⁶. Es más: el Seráfico advierte de los peligros de una inteligencia que no esté rectamente dirigida por la fe o que no se afiance sobre ella, especialmente a la hora de argumentar sobre cuestiones relativas a un ámbito no estrictamente humano.

«Nisi credideritis, non intelligetis» (Is. 7,9). El filósofo que solo se apoya en la razón corre el peligro de nunca alcanzar la contemplación, es decir, el conocimiento más certero de los misterios y las verdades reveladas¹²⁷. Dios es la verdadera “ratio intelligendi”. Esto no significa que Dios sea la única forma de razón, ni que lo sea de forma clara y abierta, ni que sea la razón total. No puede ser la única forma de conocimiento (porque nos impediría distinguir entre el conocimiento de lo natural y el de lo sobrenatural o entre el conocimiento genérico y el conocimiento del Verbo), tampoco puede ser razón clara o abierta (porque no habría distinción entre quien conoce porque ha comprendido y quien conoce solo de forma refleja y entre enigmas), ni puede ser tampoco la razón total, (porque en ese caso no

¹²⁴ *Proslog.*, c.1 (ed. PL-Migne, CLVIII, 227): «Neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam».

¹²⁵ Cf. J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 340-341.

¹²⁶ *Chr. mag.*, n.15 (ed. Quaracchi, V, 571).

¹²⁷ Cf. *Chr. mag.*, n.15 (ed. Quaracchi, V, 571). Buenaventura lo ratifica con una cita de san Agustín: « (...) mentis humanae acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur», en *De Trin.*, I, c.2, n.4 (ed. PL-Migne, XLII, 822).

necesitaríamos de los sentidos ni de la “species” del objeto de conocimiento: conoceríamos de manera inmediata y sin límites por pura iluminación divina). Por lo tanto, el conocimiento racional debe ser fruto de una síntesis entre una razón superior que tiende a alcanzar la comprensión de las leyes de las razones eternas - iluminada por la fe- y una razón inferior que, partiendo del conocimiento experiencial por los sentidos -iluminados estos por la luz natural-, forma el concepto universal («quod est principium artis et scientiae»¹²⁸). Así -en un pasaje muy célebre para los estudiosos de Buenaventura- el Seráfico concede a San Agustín un puesto prominente (solo por debajo de san Pablo y de Moisés) a la hora de haber comprendido la síntesis necesaria entre Platón -que miraba hacia arriba: localizaba todos los conocimientos en las razones eternas (sabiduría¹²⁹)- y Aristóteles -que miraba hacia abajo: localizaba todos los conocimientos en la ciencia y las artes que parten de la experiencia (ciencia). Ahora bien, ambos erraron, no tanto por su intuición, cuanto por su incapacidad para proponer una síntesis: un camino de encuentro. Sabiduría y ciencia no deben ser, por lo tanto, vías alternativas de conocimiento sino complementarias: solo una mirada sintética iluminada tanto por la luz superior como por la interior y la exterior proporciona una perspectiva completa de la realidad¹³⁰. En cualquier caso, así como la luz de la razón humana es necesaria para poder fundar las ciencias y ascender en el estudio de cada una de ellas hacia las causas que no pueden explicarse por las mismas ciencias, del mismo modo la luz de la fe es necesaria para guiar tal ascenso, para garantizar el sostén de

¹²⁸ *Chr. mag.*, n.18 (ed. Quaracchi, V, 572).

¹²⁹ Ratzinger matiza adecuadamente el uso que se hace en este sentido del término “sapientia”: «Aquí significa simplemente la atención completa y exclusiva que la teoría del conocimiento platónica presta a los arquetipos eternos del ser, prescindiendo de los componentes empíricos del proceso cognoscitivo humano», en: J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 342. En cualquier caso, tanto Platón como Aristóteles se mueven en el plano de la “ratio”. El primer ejemplo de síntesis que abarca el plano divino se encuentra en san Agustín.

¹³⁰ Aquí puede verse con claridad la intuición integradora de la síntesis bonaventuriana: no se trata de despreciar el conocimiento empírico -que es la garantía de las ciencias y las artes-, ni el conocimiento sapiencial superior -que es la vía de acceso a la consideración de las causas últimas de la realidad o a la contemplación de Dios-. En esto el pensamiento del Seráfico y del Angélico es plenamente concordante. La gran diferencia estriba en que, mientras para el segundo, el orden secuencial parte del conocimiento más bajo para alcanzar el más alto (permitiendo que la sola razón natural ascienda todo lo que pueda y dejando a la fe el segundo momento), para el primero solo la fe es garantía de que la razón va a poder ascender adecuadamente. Entre estas dos miradas no se aprecia el contraste que a Ratzinger tan claro le parece (cf., nota 13 y texto en: J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 340-341).

dichas verdades y para poder penetrar en la contemplación de la causa de toda verdad, que es el Verbo.

Ese “sostén” no es puramente teológico ni puramente gnoseológico, como ya se vio en el comentario al *De scientia Christi*, sino también ontológico. De nuevo vuelve el Seráfico a reproponer la doctrina metafísica de la realidad como vestigio, imagen y semejanza de Dios. Estas relaciones de conformidad se dan en las creaturas en cuanto manifiestan el vínculo de causalidad con el principio creador (“vestigia Dei”), en cuanto aparecen como objeto de movimiento por parte de Dios (es decir, en cuanto poseen alma: “imago Dei”), y en cuanto se muestran como un don infuso de Dios (“similitudo Dei”). A cada uno de estos niveles metafísicos corresponde una forma de conocimiento de Dios: la creatura como vestigio muestra a Dios como causa y principio; la creatura como imagen muestra a Dios como objeto y razón motriz (como fin del desempeño de sus facultades: «per cognitionem et per amorem»¹³¹); la creatura como similitud muestra a Dios como dador de todos los dones de la gracia. Así, san Buenaventura concluye citando a san Agustín: «Deus est causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi»¹³². Dios es el fin de toda búsqueda de la verdad que se refiera al ser, al conocimiento y al orden de la vida, es decir: la búsqueda de Dios abarca e implica el triple proyecto de la vida humana con la verdad, el bien y la belleza. Para el Seráfico es esta la verdadera base teo-ontológica que puede sostener cualquier proyecto intelectual o científico que pretenda alcanzar una visión completa de la realidad. Esta base se completa con el fin, que es la contemplación de la Verdad del hombre que ha trajinado de ciencia en ciencia, con el único objetivo de encontrar una fuente de verdad que le asegure una superación de toda contingencia, de toda forma de error y, a la vez, que garantice un orden de vida¹³³. El pedagogo fundamental en quien se sintetiza este “camino de ida y vuelta”, en cualquier caso, siempre será Cristo como “via et veritas et vita”.

¹³¹ *Chr. mag.*, n.16 (ed. Quaracchi, V, 571).

¹³² *De civ.*, VIII, c.4 (ed. PL-Migne, XLI, 228-229).

¹³³ Cf. G. CRESTA, «Razón de conocimiento y conocimiento de razón en el sermón bonaventuriano Christus, unus omnium magister», *Scintilla: revista de filosofía e mística medieval* 12/2 (2015), 59-75, 75.

2.1.3.4. En el *Itinerarium mentis in Deum* (octubre de 1259)¹³⁴.

A diferencia de las dos obras anteriores, el *Itinerarium* es un opúsculo de carácter no estrictamente académico «que encierra la suma de sus intuiciones más profundas»¹³⁵. Para Tim Noone se trata de la obra de Buenaventura más influyente de todos los tiempos¹³⁶. Lo que parece claro es que se trata de una manifestación cualitativamente distinta de un esfuerzo académico o intelectual. Gilson lo describe con belleza:

«Lo que san Buenaventura va a buscar en la cima solitaria del monte Alvernia, donde san Francisco había recibido los estigmas de la Pasión, es la misma paz del éxtasis, dentro del cual se había realizado el milagro: *ad montem Alvernae tamquam ad locum quietum, amore quaerendi pacem spiritus, declinare*. Está buscando en su alma las ascensiones interiores por cuyo medio podrá lograrla, cuando recuerda el gran milagro de que san Francisco fuera ya objeto en aquellas mismas soledades, la visión de un Serafín alado que asemejaba un crucifijo. (...) Las seis alas del Serafín son las seis contemplaciones místicas por medio de las cuales el alma se va haciendo, como sirviéndose de gradas o caminos, capaz de ingresar en el éxtasis»¹³⁷.

El texto del filósofo parisino permite entrever que el *Itinerarium* es fruto de una experiencia vital con acentos místicos, por lo tanto, las categorías de lectura e interpretación deben ser distintas a las de otros libros bonaventurianos. El mismo estilo cambia: se abandona la “quaestio” por el “caput” y el tono deja de ser expositivo para volverse más reflexivo. Otra característica de esta obra es la dificultad para clasificarla, incluso dentro de la teología. Está compuesta por una introducción, siete capítulos de longitudes similares y un escolio. La disposición de los artículos responde a las seis iluminaciones que recibe el Seráfico en la

¹³⁴ *Iitin.* (ed. Quaracchi, V, 295-316).

¹³⁵ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 79.

¹³⁶ Cf. T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

¹³⁷ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 81.

experiencia del Alvernia y el séptimo al descanso del sábado. Esta estructura refleja ya un valor de gran potencia simbólica sea sistemática o escatológica. La estructura septenaria del *Itinerarium* se refiere a un camino de “ascensus” que implica no solo al intelecto, sino también a la vida y a la misma historia de la salvación. Para Ratzinger el *Itinerarium* se encuentra empapado de una nueva forma de ver la realidad, más franciscana y menos académica, que representa un punto de partida hacia las *Collationes in Hexaëmeron*: una suerte de “segundo Buenaventura”¹³⁸. Lo cierto es que la estructura septenaria es compartida en ambos escritos, según una metodología esencialmente coincidente, si bien la naturaleza del objeto de estudio sea de diversa índole. También es cierto que en ambas obras bonaventurianas encontramos una concepción simbólica del mundo como signo de Dios, si bien con una diferencia importante: mientras las *Collationes* se ordenan según una lógica temporal, el *Itinerarium* sigue más bien una lógica espacial¹³⁹ («(...) [el *Itinerarium*] trata de construir, como el Francisco de las *Legendae* de Tomás de Celano, una “escala” hacia el Creador a partir de todas las cosas de este mundo»¹⁴⁰). Más recientemente Manuel Lázaro ha propuesto una perspectiva también “evolutiva” en el *Itinerarium*, a partir de la consideración de la realidad del mundo como un “sacramento expresivo” que mantiene en tensión proyectiva cada estadio de dicha realidad hacia su fin en el amor-bien¹⁴¹. En definitiva, los seis capítulos del *Itinerarium* resumen un camino de perfección ascendiente, además de un escrito de gran valor gnoseológico, metafísico y teológico. La división temática es la siguiente:

«(...) el opúsculo consta de seis “especulaciones”. Las cuatro primeras especulaciones versan sobre Dios: dos en sendos vestigios, y otras dos en

¹³⁸ Cf. J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 370.

¹³⁹ Para la relación entre el “axis cosmológico” y el “axis cronológico”, se recomienda la lectura de: F. J. RUBIO HÍPOLA, «Teoría general del conocimiento: una estructura de la realidad convertida en camino de conocimiento», en: *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Pensar la Edad Media Cristiana, Sínderesis, Madrid 2020, 183-202.

¹⁴⁰ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 478.

¹⁴¹ Cf. M. LÁZARO PULIDO, «Fundamentos del proceso evolutivo de los seres creados en la teología bonaventuriana», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 275-278.

sendas imágenes. La quinta sobre el nombre de Dios. La sexta sobre el misterio de la Trinidad. La séptima, más que una especulación, se define como “exceso mental y místico”: una situación de paz y reposo, similar al séptimo día de la Creación».

No hay mucho espacio para la duda en lo que se refiere al proyecto bonaventuriano en el *Itinerarium*. Si en otras obras ha sospechado de la infertilidad de la sola razón natural -por su incapacidad para ofrecer puntos de apoyo seguros y para ofrecer una guía sólida en el camino de verdades incuestionables-, en esta obra enfatiza la infertilidad de cualquier razón que no sea capaz de elevarse y hacer experiencia del amor. Dicho de otra manera: para Buenaventura el conocimiento queda incompleto si no aflora en el amor sobrenatural (que consiste en la experiencia ordenadora del bien supremo sobre todas las facultades y actos de la propia vida, a ejemplo de Cristo). Por lo tanto, el análisis de los elementos gnoseológicos que se encuentran en esta obra deberán entenderse siempre desde esta perspectiva¹⁴².

El punto de partida es la felicidad: el hombre solo alcanza la felicidad en el sumo bien, que está “por encima de él” y más allá de sus posibilidades. Es un proyecto, por lo tanto, para el que el ser humano está a priori incapacitado. Esta aparente aporía se resuelve fácilmente al afirmar que es Dios -el mismo que ha creado el género humano- quien convoca al hombre a esa felicidad (introduce el deseo en su corazón) y quien lo atrae hacia sí como causa última y definitiva¹⁴³. Por lo tanto, la felicidad se encuentra cuando se sigue el camino que conduce a Dios. Ahora bien, a Dios se le reconoce en las creaturas como vestigio (se le reconoce como su

¹⁴² En este sentido resultan particularmente valiosas las aportaciones de: M. L. PULIDO, «Un lema bonaventuriano: "Jesucristo y Bien". La creación como lugar del amor de Dios», *Salmanticensis* 58/2 (2011), 235-255; M. L. PULIDO, «Filosofía y Espiritualidad en el *Itinerarium mentis in Deum* de San Buenaventura», *Revista portuguesa de filosofía* 64/1 (2008), 105-136; M. L. PULIDO, «La metafísica del ser finito en el "Itinerarium"», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 12/21 (1996), 187-230; R. ZAS FRIZ DE COL, «Il vissuto cristiano di San Bonaventura nell' *Itinerarium mentis in Deum* alla luce della teologia spirituale attuale», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018; M. TEDOLDI, «L' intellectus si consegna all' affectus: La ricerca di Dio nell' *Itinerarium mentis in Deum*», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.

¹⁴³ Cf. *Itiner.*, c.1, nn.1-2 (ed. Quaracchi, V, 296-297).

creador), en los vivientes o creaturas con alma como imagen (se le reconoce como motor que mueve las facultades hacia su fin), y en el espíritu o en la vida de la gracia como similitud (se le reconoce como el dador que infunde todas las gracias y como el objeto y el fin de la vida de gracia). Estas tres dimensiones teo-ontológicas presentan una distribución orgánica y espacial en relación con el hombre: el vestigio es corporal, temporal y exterior; la imagen es espiritual, eviterna e interior; la similitud es trascendente, eterno y superior. El vestigio nos conduce por la senda de Dios, la imagen nos revela la verdad de Dios (nos hace “penetrar” en ella), la similitud nos hace capaces de contemplar y, por lo tanto, de «(...) laetari in Dei notitia et reverentia Maiestatis»¹⁴⁴.

Este esquema, que sirve como programa y punto de partida, permite establecer con mayor precisión las distinciones oportunas entre distintos tipos de conocimiento. En efecto, en obras anteriores se ha podido apreciar como el Seráfico insiste en la doble diferencia entre conocimiento de la luz natural y el conocimiento de la luz sobrenatural o superior. Este binomio también se ha presentado bajo la forma de intelecto y fe, o de razón y fe. Esta división binaria en ocasiones presenta la dificultad de discernir si se atribuye la luz interior al ámbito natural o al sobrenatural, o incluso si la razón o el intelecto se refieren solo a la luz exterior. A pesar de que esta división de vestigia-imago-similitudo aparece en casi todos los tratados de filosofía y de teología de san Buenaventura, en esta obra por primera vez comienza con ella. Así toda la estructura del libro se va a ver beneficiada de esta división ternaria, que para los efectos de la presente investigación resulta mucho más clara. En base a este esquema se puede articular todo el texto del *Itinerarium* en la siguiente tabla¹⁴⁵:

Iluminación	Modo	Objeto	Creación/Facultad
	Por modo directo (como A y Ω)	Vestigio de Dios en el universo	Primer día-sentidos exteriores

¹⁴⁴ *Itiner.*, c.1, n.2 (ed. Quaracchi, V, 297).

¹⁴⁵ Elaborada para otro trabajo en: F. J. RUBIO HÍPOLA, «Teoría general del conocimiento: una estructura de la realidad convertida en camino de conocimiento».

Iluminación exterior (visión corporal)	Por modo de espejo (reflejo)	Vestigio de Dios en el mundo sensible	Segundo día- imaginación
Iluminación interior (visión espiritual)	Por modo directo (como A y Ω)	Imagen impresa en potencias naturales	Tercer día- el intelecto (razón)
	Por modo de espejo (reflejo)	Imagen reformada en dones gratuitos	Cuarto día- el entendimiento
Iluminación superior (visión divina)	Por modo directo (como A y Ω)	Nombre primario, que es el Ser	Quinto día- la inteligencia
	Por modo de espejo (reflejo)	Nombre trinitario, que es el Bien	Sexto día- ápex mentis

a) Primera especulación, los sentidos exteriores y los vestigios de Dios en el universo.

Como parte de la especulación del primer día, el Seráfico presenta las tres metodologías con las que el viajero comienza la subida de la “escala de Jacob”¹⁴⁶. San Buenaventura afirma que el sentido exterior, por el que comenzamos el camino, es capaz de revelar al sentido interior el descubrimiento de la potencia (el ser), la sabiduría (la verdad) y la benevolencia (el bien) del Creador. Y esto lo hace por tres modos: «Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti»¹⁴⁷.

Por el entendimiento que contempla estudia las cosas en sí y atiende a tres características fundamentales: el número, el peso y la medida. El número como cualidad que individualiza cada cosa. La medida como límite de sus dimensiones. El peso como la disposición por la que se inclinan. A través de estos tres aspectos, el entendimiento conoce el modo, la especie y el orden, la sustancia, y la potencia y la operación de las cosas. Sobre las tres primeras, para san Agustín son las

¹⁴⁶ Cf. *Itiner.*, c.1, n.9 (ed. Quaracchi, V, 298). Se trata de otra de esas metáforas muy recurrentes en el pensamiento bonaventuriano.

¹⁴⁷ *Itiner.*, c.1, n.10 (ed. Quaracchi, V, 298).

características fundamentales de la “ratio boni”: «(...) haec tria, modus, species et ordo, tanquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, et ita, haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva, parva bona sunt; ubi nulla, nullum bonum est»¹⁴⁸. Como explica L. Kelly, para san Agustín la tríada “modus-species-ordo” tiene un valor funcional como bisagra entre la constitución de la realidad (“modus” hace referencia a la medida, “species” al número y “ordo” al peso) y sus causas (“modus” se refiere a la causa eficiente, “species” a la causa formal y “ordo” a la causa final): «Thus, as a mark of virtue, *modus* is the measure by which a human will pertains to the divine will, *species* the conformity of the will to its “natural rectitude”, and *ordo* the direction of the will towards a purpose»¹⁴⁹. Son por tanto, los tres bienes o bienes generales que se encuentran en todos los seres por cuanto el “modus” proporciona al hombre una medida sobre la voluntad de Dios, la “species” reduce o aúna tal voluntad en conformidad con la propia “rectitud natural” o “formalidad”, y el “ordo” dispone a la cosa al cumplimiento de la voluntad, y en la integración de estos tres aspectos se constituye el bien de la cosa o la consecución de aquello para lo cual ha sido creada: son las perfecciones de la propia creatura¹⁵⁰. Además, se hace experiencia de la sustancia, es decir de la cosa conocida misma en cuanto se sostiene a sí misma y en cuanto sostiene sus propias actualidades accidentales. Y con tal, se hace experiencia del devenir al que tal sustancia está sometida en el desplegarse potencial-actual de sus obras. Todo esto se conoce por los sentidos exteriores y en este conocimiento, el hombre de recto juicio reconoce el vestigio de Dios y se lo revela a los sentidos interiores¹⁵¹.

Por el entendimiento que cree, al considerar la realidad presente de este mundo, se pregunta por su origen, por su decurso y por su final. En efecto, la fe, abriéndonos la puerta de la revelación, hace que el hombre se cuestione por el origen del mundo creado por el Verbo de Dios, también hace que el hombre trate de distinguir las

¹⁴⁸ *Sup. Gen.*, IV, c.3 (ed. PL-Migne, XXXIV, 299).

¹⁴⁹ L. G. KELLY, *The Mirror of Grammar: Theology, Philosophy, and the Modistae*, John Benjamins Publishing, Philadelphia 2002, 67.

¹⁵⁰ Tomás de Aquino argumenta magistralmente en este sentido en: *Sum. Theol.*, I^a, q.5, a.5 (ed. Leonina, IV, 63-64).

¹⁵¹ Cf. *Itiner.*, c.1, n.10 (ed. Quaracchi, V, 298).

distintas épocas de su historia (que el Seráfico resume en las épocas de las tres leyes consecutivas: de la naturaleza, la época de la Escritura y de la gracia), y también por la fe accede el hombre a cuestionarse por el punto final de su existencia y de la historia (no en vano todas las grandes explicaciones escatológicas -incluso aquellas más paganas como el proyecto marxista o la lectura hegeliana de la historia- han nacido en el contexto cultural cristiano: la tendencia predominante en las culturas y las religiones es hacia el eterno retorno sin final definitivo)¹⁵².

Por fin, por el entendimiento que investiga racionalmente, el hombre puede distinguir tres tipos de seres en el mundo: aquellos que solamente existen; aquellos que, además, viven; y aquellos que, además de vivir, disciernen. Esta primera distinción conlleva un juicio de valor intrínseco: la última forma de ser es más perfecta que la segunda y la segunda lo es más que la primera. Además, en un segundo momento, distingue otros dos tipos de formas de manifestarse de los seres en el mundo, de las cuales debe colegirse una tercera: la meramente corpórea y la corpórea y espiritual, de las que podemos deducir la existencia de los seres meramente espirituales (y, por ende, más perfectos). También en este caso se da una valoración escalada de dignidad. Por último, distingue el entendimiento que investiga racionalmente que las cosas del mundo (terrenales) están sometidas al cambio accidental (mutabilidad) y sustancial (corrupción), pero que otras cosas solo se encuentran sometidas al cambio accidental (como el alma humana) y son, por lo tanto, parcialmente terrenales y parcialmente celestiales. De lo que se deduce - afirma el Seráfico- la existencia de seres que no sufren cambio accidental ni sustancial (las cosas sobrecelestes o sobrenaturales). Por medio de estos tres entendimientos el alma puede elevarse de las cosas visibles, al reconocimiento de Dios como existente, viviente, inteligente, espiritual, incorruptible e inmutable¹⁵³.

Es decir, ya desde su primera etapa del *Itinerarium*, el entendimiento se muestra habilitado para dar un salto directo hacia un cierto conocimiento de Dios como alfa y omega -principio y fin- de todas esas cualidades descubiertas por el ejercicio de contemplación, de la fe y de la razón. De gran interés resulta el papel que el Seráfico

¹⁵² Cf. *Itiner.*, c.1, n.12 (ed. Quaracchi, V, 298).

¹⁵³ Cf. *Itiner.*, c.1, n.13 (ed. Quaracchi, V, 298-299).

concede a la fe en este sentido: como una puerta segura también para la introducción de ideas y de consideraciones sobre problemas que parecerían de estricto orden filosófico. Se aprecia, de nuevo, que en un sistema regido por la “reductio” sintética bonaventuriana esto no resulta paradójico: la buena filosofía es un paso hacia la verdad y, en cuanto es tal, supone un paso hacia un horizonte que es, en última instancia, teológico.

Estas consideraciones sobre el entendimiento proporcionan además el instrumental metodológico adecuado para centrar el foco en la cuestión que resulta de particular interés para Buenaventura y que se repetirá durante todo el texto como una suerte de tema de fondo: el reconocimiento que la verdad de cualquier consideración (esto es, si se comprende “verdad” como una captación lo más total y amplia posible de lo conocido) incluye necesariamente una perspectiva divina. Para el Seráfico la verdad, aunque también puede descubrirse fuera -en alguna medida- y dentro, “desde abajo”, solo se revela en toda su plenitud fulgurante “desde arriba”, desde los ojos del cielo. Por eso el triple entendimiento ya descrito permite al hombre un acceso inicial a esta verdad, en cuanto facilitan una perspectiva divina sobre el origen, la grandeza, la multitud, la hermosura, la plenitud, la operación y el orden de todas las cosas. Estas siete dimensiones de lo real revelan a Dios como vestigio al entendimiento que se encuentra bien dispuesto al conocimiento de dicha verdad¹⁵⁴. «Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est»¹⁵⁵.

b) Segunda especulación, los sentidos exteriores y los vestigios de Dios en el mundo sensible.

En esta segunda especulación Buenaventura invita a trascender la consideración “vestigial” de las cosas sensibles para alcanzar la contemplación de Dios en las cosas, «in quantum est in eis per *essentiam, potentiam et praesentiam*»¹⁵⁶. Antes de proseguir parece relevante señalar cómo a Buenaventura el conocimiento “especular” le parece más perfecto que el conocimiento “directo”. Paralelamente el

¹⁵⁴ Cf. *Itiner.*, c.1, n.14 (ed. Quaracchi, V, 299).

¹⁵⁵ *Itiner.*, c.1, n.15 (ed. Quaracchi, V, 299).

¹⁵⁶ *Itiner.*, c.2, n.1 (ed. Quaracchi, V, 299).

conocimiento por “contemplatio” supera al conocimiento por “consideratio”. Esta gradualidad se manifiesta con más claridad por el uso de dos preposiciones: “*per vestigium*” o “*in vestigium*”. En el primer caso el conocimiento es más imperfecto porque consiste en un “tratar de reconocer” discursivamente a Dios por aquello que no es Dios. Es decir, retomando la imagen a la que alude la palabra, se trata de suponer en las creaturas una huella de un Dios que, como tal, no se muestra. En cambio, en el segundo caso, se suspende el juicio discursivo para contemplar -si bien aún imperfectamente- la manifestación misma de Dios en la huella o vestigio. En el primer caso se deduce, en el segundo se contempla.

Tras un resumen de gran interés sobre la estructura cosmológica del universo (tal y como se veía en la segunda mitad del s. XIII), Buenaventura se enfoca en el ser humano como sujeto de conocimiento de ese macrocosmos. Afirma el Seráfico que el hombre se dice “*minor mundus*”, porque albergamos en nuestro interior cuanto contemplamos del mundo sensible. Esta apropiación se realiza por medio de los cinco sentidos sensibles, cada uno con su propio objeto sensible, según su naturaleza. Pero no solo hacemos experiencia directa de cinco formas distintas de conocimiento sensible, sino que sintetizamos todas esas experiencias y las aunamos en formas de conocimiento sencillas (junto con los sensibles comunes de número, grandeza, figura, reposo y movimiento) y más complejas. Afirma el Seráfico: «(...) *dum per hos quinque sensus motus corporum apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum in cognitionem causarum*»¹⁵⁷. La aprehensión a la que se refiere Buenaventura es similar al proceso de formación de la información sensible: en efecto, el orden del conocimiento sensible se da de la siguiente manera: primero se transmite por el medio (como estímulo), afecta a un órgano exterior (cinco sentidos), que transmite los datos a los órganos interiores (sentidos interiores, que procesan a un nivel conceptual la información). Los órganos interiores transmiten los datos formalizados a la potencia aprehensiva, que forma la especie (especie aprehendida).

A este proceso sigue una cierta “delectación” (el sentido, reconociendo la semejanza abstracta del objeto con su propia forma se “deleita” en él), una suerte

¹⁵⁷ *Itiner.*, c.2, n.3 (ed. Quaracchi, V, 300).

de experiencia “estética” preconceptual o “gustativa”. Cuando hay coherencia entre el objeto y el órgano (como la hermosura en el caso de la vista) se da tal delectación. Esta delectación se da de tres modos: si supone una igualdad armoniosa se denomina “hermosura”, si supone una potencia activa proporcional al órgano (no excede desproporcionalmente la potencia receptiva) se denomina “suavidad”, si supone una eficacia al causar la impresión en el órgano se denomina “nutritiva” o “sanadora”¹⁵⁸.

Por último, se forma el juicio por el que se realizan tanto juicios de atribución (X es Y) como juicios de valoración (X es bueno/malo). Pero además se realizan también juicios por los que la razón da cuenta del motivo por el cual experimenta deleite en los sentidos (juicio reflexivo), descubriendo que se trata de una proporción entre el objeto y el sentido (vínculo de adecuación). Estos juicios no se ven sometidos a las condiciones exteriores de las formas de conocimiento precedentes (se aplican igual a cosas grandes o pequeñas, por ejemplo), ya que en ellos se alcanza la abstracción de la materialidad de las cosas: depura la especie sensible para que entre en la potencia intelectual. Es así como el hombre puede conocer todas las cosas (puede ser “quodammodo omnia”), puede contener en sí, de forma abstracta y a través de un proceso complejo de apropiación intelectual todo el macrocosmos externo. Las tres operaciones mencionadas -aprehensión, delectación e intelección- conforman las puertas de los sentidos para que ese mundo pueda entrar en el alma¹⁵⁹.

Este macrocosmos es una sinfonía que habla de Dios. Cada cosa es una huella que nos permite “in-vestigar” a Dios. Esto es posible gracias a lo ya explicado por una analogía elaborada al nivel de la aprehensión, del deleite y de la intelección:

1- Así como la especie aprehendida es semejante al objeto y que esa semejanza es engendrada en el medio (relación objeto-sujeto), queda impresa en el órgano y culmina en el punto de partida (conocimiento), del mismo modo la luz eterna engendra de sí una semejanza coigual, coeterna y consubstancial. Del mismo modo,

¹⁵⁸ Cf. *Itiner.*, c.2, n. 4-5 (ed. Quaracchi, V, 300-301).

¹⁵⁹ Cf. *Itiner.*, c.2, n. 6 (ed. Quaracchi, V, 301).

también puede decirse que «ille quod est *imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius*»¹⁶⁰ y que es omnipresente (porque la especie -el Logos, en este caso- se genera en todo medio a partir del objeto del conocimiento divino creador), se une por medio del proceso de conocimiento al sujeto racional que conoce cualquier objeto para así encaminar en él un proceso de reducción hacia el Padre, que es principio y objeto fontal. En definitiva, que el conocimiento del hombre, que es medido por la realidad, es reducido por el conocimiento divino que mide la realidad. Por lo tanto, el “in-vestigar” no supone un esfuerzo por parte del hombre para ascender o, al menos, no lo supone en un primer momento. De nuevo, la iniciativa es divina:

«Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tamquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis»¹⁶¹.

2- Al nivel del deleite o de la experiencia estética en la satisfacción del conocimiento (como “speciosa”, “suavis” y “salubris”) descubrimos la verdad -por necesidad- de que existe una primera “speciositas”, “suavitas” y “salubritas”, que funjan como analogado primero. Este analogado primero describe la “especie original” (Logos) que denota una proporción e igualdad perfectas con el “engendrador”, que manifiesta una suma virtud en la misma verdad de la aprehensión (en la satisfacción de lo verdadero) y que elimina toda indigencia en el que aprehende. Ahora bien, si la delectación «est coniunctio convenientis cum convenienti»¹⁶², y si el corazón del hombre está abierto a la infinitud del deseo, entonces parece que solo un deleite infinito lo puede colmar. Ahora bien, si -como en un espejo- la semejanza de Dios (que es el Logos) puede considerarse como lo sumamente hermoso, suave y salvífico (o saludable), y si la verdad genera una satisfacción y una “plenificación” de la indigencia humana original, parece claro que Dios es la satisfacción fontal y culminante, y que todo deleite que experimenta

¹⁶⁰ *Itiner.*, c.2, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 301).

¹⁶¹ *Itiner.*, c.2, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 301).

¹⁶² *Itiner.*, c.2, n. 8 (ed. Quaracchi, V, 301). Hace referencia el Seráfico a Aristóteles, *De An.*, II, c.3, (414b, 11-15) y a San Agustín, *De ver. rel.*, c.18, n.35 (ed. PL-Migne, XXXIV, 137).

el hombre en el descubrimiento de la verdad «ad ipsam (...) manuducimur requirendam»¹⁶³.

3- La “in-vestigación” de Dios en el conocimiento se da de la manera más perfecta en la intelección. En efecto, «excellentiori autem modo et immediatori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam»¹⁶⁴. Porque en el juicio que compone y divide manifiesta el hombre la verdad de adecuación, y para poder juzgar con certeza el hombre debe cumplir con los juicios que se presentan como la ley indudable, plenamente cierta, irrefragable, incoartable, etc., (por ejemplo, el juicio que enuncia el principio de contradicción o el principio de identidad). Ahora bien, esos juicios suponen una abstracción total de la materialidad y, por lo tanto, de todo lo sujeto a dimensión (espacio), sucesión (tiempo), y cambio (movimiento). Pero nada es omni-abarcable, eterno e inmutable en la experiencia humana. De hecho, la eternidad «(...) est in Deo, vel in Deo»¹⁶⁵. Por lo tanto estos principios deben resultar, necesariamente, de un “ars aeterna”, y como participación de tal arte los hombres, por medio de los principios¹⁶⁶, pueden conocer las cosas con certeza por medio de los juicios (porque dicho arte es la forma de todas las cosas), pueden conservar las certezas (porque dicho arte conserva todo en el ser) y pueden distinguir en las cosas: sea el ser (que tiene la primacía de la forma¹⁶⁷), sea la regla que las dirige y por la cual el alma humana puede hacer juicios ciertos (principio objetivo del conocimiento en cuanto vinculado con el sujeto).

Concluye esta segunda etapa del itinerario o esta segunda “especulación” Buenaventura con una mención a los números y su relación especulativa con la belleza que conduce a Dios (n.10) y con una recapitulación doble (de los nn. 11 y 12, y del n.13). En esta recapitulación se resume no solo lo tratado en esta última especulación, sino las dos primeras en su conjunto (en cuanto tienen ambas de

¹⁶³ *Itiner.*, c.2, n. 8 (ed. Quaracchi, V, 301).

¹⁶⁴ *Itiner.*, c.2, n. 9 (ed. Quaracchi, V, 301).

¹⁶⁵ *Itiner.*, c.2, n. 9 (ed. Quaracchi, V, 302).

¹⁶⁶ Cf. San Agustín, *De lib. arb.*, II, c.14, n.38 (ed. PL-Migne, XXXII, 1262).

¹⁶⁷ Buenaventura lo expresa así: «(...) et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens (...)», en *Itiner.*, c.2, n. 9 (ed. Quaracchi, V, 302).

captación vestigial de Dios por medio de la iluminación exterior). En este sentido el conocimiento vestigial en el número se encuentra en la frontera («*numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar*»¹⁶⁸). En la conclusión recoge esta ejemplaridad reductiva que se da en Dios. En efecto: «*Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis*»¹⁶⁹. Por lo tanto, el conocimiento vestigial que se ha recorrido en las primeras dos especulaciones no ha hecho sino poner de manifiesto “las perfecciones invisibles de Dios”. Al hacerse visibles intelectualmente tales perfecciones, resulta inexcusable el hombre que decide no amar a Dios o no querer seguir conociéndolo. Existe para el Seráfico, por lo tanto, una clave netamente moral en el proceso de conocimiento (en la línea del “*ordo amoris*” agustiniano). Pero no solo eso: dada la secuencialidad vital del *Itinerarium*, la luz exterior dispone al hombre para que pueda dar el siguiente paso: del espejo de las cosas del mundo, que reflejan como vestigio la verdad y el amor de Dios, al espejo del alma en que se manifiestan y se dan las perfecciones divinas¹⁷⁰.

c) Tercera especulación, la imagen impresa de Dios en las potencias naturales.

Buenaventura invita al alma a una reflexión sobre sí misma para descubrir en acto las tres principales potencias -amor, inteligencia y memoria¹⁷¹-, de forma que en ellas se descubra como en un espejo y como en un enigma la imagen de Dios. Un dato interesante de esta invitación se encuentra en la presentación del orden consecutivo o reductivo de estas potencias: la memoria es necesaria para que se pueda dar el conocimiento y este es imprescindible para que se dé el amor¹⁷². En la tercera especulación el Seráfico analiza estas tres operaciones y las recapitula en la imagen trinitaria.

1- Para ello, empieza por la más básica de las tres operaciones: la memoria. Esta consiste en una retención y representación tanto de datos físicos o materiales, como

¹⁶⁸ *Itiner.*, c.2, n. 10 (ed. Quaracchi, V, 302).

¹⁶⁹ *Itiner.*, c.2, n. 11 (ed. Quaracchi, V, 302).

¹⁷⁰ Cf. *Itiner.*, c.2, n. 11-12 (ed. Quaracchi, V, 302-303).

¹⁷¹ Aquí san Buenaventura se hace continuador explícito de la heredad agustiniana: *De Trin.*, XIV, c.8, n.11 (ed. PL-Migne, XLII, 1044). «*Ecce ergo mens meminit sui, intellegit se, diligit se: hoc si cernimus, cernimus trinitatem; nondum quidem Deum, sed iam imaginem Dei*».

¹⁷² Cf. *Itiner.*, c.3, n. 1 (ed. Quaracchi, V, 303).

de cosas simples y eternas. Por su naturaleza, la memoria se encuentra vinculada con el tiempo (dimensión histórica): con el pasado por el recuerdo¹⁷³ (“recordationem”), con el presente por la “suscepción” (“susceptionem”) y con el futuro por la previsión (“previsionem”). En este marco temporal, la memoria almacena toda la información básica -simple y eterna (que no está sujeta a cambios)-: desde el punto, el instante o la unidad hasta los principios lógicos y axiomáticos universales. Para Buenaventura, por lo tanto, la formulación de los primeros principios de la razón tiene que ver con la memoria. Cuando se actualizan o se vuelven a hacer presentes de forma explícita no se vuelven a aprender, sino que se recuerdan implícitamente. Este es el caso del principio de no contradicción o el principio según el cual el todo es mayor que la parte. Así que el Seráfico vuelve a sintetizar el aristotelismo y el platonismo por medio del agustinismo: la memoria como el órgano que almacena, a partir de la evidencia y del conocimiento experiencial, aquellos principios que son primeros de razón, de forma que desde el primer momento se hacen presentes por medio de la “suscepción” en el conocimiento como evidentes en sí mismos. Por lo tanto, existen tres tipos de retenciones, según el tipo de objeto que se retiene:

En primer lugar, la temporalidad. Al ser eternos los principios en su extensión aplicativa (aplicables al pasado, al presente y al futuro), eterna deberá ser también la potencia operativa que los retiene y los pone en juego. Por lo tanto, la memoria «(...) habet effigiem aeternitatis»¹⁷⁴. En segundo lugar, la iluminación superior, por la que la memoria recibe ciertos principios formales simples y primeros directamente y no por algún tipo de conocimiento exterior. En tercer lugar, la luz inmutable, por la que se recuerdan las verdades invariables. Dadas las características ser capaz de recibir una luz eterna, una luz superior y una luz invariable, la memoria manifiesta que el espíritu humano es imagen y semejanza de Dios. De hecho, esta razón de semejanza es presencia en la memoria del hombre y ante la mirada de Dios, razón por la cual para el Seráfico el hombre es actualmente capaz de “captar” en acto (“eum actu capit”), aunque es solo potencialmente “capaz

¹⁷³ La palabra recuerdo según su raíz “re-cordis” implica un “volver a pasar por el corazón” aquello de lo que hacemos memoria.

¹⁷⁴ *Itiner.*, c.3, n. 2 (ed. Quaracchi, V, 303).

de él” (“capax eius est”) y de ser partícipe suyo (“particeps eius esse potest”). Este último razonamiento -netamente agustiniano¹⁷⁵- transforma la experiencia de la memoria y el descubrimiento de sus “retenciones” como imagen y en cierto modo vía de descubrimiento de Dios. Con la salvedad de que, si para el Doctor de Hipona la semejanza con Dios estriba en la posibilidad del hombre de realizar el bien, para san Buenaventura parece que dicha semejanza consiste en el descubrimiento de la misma estructura espiritual de la memoria. Como con el resto de las argumentaciones del *Itinerarium* no debe considerarse como un intento probatorio “stricte sensu”, sino como la parte de una argumentación más general que abarca toda la obra.

2- La segunda operación que se investiga es el intelecto (“virtutis intellectivae”), que el Seráfico define como «operatio virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum»¹⁷⁶. Cada una de estas tres operaciones -conceptualización, proposición y razonamiento- suponen una referencia como imagen a Dios. La conceptualización por dos motivos: el primero porque todo concepto requiere de una explicitación definitoria y esta consta de principios generales que, a su vez, requieren de definición. De esta manera se llega a un primer concepto indefinible que es el ser necesario (uno, bueno y verdadero). En segundo lugar, porque todo concepto se refiere a un ser que puede decirse necesario o contingente, uno o múltiple, “simpliciter” o “secundum quid”, etc. Ahora bien, toda característica negativa de un ser (contingencia, multiplicidad, imperfección etc.) se dice en referencia a una característica positiva (necesidad, unidad, perfección, etc.). De lo que el Seráfico deduce que nada concreto y particular puede ser conocido si no existiese un ser necesario, perfecto, uno, etc.

De mayor interés gnoseológico es el análisis de la operación del juicio o proposición. San Buenaventura parte de la afirmación de que el entendimiento “comprende verazmente” (“veraciter comprehendere”) una proposición “cuando sabe con certeza que es verdadera” (“cum certitudinaliter scit, illam veras esse”). Esto solo vale para aquellas verdades que son inmutables en sí mismas. Ahora bien, la

¹⁷⁵ Cf. *De Trin.*, XIV, c.8, n.11 (ed. PL-Migne, XLII, 1044), o c.4, n.6 (ed. PL-Migne, XLII, 1040).

¹⁷⁶ *Itiner.*, c.3, n. 3 (ed. Quaracchi, V, 304).

mente humana, al ser mudable, no puede conocer por sí misma este tipo de verdades, por lo que es preciso que sea iluminada por otra luz distinta de sí, que supere las contingencias propias de lo creatural. Por lo tanto, el hombre solo puede conocer las verdades inmutables por la luz verdadera en sí que es el «Verbum in principio apud Deum»¹⁷⁷.

En el análisis del razonamiento, el Seráfico pone el foco en la necesidad que rige la consecución de la conclusión a partir de la combinación de las premisas por un término medio. Esa necesidad no puede provenir de la materialidad de los entes contingentes (porque de la contingencia como tal no puede surgir la necesidad), ni de la naturaleza propia de los entes de razón (porque sería mera ficción). Por lo tanto, debe proceder de una verdad que es eterna y perfecta, capaz de garantizar esa necesidad.

3- La tercera operación es el amor, entendida como virtud electiva que se manifiesta principalmente en el consejo, en el juicio y en el deseo. En el primer caso, el argumento de bienaventura gira en torno a la participación eidética del bien: el consejo consiste en discernir qué es lo mejor entre dos opciones. Ahora bien, lo mejor se dice siempre en referencia a lo óptimo, por un orden de semejanza: algo es mejor que otro porque se acerca más a lo perfecto. De lo que se deduce la necesidad de un sumo bien, según el cual las cosas se dicen mejores. En el caso del juicio, el argumento gira en torno a la necesidad de la ley. En cuanto es capaz de juzgar nuestra mente admite la existencia de una ley a la vez cierta y que no debe ser sometida a juicio. Ahora bien, nuestra mente juzga sobre sí misma. Así que debe existir una ley superior a la mente humana, de lo que se colige la necesidad de una ley divina. Por último, en el caso del deseo, se recurre de nuevo al argumento de la participación del bien, pero en este caso en clave ontológica: el deseo es un movimiento hacia lo que se ama (aquello que se considera bueno). Pero en el hombre existe un deseo o un amor de plena felicidad. Esta plena felicidad solo se

¹⁷⁷ *Itiner.*, c.3, n. 3 (ed. Quaracchi, V, 304). Para san Agustín, el carácter de “imago” de la Trinidad en la terna memoria-intelecto-amor tiene un carácter distinto. A partir de la reflexión de la mente, se convierte el propio pensamiento en objeto de conocimiento que, una vez conocido, no se olvida. Cuando tal pensamiento se convierte además en objeto de deseo y es amado, aparece el tercer elemento. Cf. *De Trin.*, XIV, c.6, n.8 (ed. PL-Migne, XLII, 1042).

consigue con la posesión de lo óptimo, que es el sumo bien. Por lo tanto, en todo acto desiderativo emerge el deseo radical del sumo bien. O, dicho de otra manera, sin el amor al sumo bien es imposible amar nada¹⁷⁸.

Buenaventura concluye esta tercera especulación mostrando cómo la consideración sobre el orden, el origen y el hábito de estas potencias operativas son una imagen de la Trinidad. Literalmente “nos conducen” (“ducit”) a Ella. La inteligencia genera la memoria y de la relación entre ambas surge el amor, de forma paralela a la estructura Trinitaria y en coincidencia -puramente formal- con las actividades de sus Santas Personas.

No solo eso, la presentación de estas tres potencias y su vínculo formal con la Trinidad abre al Seráfico la posibilidad de presentar, también, el vínculo que existe entre estas ternas y las tres grandes formas de filosofía.

-La filosofía natural, que considera las causas del existir, hace referencia a la memoria. A su vez se divide en la metafísica (que considera la esencia de las cosas), la matemática (que considera los números como cantidades de cosas) y la física (que considera las naturalezas y las obras). La metafísica tiene que ver con el primer principio (el Padre), las matemáticas tienen que ver con su imagen (el Hijo) y la física tiene que ver con su don (el Espíritu Santo).

-La filosofía racional, que considera la razón del entender, hace referencia a la inteligencia. A su vez se divide en gramática, en la lógica y en la retórica (que hacen también referencia a la Trinidad).

-La filosofía moral, que considera el orden del vivir, hace referencia al amor. Se divide en monástica (que insinúa la “innascibilitas” del primer principio del Padre), en doméstica (que insinúa la “familiaritas” del Hijo), y política (que insinúa la “liberalitas” del Espíritu Santo)¹⁷⁹.

d) Cuarta especulación, la imagen reformada de Dios por los dones gratuitos.

¹⁷⁸ Cf. *Itiner.*, c.3, n. 4 (ed. Quaracchi, V, 304-305).

¹⁷⁹ Cf. *Itiner.*, c.3, n. 5-6 (ed. Quaracchi, V, 305).

Buenaventura distingue el conocimiento de los primeros principios (como imagen de Dios) por el espíritu y en el espíritu. La acción de la memoria, del intelecto y del deseo -previamente contemplada- resulta insuficiente si no vuelve sobre el mismo espíritu y descubre en él la imagen de la Verdad eterna. Es decir, para el Seráfico resulta claro que existe un ejercicio de la ciencia, de la razón natural y del amor que se agotan en un objeto ajeno a Dios mismo, así como existe una continuación más perfecta de esas mismas facultades en cuanto se abren a la consideración de Dios como causa primera y fin de sus operaciones. “Abrir” es, en este caso, el término adecuado, ya que Buenaventura considera que este salto especulativo ya no se produce por las fuerzas del hombre, sino que consiste en una cointuición en la que Cristo es el “fulcro” o “medio pivotal” es la puerta que abre al conocimiento de Dios: «Ego sum ostium» (Jn. 10, 9). Para entrar en esta puerta son necesarias las virtudes teologales, es decir la fe en Dios, la esperanza dirigida a Dios y el amor a Dios. El carácter mediador de Cristo no solo queda caracterizado por la imagen de la puerta, sino también por la imagen del árbol de la vida plantado en medio del Paraíso (como una metáfora que supera la mera vinculación simbólica con la cruz), que como una especie de “axis mundi” expresa la unión entre Dios y los hombres¹⁸⁰.

En la introducción que el Seráfico propone para esta cuarta especulación descubrimos varios puntos de interés desde el punto de vista gnoseológico y epistémico. Para empezar que los actos propios de las facultades superiores, analizados en el capítulo precedente, son unitarios y se extienden más allá de la consideración meramente natural o humana de las cosas. Es decir, para el Seráfico no hay un acto de intelecto, de memoria o de deseo propio del saber humano y otros tres actos distintos propios de la sabiduría divina o teologal. Las facultades permanecen porque se refieren al mismo objeto y se dirigen al mismo fin. Ahora bien, en el caso de que los actos propios de estas tres facultades queden cercenados en la consideración de lo meramente humano -es decir, en su desarrollo como potencias humanas dirigidas a su objeto propio en la esfera estricta de lo no-divino- su actividad misma queda reducida a un ámbito de su objeto y sin posibilidad de alcanzar su fin último y culminante. Es necesario aclarar que para san Buenaventura

¹⁸⁰ Cf. *Itiner.*, c.4, n. 1-2 (ed. Quaracchi, V, 306).

lo “meramente humano” o, como él mismo describe, el alma distraída por los cuidados, por los fantasmas de la imaginación o seducida por la concupiscencia, afecta tanto al objeto de la facultad (y por lo tanto a las ciencias implicadas en cada una) como al fin (el “para qué” que da sentido a cada una de esas operaciones). Por lo tanto, existe una dependencia clara de la vivencia meramente humana de las potencias operativas respecto de su culminación teologal, pero manteniendo una clara distinción: la que estriba entre la tercera y la cuarta contemplación, la diferencia entre la imagen de Dios por el espíritu humano y en el espíritu humano.

Por lo tanto, el ejercicio de las facultades superiores descrito en la tercera especulación culmina y cobra sentido -en cuanto su objeto y su fin- en la cuarta especulación, que les otorga un carácter teologal -en cuanto potencias de conocimiento y de deseo- y un carácter teológico -en lo que se refiere a las ciencias implicadas en cada potencia-. Este doble carácter teologal y teológico emerge, además, en torno a la contemplación de la imagen de Dios no ya en lo humano, sino en la capacidad que tiene lo humano para ser “reformado” (una reforma que sublima la naturaleza propia) por los dones gratuitos. La gratuidad -que no implica discriminación “quoad Deum”, aunque sí supone por parte del hombre el que su libertad se ve movida por la gracia de las tres virtudes teologales- implica un punto de encuentro que no es equivalente por parte de ambos polos, sino que supone una desproporción: es como el estar tendido y que una mano le ayude a levantarse¹⁸¹. Un encuentro de gratuidad, por lo tanto, producido en la cointuición entre una Verdad eterna superior que se ofrece generosamente a una verdad que surge del mero conocimiento de las cosas sensibles.

Otro punto de gran interés, que el Seráfico desarrollará en los números siguientes, es el carácter central de Cristo como “puerta” y como “árbol de la vida”. Dos analogías que le otorgan el característico papel de núcleo o medio expresivo a Cristo en toda la realidad y, por lo tanto, en todo conocimiento de la realidad¹⁸². La

¹⁸¹ Cf. *Itiner.*, c.4, n.2 (ed. Quaracchi, V, 306).

¹⁸² Este punto ya ha sido analizado por el autor en: F. J. R. RUBIO HÍPOLA, «La recepción de Aristóteles y la “cuestión bonaventuriana”: distintas interpretaciones / Aristotle’s reception and the “Bonaventurian question”: different interpretations», *CAURIENSIA. Revista anual de Ciencias*

analogía de la puerta parece particularmente fértil de cara al análisis concreto del paso de la tercera a la cuarta especulación, pero la analogía del árbol de la vida parece mucho más sugerente en general y su mención en el segundo párrafo de la introducción parece inaugurar con pleno derecho el discurso teológico en el *Itinerarium*. En efecto, a partir de este momento la cruz cobrará un significado central en la disposición del esquema reductivo general como eje de la teología, de la metafísica y de la historia. Como un eco del misterio de las experiencias del “Poverello” en el mismo monte Alvernia, aparece la centralidad de la cruz (como la centralidad de Cristo), elemento típicamente carismático de la familia franciscana y, más ampliamente, de todo cristiano y de la misma realidad. La cruz es el nuevo árbol de la vida, no ya plantado en el Paraíso, sino dispuesto para la salvación de los hombres en el Calvario. Y Cristo, en la cruz, como hombre-Dios, colgado entre el cielo y la tierra, Vida que muere para dar vida eterna.

En este orden de cosas, el discurso gnoseológico adquiere un carácter gnoso-teológico. El Seráfico habla de las virtudes teologales como las condiciones necesarias para “recuperar” captar el conocimiento de Cristo como expresión del Padre. La fe reconstruye en el alma el oído y la vista espiritual, dos sentidos espirituales que permiten captar al Verbo divino como expresión del Padre -como palabra y como esplendor-. Con el oído reformado por las virtudes teologales “escuchamos” («auditum ad suscipiendum Verbum inspiratum»¹⁸³) la palabra, y con la vista se “observa con atención” («visum ad considerandum illius lucis splendoris»¹⁸⁴). El uso de ambos verbos conlleva una intención clara y explícita: no se trata simplemente de “oír” o “mirar”, sino de prestar atención. No es, pues, una forma de conocimiento casual y contingente, sino explícito y necesario. Lo mismo sucede con la esperanza en la reconstrucción del olfato espiritual por el deseo y el

Eclesiásticas 14/0 (2019), 427-452. Contra quienes defienden que para alcanzar una noción adecuada de san Buenaventura es preciso obviar su carisma franciscano, este permanente “cristocentrismo” aparece como el argumento definitivo. En efecto, dicho “cristocentrismo”, normalizado ya en su primera etapa más “académica” o “universitaria”, queda completamente confirmada en la etapa más madura de su pensamiento. Se trata de un tema constante en el pensamiento del Seráfico, por lo que se tendrá que hacer referencia constantemente a él en el presente trabajo.

¹⁸³ *Itiner.*, c.4, n.3 (ed. Quaracchi, V, 306).

¹⁸⁴ *Itiner.*, c.4, n.3 (ed. Quaracchi, V, 306).

afecto al Verbo conocido por la fe. Con la caridad se culmina ese deseo en el abrazo amoroso al Verbo, de quien se recibe la respuesta al amor como una delectación y una invitación al amor extático, por lo que se recuperan los sentidos espirituales del gusto y del tacto en el alma. San Buenaventura llama a estos cinco sentidos “despertados” por la articulación de las virtudes intelectuales en el alma los “sentidos interiores” (refiriéndose con este término a “sentidos espirituales”, más que a los sentidos interiores de la teoría del conocimiento por abstracción de la tradición aristotélica). Esta forma de comprender el ascenso en el itinerario de ascenso gracias al descubrimiento de la imagen de Dios en el alma del hombre por los dones gratuitos (no se olvide que las virtudes teologales, por definición, no emanan de la naturaleza y del esfuerzo humanos, sino que son dones gratuitos de Dios), entronca fácilmente con una lectura del *Cantar de los cantares* desde la perspectiva de una “teología del amor”, que el Seráfico desarrolla extensamente¹⁸⁵.

El carácter pivotal de esta especulación, del que ya se ha hablado, hace que los actos con que se ornamenta el alma gracias a esta reconstrucción de los sentidos interiores o espirituales queden distribuidos en nueve órdenes jerarquizados (según la jerarquía propia modélica de la Jerusalén celestial, que son los nueve coros angélicos). Esta jerarquía implica tres grados que se refieren en primer lugar a la naturaleza humana: el anunciar, el dictar, y el conducir; tres se refieren a la industria (esfuerzo por crecer que supone una tensión entre la naturaleza humana y la naturaleza perfeccionada por la gracia): el ordenar, el corroborar y el imperar; y los tres últimos se refieren a la acción de la gracia en el alma: el recibir, el revelar y el ungir¹⁸⁶. Además, señala Buenaventura, «ad huius autem speculationes gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae Scripturae divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem»¹⁸⁷. Queda así aclarado el carácter de “umbral de la teología” de esta cuarta especulación: hasta el paso precedente valía con una consideración meramente humana de las cosas y de sus causas. En cambio,

¹⁸⁵ Cf. *Itiner.*, c.4, n.3 (ed. Quaracchi, V, 306-307).

¹⁸⁶ Cf. *Itiner.*, c.4, n.4 (ed. Quaracchi, V, 307). Aquí el Seráfico claramente se apoya en otra de sus fuentes principales: DIONISIO AREOPAGITA, *De Eccles. Hierarch.*, c.4, nn.2-10 (ed. PG-Migne, III, 475-486).

¹⁸⁷ *Itiner.*, c.4, n.5 (ed. Quaracchi, V, 307).

para empezar a considerar la imagen de Dios en el alma por medio de los sentidos reformados por la gracia el punto de apoyo es la revelación sagrada, que presenta precisamente el Verbo expresado como “alpha et omega”, como jerarquía modélica suprema, como Dios y prójimo que purifica, ilumina y perfecciona a la Iglesia, según las tres leyes fundamentales: la de Moisés (que purifica), la de los profetas (que ilumina) y la evangélica (que perfecciona); que, a su vez, se refieren a la “triplicem intelligentiam spiritualem”: la tropológica, «quae purgat ad honestatem vitae», la alegórica «quae illuminat ad claritatem intelligentiae», y la anagógica «quae perficit per excessus mentales». De esta forma, por medio de las virtudes teologales y el despertar de los sentidos interiores reformados el alma es capaz de regresar a su propia mente para, allí, especular sobre Dios en el esplendor de los santos¹⁸⁸. El alma se encuentra, de esta manera, dispuesta a alzar el vuelo hacia el mismo Dios¹⁸⁹. Concluye el Seráfico señalando que, de hecho, una vez llegada a este punto el alma se encuentra como un templo repleto por la Sabiduría divina, que nace de la esperanza en Dios, de la fe inspirada por el Espíritu Santo y del amor descubierto a y en Cristo¹⁹⁰.

e) Quinta especulación, la unidad de Dios por su nombre primario, que es el Ser.

Las últimas dos especulaciones tratan sobre la contemplación de Dios sobre el propio alma. Si las primeras dos abordan el vestigio fuera del alma, y las dos centrales consideran su imagen dentro del alma, las últimas dos versan sobre la luz que surge sobre el propio alma. Precisamente por estar propiamente fuera del alcance del alma, el Seráfico se refiere al nombre con el que Dios se revela (se nos da) y que es doble: según se refiera a la unidad que crea, estructura y otorga sentido a todo, Dios se revela como el Ser. En cambio, en su faceta anagógica, ultimativa y trinitaria el nombre adecuado -el superior y más perfecto “quoad nos”- es el

¹⁸⁸ Cf. *Itiner.*, c.4, n.5-6 (ed. Quaracchi, V, 307).

¹⁸⁹ Cf. *Itiner.*, c.4, n.7 (ed. Quaracchi, V, 307-308).

¹⁹⁰ Cf. *Itiner.*, c.4, n.8 (ed. Quaracchi, V, 308). De nuevo aparece la compleja y multifacética “sapientia” bonaventuriana, en este caso como un proceso casi culminante: la Sabiduría divina participada en el alma del hombre, que claramente supera todos los demás hábitos intelectuales propios del hombre por cuanto se encuentra conformada por el culmen de todos ellos. Sirva este caso, también, para comprender mejor el método bonaventuriano de la “reductio”: de todas los hábitos intelectuales sintetizados y culminados en la sabiduría.

Bien¹⁹¹. La luz con que Dios ilumina al alma en estas dos especulaciones finales es la Verdad eterna¹⁹². Iluminado por esa luz el hombre puede asomarse a dos grados de conocimiento o de contemplación de las perfecciones eternas de Dios: por los atributos esenciales de Dios y por sus propiedades personales. Por los primeros reconoce el nombre veterotestamentario de Dios revelado a Moisés: “Ego sum qui sum” (Ex.3,14), por los segundos reconoce el nombre neotestamentario de la Trinidad revelado por Cristo: “Nemo bonus nisi solus Deus” (Lc.18, 19).

Por lo tanto, por medio de la contemplación de Dios en el nombre del Ser el alma atiende a la unidad en la esencia divina de las perfecciones invisibles. Esta esencia no debe comprenderse necesariamente como una noción formal, sino más bien cuasi-definitoria: en este sentido la esencia de Dios consiste en su ser “Yo soy el que soy”. A lo largo del número 3 del capítulo 5 Buenaventura lleva a cabo una disquisición metafísica para distinguir el ser particular del ser análogo y del ser divino. Este ser es lo primero que entiende el intelecto y se define como “acto puro” («(...) et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus»¹⁹³). Esa “pureza” implica la necesaria no-limitación de ninguna forma de no-ser, sea de tipo potencial-pasivo, sea de pura nada (entendida como limitación lógica negativa del ser). Al negar el carácter de “esse analogum” Buenaventura lo justifica afirmando «(...) quia minime habet de actu, eo quod minime est»¹⁹⁴, en contraste con el ser particular (“esse particulare”) que se encuentra mezclado con la potencia. En el primer caso parece referirse a una forma de considerar el ser desde el punto de vista lógico,

¹⁹¹ Es relevante hacer notar que el nombre considerado en este contexto no posee simplemente un carácter identificativo o descriptivo. El nombre en la clave de lectura propia de la teología especulativa de los siglos XI-XIII posee una importancia radical por cuanto supone lo más esencial y propio de cada uno. El nombre está contenido en el libro de la vida y no se lo da el hombre a sí mismo, sino que es el nombre con el que Dios te ha convocado a la existencia. Es, por lo tanto, aquello que, en boca de Dios, declara de la forma más radical y completa posible el misterio insondable de la propia personalidad e implica un conocimiento total del pasado, del presente y del futuro de cada uno. De ahí la importancia y la frecuencia de tratar los nombres de Dios en este período de la Escolástica.

¹⁹² Cf. *Itiner.*, c.5, n.1 (ed. Quaracchi, V, 308).

¹⁹³ *Itiner.*, c.5, n.3 (ed. Quaracchi, V, 308-309). Es fácil entrever en este fragmento una defensa de los principios que sostienen el “Unum argumentum” anselmiano.

¹⁹⁴ *Itiner.*, c.5, n.3 (ed. Quaracchi, V, 308-309).

mientras que en el segundo caso parece referirse al ser como participado en los entes reales concretos.

Analizado esto a la luz de los párrafos siguientes, parece que el Seráfico opta por una especie de vía intermedia entre la predicación del ser como unívoco (con distintas modalidades, al estilo escotista) y la predicación del ser como un análogo (referido a la pluralidad de formas del ser distintas entre sí “*stricte sensu*” y similares “*secundum quid*”). Esta postura intermedia aparece indirectamente caracterizada por la actitud del alma ciega, incapaz de captar a Dios, que al ser “*actum purum entis*” es como la luz que alumbra todos los demás entes particulares y universales. Sucede algo similar a lo que pasa con el ojo: puede distinguir los colores en los objetos, pero no capta la luz evidentísima que ilumina todo lo visible. Esta imagen parece indicar que el ser divino es como la luz que hace que los demás entes sean por participación iluminativa. Por supuesto, se trata de una metáfora y, aunque muy reveladora, resulta poco concluyente¹⁹⁵.

Junto con este carácter participativo, Buenaventura destaca otra nota: solo puede abordarse como algo puro en sí, y no a través de otro ser¹⁹⁶, afirmación que parece contrariar lo expuesto en el párrafo precedente. Esta aparente aporía puede describirse de la siguiente manera: la luz del Ser único divino se manifiesta en la dependencia que todas las formas de ser tienen respecto a Él, y se manifiesta como sumamente independiente y único en absoluto, primario, eterno, simplicísimo, excluyendo toda posibilidad, actualísimo y perfectísimo¹⁹⁷. El Seráfico invierte más esfuerzo en describir cada una de estas características del ser divino que en resolver el problema metafísico, porque el propósito de la especulación consiste en el descubrimiento del nombre de Dios, y no en la resolución de problemas ontológicos. Sin embargo, da dos pistas: en primer lugar, afirma que el Ser de Dios es uno respecto al ser de las creaturas y a las demás perfecciones como lo sobreabundante de perfección es uno frente a las demás perfecciones participadas

¹⁹⁵ Cf. *Itiner.*, c.5, n.4 (ed. Quaracchi, V, 309).

¹⁹⁶ Acaso una crítica no tan velada al esfuerzo tomasiano por inducir la existencia de Dios a partir de la consideración del ser participado en el argumento de la cuarta vía.

¹⁹⁷ Cf. *Itiner.*, c.5, n.5 (ed. Quaracchi, V, 309).

(proponiendo acaso una relación emanatista en lo que se refiere a la participación de las perfecciones, pero unidireccional: es una relación válida de Dios hacia afuera, pero no al revés¹⁹⁸)¹⁹⁹. En segundo lugar, afirma que, dado que el Ser divino es “alfa y omega” y que lo primero debe entenderse en función del fin, es razonable que aquellas cosas que son primerísimas y evidentes por la fuerza de su luz sean, “quoad nos” las últimas cosas en ser conocidas y, también, el fin mismo de la vida y del *Itinerarium*. Por lo tanto, es posible superar “quoad nos” -y en el contexto mismo del *Itinerarium*- la paradoja de la predicabilidad del Ser divino. A pesar de no hacerlo explícito se puede hipotizar que el mismo hecho de que el Ser de Dios sea un nombre que indica la unidad de sus atributos muestra el carácter reductivo de su predicabilidad. Por lo tanto, una suerte de “referencialidad ad unum”. Esto le permite afirmar, sin caer en contradicción que el Ser divino: «quia perfectissimum et inensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum»²⁰⁰.

f) Sexta especulación, la Beatísima Trinidad en su nombre, que es el Bien.

Las última especulación versa sobre el nombre divino que contiene todos los demás nombres y, por lo tanto, todas las propiedades personales de Dios. De todas ellas el bien es el fundamento principal²⁰¹. Un bien cuya principal característica es la difusividad: «bonum dicitur diffusivum sui»²⁰². Ahora bien, para que pueda darse una difusividad en acto (que es más perfecta) es preciso que se den las condiciones necesarias de actualidad e intrinsecidad, naturalidad y voluntariedad, sustancialidad e hipostaticidad, liberalidad y necesidad, de indeficiencia y perfección. La Trinidad

¹⁹⁸ De lo contrario admitiría las bases de la cuarta vía, previamente negadas con vehemencia.

¹⁹⁹ Cf. *Itiner.*, c.5, n.6 (ed. Quaracchi, V, 309).

²⁰⁰ *Itiner.*, c.5, n.8 (ed. Quaracchi, V, 310).

²⁰¹ No existe un acuerdo entre los grandes estudiosos de san Buenaventura sobre el carácter preciso de esta prioridad definitiva del Bien sobre el Ser o la Verdad en Dios. En ningún caso puede excluirse de estas consideraciones la gran admiración del Seráfico en el platonismo y el neoplatonismo de Plotino, así como el carácter “difusivo” del bien (que resuena a Dionisio Areopagita) y su carácter ultimativo (de raíz agustiniana). Un buen análisis general sobre el tema puede encontrarse en: M. LÁZARO PULIDO, «Un lema bonaventuriano»; M. LÁZARO PULIDO, «El concepto de Bien según Buenaventura», *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiológicas* 2-3 (1998), 359-373; M. LÁZARO PULIDO, *La creación en Buenaventura: acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Pensadores cristianos, Fratti editori di Quaracchi, Grottaferrata 2005.

²⁰² *Itiner.*, c.6, n.2 (ed. Quaracchi, V, 310).

parece ser la relación de amor necesaria que expresa en grado sumo el Bien (la difusión suma): «(...) sicu test producens per modum generationis et spirationis - ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis- ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus»²⁰³.

El Seráfico advierte que la consideración de la Trinidad y del nombre que expresa la suma difusión de su amor (y sus propiedades personales) se encuentra plenamente en el ámbito reservado al más absoluto misterio, que se oculta a la comprensión del hombre y que solo puede ser objeto de una “vehementer stuporem admirationis” y de una “admirationem altissimam”²⁰⁴. Para elevar el alma por dicha admiración a la contemplación de lo admirable no basta con el estudio particular de una característica personal en Dios, sino que se deben considerar todas ellas en su mutua relación. Esta relación no solo es de carácter especulativo, sino que también es anagógica -da sentido a todo lo creado- y escatológica: en el amor trinitario está recogido el principio de toda la creación, su culmen en el Verbo redentor -nacido de la Virgen- y su recapitulación final. Todo recogido en el mismo acto perfecto de amor trinitario y expresado en el Verbo, Jesucristo, Dios y hombre verdadero²⁰⁵.

En esta especulación se culmina en la iluminación perfecta del sexto día. Porque en Cristo, segunda persona de la Trinidad reconoce el hombre a su salvador y la posibilidad de entrar en la comunión definitiva del amor trinitario, que da sentido no solo a la vida personal -si se atiende al *Itinerarium* como un camino moral o de crecimiento teológico-ético-, sino a toda la humanidad y a toda la historia. Por eso el Bien, que posee la nota de ser difusivo-creativo, también supone culminación final: la “recapitulación de todas las cosas en Cristo”. El Bien recoge la naturaleza divina-trinitaria de las tres Personas, todas las propiedades personales de la propia relación amorosa-trinitaria, y el carácter definitivo de “alfa y omega” en el *Itinerarium*.

²⁰³ *Itiner.*, c.6, n.2 (ed. Quaracchi, V, 310).

²⁰⁴ Cf. *Itiner.*, c.6, n.3 (ed. Quaracchi, V, 311).

²⁰⁵ Cf. *Itiner.*, c.6, n.5-7 (ed. Quaracchi, V, 311-312).

2.1.3.5. En el opúsculo *De “reductio”ne artium* (probablemente entre 1257 y 1259).

Para Noone este breve pero importante texto de Buenaventura debe situarse -como el *Breviloquium*- en la estancia del Seráfico en París como *Magister Sacra Pagina*. Probablemente hacia el final de este período, en 1257²⁰⁶. Sin embargo, tanto para E. Gilson²⁰⁷ como para L. Amorós y B. Aperribay²⁰⁸, debería situarse en 1259, inmediatamente después de la redacción del *Itinerarium* y casi como una conclusión de este. Ambos tienen motivos para justificar las distintas dataciones. Por un lado, el *De “reductio”ne* es un texto con un tono más académico, muy similar al del *Commentarium*; pero es también cierto que sus puntos de contacto con el *Itinerarium* no son desdeñables: parece un esfuerzo de bajar a sus conclusiones epistemológicas los principios descubiertos tras la meditación del monte Alvernia.

De hecho, comienza de alguna manera donde concluye la sexta especulación del *Itinerarium* (se obvia el reposo místico del séptimo día): en el origen reducido de todas las luces que iluminan los objetos de conocimiento. Estas luces pueden dividirse en cuatro, atendiendo a su origen, a su objeto y a la verdad que causa, según el siguiente cuadro²⁰⁹:

Origen de la luz	Objeto iluminado	Verdad causada
Exterior	Figuras artificiales	Verdad del arte mecánica
Inferior	Formas naturales	Verdad del conocimiento sensitivo
Interior	Formas intelectuales	Verdad del conocimiento intelectual

²⁰⁶ Cf. T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

²⁰⁷ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 44.

²⁰⁸ Cf. BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura. 1, 1*, eds. L. AMORÓS et al., Editorial Católica, Madrid 1968, 637.

²⁰⁹ Cf. *De Reduc.*, n.1, (ed. Quaracchi, V, 319).

Superior	Gracia y Sagrada Escritura	Verdades conducentes a la salvación eterna
----------	----------------------------	--

En el *De "reductio"ne* parece claro que la división es funcional de cara a una propuesta de clasificación epistémica. De forma que los distintos saberes se clasifican en base al ritmo ascensional que articula la lógica propia del *Itinerarium*. De interés para el argumento resultan las breves justificaciones gnoseológicas con que explica cada iluminación y que complementan lo dicho en el apartado precedente.

a) La primera luz es exterior e ilumina el conocimiento productivo ("artístico" según la noción aristotélica). Su principal característica es su instrumentalidad, "modo servilis" -en palabras del Seráfico-, y, por lo tanto, inferior a la filosofía en cuanto a su objeto y fin. La diversificación de esta luz atiende al medio productivo según el objeto²¹⁰.

b) La segunda luz es inferior e ilumina la aprehensión de las formas naturales, que al ser potencias sensibles precisan de un principio "activador". La luz se diversifica en los cinco sentidos corporales. En este párrafo se hace un alegato realista de corte aristotélico y sin embargo Buenaventura cita explícitamente a San Agustín²¹¹. El conocimiento sensitivo es el punto de partida -como se había visto en el capítulo I del *Itinerarium*- y supone ya una síntesis con la iluminación. Añade el Seráfico tres elementos de gran interés a lo ya dicho:

1- La interacción de los nervios con la información recibida de la realidad por los sentidos («(...) simul concurrunt correspondentia ex parte organi, medii et obiecti»²¹²).

²¹⁰ Cf. *De Reduc.*, n.2, (ed. Quaracchi, V, 319-320).

²¹¹ Cf. *Sup. Gen.*, III, c.4 y 5, nn.6-7 (ed. PL-Migne, XXXIV, 281-282).

²¹² *De Reduc.*, n.3, (ed. Quaracchi, V, 320).

2- Una cierta y no explicada “primera espiritualización” que se da en esta etapa del conocimiento o, como él mismo lo expresa: «Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet»²¹³.

3- La gradualidad del conocimiento sensitivo según su mayor o menor apertura o depuración («(...) et in istis quinque sensibus multiplicatur secundum maiorem et minorem depurationem»²¹⁴) frente a la constitución química de la realidad («Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia (...)»²¹⁵).

c) La tercera luz es interior e ilumina el conocimiento universal que se refiere a los objetos resultantes del conocimiento sensitivo y de la indagación (“perscrutatio”) de sus causas. A esta forma de conocimiento el Seráfico le concede el título de “cognitionis philosophicae”, y se basa en los primeros principios de las ciencias y en la verdad de la evidencia natural. Estos fundamentos no son resultado de una actividad artificial del hombre, sino que deben descubrirse en su naturaleza: «(...) quae homini naturaliter sunt inserta»²¹⁶. Para san Buenaventura esta forma de conocimiento se divide en tres ciencias: el conocimiento del ser natural, el conocimiento del discurso y el conocimiento de las costumbres²¹⁷. Esta triple división se justifica de tres modos: según las tres verdades a las que se refiere cada ciencia (la verdad del ser natural, la verdad racional y la verdad moral); según el método propio de cada ciencia (la indagación de las causas del ser, de las razones del entender o de la norma del vivir); o según el modo como se ilumina la facultad propia de cada forma de conocimiento. Este último modo hace ver -de nuevo- que

²¹³ *De Reduc.*, n.3, (ed. Quaracchi, V, 320).

²¹⁴ *De Reduc.*, n.3, (ed. Quaracchi, V, 320).

²¹⁵ *De Reduc.*, n.3, (ed. Quaracchi, V, 320).

²¹⁶ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

²¹⁷ A pesar de que se considera claramente que estas tres verdades -como las dos iluminaciones anteriores- adquieren su plena razón de ser al ser consideradas como causalmente reducidas en el Verbo, luz de toda luz, llama la atención lo poco problemático que le resulta al Seráfico admitir que es posible alcanzar verdades morales a partir de principios naturales en el hombre -primeros principios y la evidencia-, sin recurrir forzosamente a un fundamento escriturístico o doctrinal-teológico. Sirva este punto, de nuevo y como tantos otros, para corroborar la gran deuda del Seráfico con los presupuestos gnoseológicos y epistemológicos del Filósofo. Dicho lo cual, parece claro que el bien que puede alcanzarse por una moral meramente filosófica apunta necesariamente, por la cuádruple vía causal, al Bien supremo que es Dios.

para Buenaventura el conocimiento a este nivel sigue suponiendo la necesaria activación de una potencia operativa en el hombre. El resultado es el siguiente:

Luz de las verdades sobre la facultad intelectual	Facultad intelectual que resulta iluminada	Verdad resultante del proceso
Moral	Facultad motiva	Verdad de la vida
Natural	Facultad intelectual	Verdad de la ciencia
Discursiva	Facultad interpretativa	Verdad de la doctrina

A su vez cada una de estas ciencias puede dividirse en nuevas tríadas según los distintos fines que aparecen en el horizonte epistémico de cada una de ellas. El conocimiento de la filosofía discursiva incluye el *trívium*, el conocimiento de la filosofía natural incluye las tres ciencias que Aristóteles descubre como resultado de los tres grados de abstracción (metafísica, matemática y física)²¹⁸, y el conocimiento de la filosofía moral incluye las tres formas de vida humana (monástica, económica y política).

De gran interés resulta el detalle de que la luz natural es la resultante de la iluminación filosófica de la facultad intelectual sobre sí misma («(...) in quantum regit se ipsam (...)»²¹⁹). Las otras dos formas de iluminación -la moral en cuanto supone la iluminación del bien que motiva a la toma de decisión o la interpretativa en cuanto supone una apertura hermenéutica del sujeto frente al mundo- parecen suponer una ordenación objetiva “ad alterum”. Sin embargo, la facultad intelectual, en cuanto es capaz de regresar sobre sí e iluminarse filosóficamente (es decir, transformando su objeto propio en objeto de ciencia por la indagación de sus causas) hace aparecer las tres ciencias especulativas. Se ha dicho previamente que el objeto propio de esta facultad es la verdad de las cosas (“veritatem rerum”). Y el

²¹⁸ Cf. *Met.*, VI, (1025b, 3-1026a,32). Célebre pasaje del libro E, en el que el Estagirita establece la diferencia entre las tres ciencias especulativas.

²¹⁹ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

Seráfico añade que la forma de activación característica del intelecto humano consiste en un “ser dirigido en sus juicios por razones formales” (que pueden ser en relación con la materia, en relación con el alma o en relación con la divina sabiduría, de las que surgen -en orden- la física, la matemática y la metafísica). Estas razones formales que dirigen el juicio son generadas, en el caso de la física, por las virtudes naturales de las cosas materiales conocidas según sus razones seminales. En el caso de la matemática son producidas por las formas abstractas conocidas según las razones inteligibles. Por fin, en el caso de la metafísica, son producidas por el conocimiento de todos los seres, en cuanto reducidos al primer principio y, por lo tanto, según sus razones ideales que se encuentran en Dios (es decir, con una primacía clara de la causalidad ejemplar y final sobre la causalidad eficiente).

Este entramado no carece de una cierta complejidad por las distinciones que supone, y sin embargo parece poderse sacar en claro que, en este nivel de conocimiento y de explicación científica, Buenaventura abandona la tradición aristotélica, se aleja radicalmente de la explicación tomista y apuesta decididamente por el formalismo aviceniano que caracterizará el pensamiento especulativo de Duns Escoto o Enrique de Gante. El problema que quiere superar es claro: al situar el epicentro del conocimiento filosófico en el “interior” es fácil caer en la tentación del nominalismo o de un criticismo extemporáneo e inadmisibles (en cuanto supondría la desvinculación por parte del hombre respecto a Dios y el mundo). Sin embargo, parece claro, igualmente, que el mero objeto de conocimiento -incluso a nivel intelectual- no basta para justificar la desproporción entre la luz generada por el objeto de conocimiento en sí mismo y la verdad resultante (Dios como causa del bien, de la verdad y del ser). Paralelamente, la facultad operativa intelectual requiere de un principio activo que la haga trascender desde su mera potencialidad hacia su acto. Se asoma el Seráfico, de esta manera, al problema del intelecto agente (al que no quiere acercarse ni de lejos, como puede comprobarse en la crítica que hace al respecto en el *De donis Spiritus Sancti*²²⁰). Su solución pasa por no considerar el triple objeto de la facultad intelectual según los grados de abstracción, propuestos por el Estagirita, (es decir, la abstracción de la forma respecto de la

²²⁰ Cf. *De don. Spir.*, col. VIII, n.16 (ed. Quaracchi, V, 477).

materia, de la cantidad respecto de las formas, y del ser respecto de las cantidades), y por lo tanto, en vez de poner el peso en la realidad del objeto conocido, lo coloca en una síntesis formal de idea humana e Idea divina: en las “rationes seminales”, en las “rationes formales” y en las “rationes ideales”. Por cuanto tienen de humano -o por cuanto parte del “respectum” implicado en cada “ratio” es una inteligencia humana- el conocimiento mantiene un índice de pasividad (propio de una facultad operativa), pero cuanto tienen de divino -o por cuanto la otra parte del “respectum” es la divina inteligencia que se comunica a través de la realidad- el conocimiento se activa o pasa al acto.

Ahora bien, existe una desproporción entre el objeto del conocimiento (la realidad en cuanto que es o la verdad de todas las cosas) y la relación cognoscitiva que se establece a través de las “rationes” por lo que la iluminación no se produce principalmente “ad alterum”, sino que se produce en el mismo intelecto humano a partir del conocimiento universal de las formas (en cuanto se refieren a una materia, al alma humana o a Dios como su primer principio). Es decir, a este nivel intelectual, no puede decirse propiamente que Buenaventura acepte que se conocen “cosas”, sino que se conocen “objetos” (o “verdades de cosas”) en la propia mente. Por lo que parece adecuado que el ejercicio propio para descubrir el “modus faciendi” del conocimiento filosófico no sea tanto el estudio de cómo la mente humana se adecúa a distintas formas abstractivas de considerar la realidad, sino el estudio de cómo la mente humana puede reflexionar (doblar) sobre sí misma para descubrir las tres formas de “respectum” entre la inteligencia divina, el objeto ya conocido, y la inteligencia humana ya en acto²²¹. No extraña que el mismo Buenaventura señale la controversia o desacuerdos que existen entre los metafísicos: en el horizonte presupuesto por el mismo Seráfico doctor aparecen tres propuestas diferentes. Aquellos para quienes la metafísica es la ciencia del ente en cuanto ente (dando importancia fundamental a la sustancia como forma en acto cognoscible según tres grados de abstracción); aquellos para quienes es la ciencia

²²¹ Dicho lo cual, parece interesante señalar una “tercera vía” que parece superar las aporías planteadas por estas dos grandes propuestas. Este punto ya ha sido previamente investigado por el autor en: F. J. RUBIO HÍPOLA, *La fundación ontológica del acto operativo en el tomismo contemporáneo. Un análisis comparativo y una propuesta de solución*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2018. Especialmente en el apartado 4.3 (pp. 331-381).

de las “razones ideales” como síntesis del conocimiento humano y de la presencia divina en todos los seres como razón ejemplar y final; y aquellos para quienes la metafísica es la ciencia del ente como “id quod finite participat esse”. Quizá se deba abordar la última forma de iluminación para dar sentido pleno a la propuesta bonaventuriana. Pues, aunque es verdad que en *De “reductio”ne*, el Seráfico concede a la filosofía un ámbito de iluminación propio, también es cierto -como se ha visto- que depende también de un cariz netamente teológico²²².

d) La cuarta luz «*iluminat ad veritatem salutarem, est lumen sacrae Scripturae*»²²³ y es superior por su origen (el Padre de las luces), por su objeto propio (verdades sobrenaturales que no surgen de la indagación del hombre, sino de la revelación divina) y por su fin (elevar a todo el hombre -no solo su conocimiento, sino también su deseo y su afecto- hacia su sentido último y pleno, que es Dios). Como se verá en la siguiente parte del trabajo, esta luz de la sagrada Escritura reduce todas las demás iluminaciones²²⁴. Al superar el ámbito propio del conocimiento humano por se, esta iluminación no entraría en el ámbito gnoseológico “*stricte sensu*”, aunque sí en cuanto supone una sublimación o una elevación “reducida” o sintética de las iluminaciones precedentes. El estudio teológico del conocimiento de Dios es, para la mirada sintética de Buenaventura, la versión culminante de la ascensión cognoscitiva descubierta en las etapas precedentes. Se justifica así -también desde el conocimiento sobrenatural- la no-divisibilidad de los saberes en formas autónomas de conocimiento y la apuesta del Seráfico por su integración global. Como se verá en la próxima parte, esta integración desde el punto de vista teológico se materializa en el cristocentrismo -de cariz franciscano-, de forma que es el Verbo divino -luz de luz- quien ilumina como genuino mediador y modelo entre el Padre y los hombres en todas las verdades cognoscibles.

²²² No necesariamente “teológico” en sentido estricto. Sin embargo, puede entreeverse detrás de todo el malabarismo de este número 4, la presencia de un proyecto superior -netamente teológico- que da sentido y plenitud a toda la propuesta. Como se verá la triple división del conocimiento filosófico apunta a una triple consideración teológica de la realidad: atendiendo a Dios como causa creadora, como causa explicativa o modélica y como causa final o escatológica.

²²³ *De Reduc.*, n.5, (ed. Quaracchi, V, 321).

²²⁴ Que en el n.6 Buenaventura hace coincidir con el número 6 (diversificando la luz intelectual en sus tres tipos), de forma que coincide con las seis iluminaciones del *Itinerarium* y con los seis días del *Hexaëmeron*.

2.1.3.6. En las *Collationes in Hexaëmeron* (invierno de 1273).

2.1.3.6.1. Introducción.

La fecha de redacción de las famosas *Collationes in Hexaëmeron* parece más clara. Gilson señala que se trata del invierno de 1273²²⁵. Noone y Houser matizan que se trata de predicaciones extendidas en la Pascua y hasta el Pentecostés de 1273²²⁶. Quizá sea esta la obra más emblemática de la madurez de Buenaventura. En ella retoma los temas fundamentales de los dos pares de obras anteriores el *Itinerarium-De "reductio"ne* y las colaciones *De Decem Praeceptis-De Donis*. De fondo, como contexto histórico indudable, las tensiones entre Tomás de Aquino y Sigerio de Bravante por las consecuencias del averroísmo latino en la facultad de teología en la universidad, consecuencias que -se advierte- no son solo temáticas, sino también metodológicas y dogmáticas.

Sin embargo, el núcleo temático de la obra se refiere a las seis iluminaciones que estructuran la relación del hombre con Dios, siguiendo el ritmo de los seis días de la creación en el Génesis. Se trata de una obra inacabada: de esas seis faltan las iluminaciones quinta (sobre la inteligencia sublimada por el espíritu de profecía), sexta (sobre la inteligencia arrebatada por Dios en la unión mística) y el descanso del día séptimo, una visión final que consiste en el reposo de la inteligencia consumada por la gloria celestial²²⁷. La interrupción se debió a su nombramiento como cardenal el 28 de mayo por el papa Gregorio X y a su requerida asistencia al concilio de Lyon donde falleció el 15 de julio de 1274²²⁸.

²²⁵ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 44.

²²⁶ T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

²²⁷ Cf. M. OROMÍ, «Introducción al Hexaëmeron», en: BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura*. 3,3, edd. L. AMORÓS - B. APERRIBAY - M. OROMÍ, La Editorial Católica, Madrid 1972, 174.

²²⁸ T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

En muchos sentidos puede afirmarse que el *Hexaëmeron* es una confirmación de muchas ideas bonaventurianas que se han ido como entretejiendo a lo largo de su propio íter intelectual y existencial. Sin embargo, el carácter de esta obra de madurez es principalmente teológico-escatológico y se encuentra, además fuertemente influida por el mencionado debate contra el averroísmo latino de la época. Es por esto por lo que los principales fragmentos temáticamente interesantes para el análisis histórico deben entenderse en un contexto teológico que los envuelve. Desde el mismo punto de partida, en la primera colación, el Seráfico encuadra el problema gnoseológico fundamental (¿qué es la verdad y cómo se conoce?) completamente vinculado a la cuestión teológica (la revelación de Cristo, “*Verbum Patri*”). Después de haber afirmado que, en la búsqueda de la verdad, el prudente debe comenzar su discurso por el medio²²⁹, afirma san Buenaventura que el medio se encuentra en Cristo: «(...) in Christo *sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi*, et ipse est medium omnium scientiarum»²³⁰. Y más adelante:

«Unde illud medium veritas est; et constat secundum Augustinum et alios Sanctos, quod “Christus habens cathedram in caelo docet interius”²³¹; nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem. Nam idem est principium essendi et cognoscendi. Si enim scibile in quantum scibile secundum Philosophum²³² aeternum est; necesse est, ut nihil sciatur nisi per veritatem immutabilem, inconcussam incoangustatam»²³³.

Toda verdad “se sabe” por la Verdad que es Cristo, que enseña “desde dentro” aunque tiene su cátedra “en el cielo”. Esto se da porque Cristo es, a la par, principio del ser y del conocer. De existir un “cognoscible en cuanto cognoscible que es eterno” necesariamente todas las cosas que se pueden conocer se conocen por tal

²²⁹ *Hex.*, col. I, n.1 (ed. Quaracchi, V, 329).

²³⁰ *Hex.*, col. I, n.11 (ed. Quaracchi, V, 331).

²³¹ *In Epist. Ioan.*, tract.III, n.13 (ed. PL-Migne, XXXV, 2004).

²³² *Et. Nic.*, VI, c.III, 1139b, 20-24: «πάντες γὰρ ὑπολαμβάνομεν, ὁ ἐπιστάμεθα, μηδ' ἐνδέχεσθαι ἄλλως ἔχειν: τὰ δ' ἐνδεχόμενα ἄλλως, ὅταν ἔξω τοῦ θεωρεῖν γένηται, λανθάνει εἰ ἔστιν ἢ μή. ἐξ ἀνάγκης ἄρα ἐστὶ τὸ ἐπιστητόν».

²³³ *Hex.*, col. I, n.13 (ed. Quaracchi, V, 331).

cognoscible. En este pequeño fragmento el Seráfico ajusta un criterio lógico aristotélico -el conocimiento cierto es de lo necesario o, dicho de otra manera, lo que sabemos que es con certeza no puede ser de otra manera- y lo sublima a un principio onto-teológico para predicarlo de Cristo como primera causa de todo ser y de toda verdad. Los silogismos resultantes podrían ser los siguientes:

Mayor 1- Aquello que es de forma necesaria se conoce como necesario.

Distinción- (La necesidad no se da por sí misma, sino que depende de un principio, a no ser que dicha necesidad se predique del Ser que es necesario en sí mismo como principio de toda necesidad ontológica).

Menor 1- Ahora bien, Cristo es el principio de la necesidad ontológica (el término medio entre el Creador y lo creado).

Conclusión 1/Mayor 2- Por lo tanto, Cristo es el principio de todo lo que se conoce como necesario.

Menor 2- Ahora bien, solo lo que se conoce como necesario puede decirse que es verdad (Aristóteles ha excluido previamente la opinión y la duda como fuentes seguras de verdad).

Conclusión 2- Por lo tanto, solo en Cristo se encuentra toda verdad (entendiendo este “encontrar” en dos sentidos fundamentales: como expresión de todas las luces que irradian la verdad del Padre y de las cosas creadas -cátedra celeste-, y como fuente de enseñanza al hombre -maestro interior).

En el *Hexaëmeron* se hace patente y explícita la dependencia de cualquier forma de verdad respecto del horizonte que les da sentido y valor: el Logos divino, “Verbum” y segunda Persona de la Trinidad. Este Logos expresa, de hecho, tanto al Padre como a las cosas hechas por Él²³⁴. Este explícito horizonte teológico -trinitario en su amplitud, cristológico en su enfoque- se manifiesta, por ejemplo, en el análisis

²³⁴ *Hex.*, col. I, n.17 (ed. Quaracchi, V, 332).

de la mediación de Cristo como necesario culmen y sostén veritativo en todas las ciencias, clasificadas y enumeradas a lo largo de la primera colación.

Para el presente análisis -de la teoría del conocimiento- resultan de particular relevancia las primeras tres colaciones introductorias y las colaciones que se refieren a la primera visión, que es la de la inteligencia de la propia naturaleza (colaciones 4 y 5, que son dos tratados complementarios sobre dicha primera visión).

2.1.3.6.2. Colación II- Introducción: sobre la sabiduría que tiende hacia su manifestación (el discurso). Se divide en dos partes: la puerta y la forma de la sabiduría.

Antes de atender a la definición de la sabiduría, su objeto y sus causas es preciso señalar que las colaciones II y III siguen marcadas por la lógica impuesta por el objetivo de la primera colación, es decir: señalar a quiénes se dirigen la enseñanza de las colaciones, su punto de partida (que es también el medio: Cristo) y su objetivo o finalidad (que es la plenitud o complemento del espíritu de sabiduría y de inteligencia). La colación II explica en qué medida el culmen o complemento de la sabiduría debe considerarse un fin de la enseñanza de la doctrina de las colaciones. En la tercera colación se hará lo mismo con la inteligencia.

La noción de “sapientia” en Buenaventura es compleja. Aparece definida (y referenciada a las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, col. I) como: «*lux descendens a Patre luminum in animam et radians in eam facit animam deiformem et domum Dei*»²³⁵. Por lo tanto, se trata de una iluminación superior que modifica toda el alma -en sus potencias intelectual, volitiva y en las potencias operativas- para hacerla semejante a Dios. No es, por lo tanto, fruto de un esfuerzo humano en ningún caso, aunque implica necesariamente la acción del hombre.

De hecho, la puerta por donde se inaugura la senda de la sabiduría es la concupiscencia o el deseo de la misma. Es decir, el primer paso en este camino es

²³⁵ *Hex.*, col. II, n.1 (ed. Quaracchi, V, 336).

la apertura intencional del hombre por medio del deseo (facultad volitiva) hacia la misma sabiduría²³⁶. Dicho de otro modo: el amor por la sabiduría. Sin embargo, ni siquiera este primer movimiento es exclusivamente humano, ya que toda caridad procede de Dios: «Unde *Deus caritas est, et qui manet in caritate in Deo manet, et Deus in eo*»²³⁷. Este deseo de sabiduría comporta por coherencia un compromiso con la observancia de la justicia: no es un mero sentimiento, sino que implica el cumplimiento de los mandamientos (cf. *Ecles. 1,33*), es decir un orden moral. Buenaventura matiza que la vida de justicia posibilita el deseo que en el hombre genera una disposición hacia la sabiduría. Son dos caras de la misma moneda: por un lado, quien cumple las leyes por amor se abre al descubrimiento de la sabiduría, y por otro lado quien desea la sabiduría desea también la disciplina. La sabiduría abarca las dimensiones volitiva y cognoscitiva -y sus actos- de forma recíproca: el conocimiento iluminado por la sabiduría debe orquestar una vida disciplinada (escolástica y monástica) ordenada hacia el bien tal y como le es revelado por la misma sabiduría; pero el deseo debe mover también al intelecto por amor a la sabiduría a que se abra a la misma. Esta misma disposición amorosa ordena ya al alma humana, desde la puerta misma de la sabiduría, a “deiformarse”, a recibir en sí la luz de Dios. Por lo tanto, en la puerta de la sabiduría el hombre se dispone a la recepción de la misma de forma activa (por la apertura intencional del deseo y el ordenamiento en justicia al cumplimiento de los mandamientos) y de forma pasiva (participando del amor de Dios, que lo mueve en dicha apertura y en dicho ordenamiento y recibiendo de ese mismo amor las directrices y motivaciones necesarias para disponerse volitiva e intelectivamente a la adquisición de la sabiduría)²³⁸.

En cambio, la forma de la sabiduría procede por entero de Dios y solo se refiere al hombre como continente adecuado a la recepción de la luz. En efecto, la forma de la sabiduría parece referirse a la luz expresada por Cristo como Palabra del Padre en todas cosas cognoscibles en cuanto supone (la misma luz) una maravilla que

²³⁶ Cf. *Hex.*, col. II, n.2 (ed. Quaracchi, V, 336).

²³⁷ *Hex.*, col. II, n.2 (ed. Quaracchi, V, 336).

²³⁸ Cf. *Hex.*, col. II, n.2-6 (ed. Quaracchi, V, 336-337).

debe ser contemplada con admiración y éxtasis. Esta forma de la sabiduría o luz se da de cuatro formas distintas, según se manifiesta como uniforme («in regulis divinarum legum»²³⁹), multiforme («in mysteriis divinarum Scripturarum»²⁴⁰), omniforme («in vestigiis divinorum»²⁴¹), o nuliforme («in suspendiis divinorum excessuum»²⁴²). Esta clasificación se lleva a cabo partiendo desde cómo se da la luz de la sabiduría en distintos objetos de conocimiento. En efecto, la luz de la sabiduría es claramente una “in se” -en cuanto procede de la Palabra del Padre como mediación y fuente de todas las luces-, y sólo se diversifica “quoad nos” -en cuanto se refiere a la relación entre el sujeto que se dispone abriéndose a la sabiduría y la forma como dicha sabiduría se manifiesta para ser contemplada y para introducirse performativamente en el alma que la contempla-. Para el análisis estrictamente gnoseológico son pertinentes el primer y el tercer modos de diversificación de la sabiduría (los modos segundo y cuarto se refieren en estricto sentido al acceso a la sabiduría por el conocimiento de las verdades reveladas y por el exceso místico, cuyas dinámicas propias escapan el ámbito preciso del método gnoseológico y son, más bien, parte del estudio teológico):

a) La sabiduría uniforme ilumina al alma humana por medio de las reglas eternas e inmutables “que nos ligan” y que manifiestan la ley de Dios.

Estas reglas son los modos por los que se conocen todas las cosas necesarias («quod aliter esse non potest»²⁴³). Pone tres ejemplos que tienen que ver con la predicación sobre Dios como alfa y omega: el sumo principio debe ser venerado, la suma verdad debe ser creída y asentida, y el sumo bien debe ser deseado y amado. Y todo ello en grado sumo. En esas experiencias la sabiduría ilumina el alma humana. De esta presentación pueden surgir dos grandes interrogantes: si la sabiduría es un “modo de conocer”, ¿cómo o por qué se expresa en el deseo al bien sumo o en la veneración

²³⁹ *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

²⁴⁰ *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

²⁴¹ *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

²⁴² *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

²⁴³ *Hex.*, col. II, n.9 (ed. Quaracchi, V, 338).

al sumo principio?; y, si la sabiduría implica ese “grado sumo” ¿cómo puede provenir o aparecer en una inteligencia actualmente finita como la del ser humano?

El Seráfico atiende a ambas cuestiones. En el primer caso la sabiduría no consiste en el ejercicio estricto de la veneración, de la fe y del amor a Dios como Principio, Verdad y Bondad sumas. De ese modo sería o un género de actos o un término equívoco. Consiste, más bien, en el conocimiento de dichas verdades como absolutamente necesarias, con un tipo de necesidad que surge del contemplar a Dios tal y como es (principio, verdad y bien). Sin embargo, se trata de un conocimiento que no se reduce a una mera “razón cognoscitiva”, sino que se expande en los actos necesarios por la misma naturaleza de la necesidad en cuanto se refiere a Dios. Es decir: la sabiduría se dice del modo de conocimiento de lo necesario, y en ese “conocimiento de lo necesario” quedan reducidos los actos de veneración, asentimiento y fe, deseo y amor subsiguientes; no debido a la propia perfección del acto del hombre, sino debido a la perfección del objeto al que se refiere la necesidad y de la luz participada de la sabiduría misma que sostiene la necesidad. Esto hace que las reglas que surgen de esta luz sean infalibles, indubitables e injuzgables.

Esta primera cuestión se resuelve del todo con la solución a la segunda. En efecto, el intelecto humano es demasiado pobre como para que esta necesidad radique en él. Un intelecto contingente no puede ser causa de una necesidad eterna, inmutable, incoartable e inmarcesible. Por lo tanto, debe ser el Intelecto divino la fuente de toda la sabiduría. Y se regresa, de este modo a los silogismos concatenados que se presentaron al principio de este apartado. La sabiduría no puede proceder de un principio intrínseco al hombre ni de un principio extrínseco al hombre y creado (intelecto agente superior del averroísmo). Solo puede provenir del Logos divino por irradiación, de modo que se encuentra inmediatamente participado en la mente del hombre.

Esta sabiduría es uniforme por el carácter reductivo del principio de necesidad, que es participado como una luz desde el mismo Logos irradiando el alma del hombre con la capacidad misma para emitir juicios. Se trata, por lo tanto, de una explicación que anticipa e incluye “desde arriba” la estructura de los primeros principios expuesta por el Estagirita en su *Órganon*.

b) La sabiduría omniforme ilumina al alma humana desde los vestigios en la creación.

Esta sabiduría se da de manera “omniforme” en los vestigios de la creación. La misma luz que regla la mente humana en los primeros principios del juicio se ha derramado también, como vestigio, regulando las cosas por medio del “Logos”. En este sentido la comparación inicial empleada por Buenaventura²⁴⁴ se acerca bastante a la concepción de verdad como “ἀλήθεια” propia de la tradición filosófica más antigua y enriquecida por Aristóteles con el “ἔργον” (actualidad entendida como “producción”, “sacado afuera”). De hecho, como señala Cornelio Fabro, la “ἐνέργεια” del Filósofo, la “ιδέα” de Platón, el “λόγος” heracliteo, la “Μοίρα” parmenidea o el “Χρεών” de Anaximandro, denotan todos el carácter de presencialidad del principio en la cosa²⁴⁵. Esta “presencia” de un principio veritativo profundo que subyace en las cosas es lo que el mismo M. Heidegger definirá después como “presencia del presente”, determinado por las parejas de “Sein und Werden” (ser y devenir) y “Sein und Schein” (ser y manifestación)²⁴⁶.

La crítica de Heidegger no alcanza a San Buenaventura, aunque el teólogo de Fidanza vea el problema desde el lado opuesto del espejo. Si para el alemán esta presencialidad solo se desvela de su ocultamiento en las cosas frente a un “Dasein” capaz de interpretarla de forma adecuada (pre-ontológicamente y sin objetivación alguna²⁴⁷), para el Seráfico esta presencialidad es la manifestación del “Logos”

²⁴⁴ *Hex.*, col. II, n.20 (ed. Quaracchi, V, 339).

²⁴⁵ Cf. C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni (RM) 2010, 146-148.

²⁴⁶ Como se sabe, para el filósofo alemán este significado original, presente en Sófocles, Parménides o Hölderlin se pierde con la formalización de esta presencia con la “verdad” socrática (“Sein und Denken”, ser y pensamiento), culminada con la “aberración dualista” que caracteriza la modernidad y que separa ambas dimensiones en mundos distintos. Fruto de esto es la pérdida del significado original del acto -entendido como presencia del presente- y su transformación formalista en “certeza objetiva”: la realidad se convierte en objetividad o dato fáctico hasta el extremo de separar incluso el ser del valor (“ens” de “bonum”). Cf. M. HEIDEGGER, *Einfuehrung In Die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 82.

²⁴⁷ Cf. R. CEÑAL LORENTE, «El problema de la verdad en Heidegger», en *Actas del primer congreso nacional de Filosofía en Argentina*, II, Universidad de Mendoza, Mendoza 1949, 1009-1014. La crítica que Ceñal Lorente realiza al anti-objetivismo de Heidegger parece completamente adecuado, aunque la propuesta final planteada por el autor resulte igualmente insuficiente ante la crítica del filósofo alemán.

divino como sabiduría. De hecho, cuando Buenaventura trata de definir esta sabiduría por medio de una comparación, emplea el símil del texto: una información escrita que revela la idea divina en el vestigio (y, por lo tanto, su ser y su bondad), pero que el hombre es demasiado ignorante como para poder leer de manera correcta. En vez de ser el hombre el pastor del ser, el profeta del significado de las cosas, es un iletrado aprendiz para quien la letra (“haec scriptura”) se ha hecho ignorada en su fuente (“penitus ignota in suo fonte”²⁴⁸).

Esta última apreciación es de gran relevancia para captar la intuición bonaventuriana. No se trata de un acto de escepticismo gnoseológico: el Seráfico jamás pone en duda la capacidad del hombre para conocer la verdad, no solo a partir de los primeros principios, sino también desde la evidencia por el conocimiento sensible. Lo que el autor pone en duda frente a la presunción heideggeriana de autonomía antropológica es que el hombre sea capaz de leer en su totalidad cuanto en cada cosa conocida hay de “Logos” divino. Para una postura realista esto es evidente: el intelecto humano, por más abierto que se encuentre potencialmente a la totalidad del ser (y al descubrimiento de Dios en el vestigio, la imagen y la semejanza), es incapaz de conocer la totalidad de los posibles de la cosa más pequeña de la creación. Pero más grave aún resulta la incapacidad del reconocimiento de la fuente que enriquece de “Logos” el objeto conocido: la ceguera del hombre para reconocer de manera inmediata el ser divino participado en la cosa conocida.

Lo cual no deja de resultar paradójico: porque si la inteligencia humana está sostenida fundamentalmente por la sabiduría divina participada que regula todos sus juicios como principio, parecería evidente que su objeto natural es el reconocimiento de esa misma sabiduría reguladora -como vestigio- en las cosas conocidas y sometidas a juicio. Es decir, parecería natural que una inteligencia diseñada en sí misma a partir de unas reglas eternas que la superan -como se vio en el caso de la sabiduría uniforme- fuera capaz de preguntarse por qué se ajustan con tanta perfección las reglas de lo conocido con las reglas que rigen el conocimiento, lo cual derivaría la cuestión al ámbito de la necesidad y del reconocimiento de

²⁴⁸ *Hex.*, col. II, n.20 (ed. Quaracchi, V, 340).

“reglas eternas” que dependen de una sabiduría superior, fuente de toda la “escritura de la creación”.

Así lo define Buenaventura: «Ista sapientia diffusa est in omni re, quia quaelibet res secundum quamlibet proprietatem habet regulam sapientiae et ostendit sapientiam divinam; (...)»²⁴⁹. La sabiduría, por lo tanto, no se refiere en primer lugar a la capacidad del hombre para reconocer el “Logos” en el vestigio, sino al mismo “Logos” en cuanto participado en la cosa conocida, formando el vestigio. Esta distinción es relevante porque el hombre no empieza bien su camino hacia la sabiduría si se centra en la inquisición de la verdad de la cosa en la cosa, sino solo si abre su investigación a la búsqueda de la causa fontal y divina de esa verdad.

Por supuesto esta regla de la sabiduría divina se manifiesta como orden en todos sus distintos grados (medida-modo, número-especie y peso-orden)²⁵⁰ y en todas las formas de realidad (la forma predicada de las sustancias y los accidentes, la esencia sustancial como “sínolo” o sustancia completa, y la esencia del hombre como “imago Dei” capaz de reproducir en su propia medida imperfecta los actos divinos perfectos)²⁵¹. La estructura en la que se da este orden se rige por un sistema trinitario, en el que se manifiesta una concordancia del orden real, del orden cognoscitivo y del orden teológico-teleológico:

Estructura trinitaria	En las esencias en	En la esencia propia de la sustancia	En la esencia propia de la sustancia
------------------------------	---------------------------	---	---

²⁴⁹ *Hex.*, col. II, n.21 (ed. Quaracchi, V, 340).

²⁵⁰ Cf. *Hex.*, col. II, n.23 (ed. Quaracchi, V, 340). Esta estructura es heredera de la tradición agustiniana: «(...) secundum id vero quod mensura omni rei modum praefigit, et numerus omni rei speciem praebet, et pondus omnem rem ad quietem ac stabilitatem trahit (...)», en: *De Gen. ad Litt.*, IV, c.3, n.7 (PL-Migne, XXXIV, 299). Lo definen con claridad Urbano Ferrer y Ángel Román en la voz enciclopédica correspondiente: «El modo es aquello por lo que las realidades finitas existen y son concretas, pudiendo estar y actuar en un cierto lugar y espacio temporal. La especie supone la dimensión esencial de las cosas, el aspecto conceptualizable que atrae la inteligencia y es reflejo de las Ideas divinas. El orden es un elemento relativo fundado en los anteriores, que son absolutos, consistente en el dinamismo tendencial de las cosas según su especie, que supone una inclinación tanto de apetición o búsqueda como de difusión de sí. Identificado con el peso, el orden inclina a la acción y a su fin», en: U. FERRER - Á. ROMÁN, «Voz: San Agustín de Hipona», en F. FERNÁNDEZ - LABASTIDA (edd.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, en <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html> [17-4-2019].

²⁵¹ Cf. *Hex.*, col. II, n.22 (ed. Quaracchi, V, 340).

del orden de la sabiduría en el vestigio	general (predicadas de sustancia y accidente)	(compuesta por un principio material, un principio formal y su composición)		humana como “imago” natural o gratuita.	
Modo (aquello de que consta) Padre	<i>Medida</i> (figura o dimensión)	<i>Principio original o fundamento</i> (pasivo)	<i>Sustancia</i> (sustrato)	<i>Memoria</i> natural	<i>Inmortalidad</i> (memoria de eternidad) gratuita
Especie (aquello por lo que se distingue) Hijo	<i>Número</i> (cantidad)	<i>Complemento formal</i> (activo)	<i>Virtud</i> ²⁵² (capacidad pasiva de operar)	<i>Inteligencia</i> natural	<i>Sabiduría</i> (inteligencia en que brilla la verdad) gratuita
Orden (aquello por lo que concuerda) Espíritu Santo	<i>Peso</i> (inclinación)	<i>Ligadura</i> o Lazo	<i>Operación</i> (acción de operar)	<i>Voluntad</i> natural	<i>Alegría</i> (en la voluntad deleita la bondad) gratuita

Esta taxonomía presenta las distintas formas como se manifiesta la sabiduría divina en el vestigio (huella) de la creación²⁵³. Por supuesto, al encontrarse ese vestigio de maneras distintas -como modo, especie y orden- y en sujetos de distinto orden (la diferencia ontológica que existe entre un accidente, por ejemplo, una sustancia cualquiera y una sustancia creada a imagen de Dios), la sabiduría divina se revela también de maneras distintas, pero siempre de forma unificada en torno al misterio trinitario. Cuanto en el vestigio manifiesta fundamento o consistencia revela al Padre creador; cuanto en el vestigio manifiesta distinción, formalidad o “logos” en

²⁵² El Seráfico no entiende la “virtud” en este sentido como una cualidad accidental, como Aristóteles, sino como procedualmente vinculado a la misma sustancia: si es sustancia es capaz de obrar y por lo tanto obra. Este esquema metafísico se sostiene sobre la concepción de la sustancialidad como un acto superpuesto al acto propio de la esencia y la existencia, que es capaz, por lo tanto, de sostener por sí mismo la estructura facultativa del obrar. Esto supone, a su vez, una noción cerrada o “clausurante” de existencia sobre la esencia, y por lo tanto, supone también la esencia y la existencia como dos coprincipios distintos entre sí, según la estructura metafísica que caracteriza el pensamiento formalista típico de la tradición franciscana a finales del siglo XIII y el XIV.

²⁵³ Cf. *Hex.*, col. II, n.23-27 (ed. Quaracchi, V, 340).

sentido estricto, revela al Hijo redentor y centro-mediador de la creación; y cuanto manifiesta vínculo, unión y concordancia, revela al Espíritu Santo, llama de amor.

De nuevo, el argumento gnoseológico queda explicado “desde arriba”, al modo bonaventuriano. La realidad completa en sí y en cuanto revela la sabiduría divina que la regula (y que la hace cognoscible) queda mejor explicada “ex parte Dei”, aunque el esquema explicativo resulte eficaz “quoad nos”: es el hombre quien inicia el camino de descubrir la sabiduría en el vestigio por medio de la filosofía, aunque esa puesta en marcha supone de antemano la aceptación radical de la estructura trinitaria y de la participación de la misma sabiduría en el hombre como “*imago Dei*”, de modo muy similar a lo que sucedía en el desarrollo del *Itinerarium*. Desde una perspectiva teológica clara queda suficientemente aclarada la multiformidad de la sabiduría en su uniformidad: el modelo trinitario se concentra o se manifiesta en el cristocentrismo, de modo la inmortalidad y la alegría como aspectos vestigiales de la Trinidad en su manifestación suprema en las creaturas (la gracia divina en el hombre) se reducen (al menos en el aspecto gnoseológico-veritativo) en la sabiduría que revela al Hijo. De este modo queda cerrada la relación entre la sabiduría divina participada en los primeros principios como regla suprema del conocimiento y la misma sabiduría divina en cuanto participada de manera multiforme y vestigial en las cosas cognoscibles, precisamente como reglas (en cuanto modo, especie y orden) de cognoscibilidad.

2.1.3.6.3. Colación III- Introducción: sobre la plenitud del entendimiento en cuanto es llave de la contemplación por el conocimiento del Verbo. Se divide en tres partes: por el conocimiento del Verbo increado (que produce todas las cosas), por el conocimiento del Verbo encarnado (que repara todas las cosas), por el conocimiento del Verbo inspirado (por el que son reveladas todas las cosas).

Para Buenaventura el entendimiento es “*conditio sine qua non*” para poder adentrarse en el camino de la sabiduría. Del entendimiento depende el conocimiento de las reglas morales, de las consideraciones científicas y la contemplación de lo

superior²⁵⁴. Este entendimiento se divide en tres partes según se refiera al origen de las cosas (por el Verbo increado), a la relación de las cosas con su fin debido (por el Verbo encarnado) o a la manifestación de Dios en las cosas (por el Verbo inspirado)²⁵⁵. En el fondo el entendimiento es un don que corresponde al don de sabiduría, en cuanto que consiste en la apertura y preparación de la mente para el asentimiento de la verdad que se manifiesta en la sabiduría. Por su estructura (y por definirse en primer lugar como un don de la gracia), el discurso del Seráfico en este sentido se dirige de manera inmediata al ámbito teológico. Sin embargo, es posible hacer un destilado de esta perspectiva teológica para captar -siempre en su debido contexto argumental- una serie de principios gnoseológicos que puedan completar lo ya expuesto en la colación sobre la sabiduría.

a) Conocimiento de Dios como causa de todas las cosas.

En efecto, Dios es causa de todas las cosas (aunque haya filósofos que nieguen la posibilidad que de lo infinito proceda lo finito porque el efecto deba ser semejante a la causa). En este sentido san Buenaventura se refiere al Verbo increado como al intelecto práctico divino, predicado principalmente del Padre, que genera todas las cosas. La explicación que resuelve la aporía es un tanto curiosa y se divide un argumento gnoseológico (que tiene que ver con la reflexión) y un argumento teológico (que traslada la reflexión al ámbito del entendimiento divino). El primer argumento tiene cinco partes²⁵⁶:

1º Lo entendido se adecúa al que entiende.

3º El que entiende conoce lo que entiende y que puede entender (lo que puede entender).

4º Por lo tanto: la razón del entendimiento (el hecho de entender) también se adecúa al que entiende.

²⁵⁴ Cf. *Hex.*, col. III, n.1 (ed. Quaracchi, V, 343).

²⁵⁵ Cf. *Hex.*, col. III, n.2 (ed. Quaracchi, V, 343).

²⁵⁶ Cf. *Hex.*, col. III, n.4 (ed. Quaracchi, V, 343).

5° Por lo tanto: esa razón del entendimiento es semejanza del mismo entendimiento que entiende.

El argumento teológico -que contiene el primer argumento- se divide en²⁵⁷:

1° Es imposible que la mente suprema no se entienda a sí misma (según lo visto anteriormente).

2° En el entendimiento divino la razón del entendimiento -que es semejanza del mismo entendimiento- es el Verbo.

3° Por lo tanto: el Verbo es semejante al Padre (entendimiento originario que entiende).

4° Por lo tanto: el Verbo, como semejanza del Padre, es Dios y representa al Padre.

5° Y en cuanto representa al Padre, representa el poder infinito del Padre, que se refiere potencialmente a infinitas cosas.

Por lo tanto: el Verbo increado, en cuanto representación del poder del Padre, y siendo uno, se manifiesta también como origen en todas las cosas. El Verbo aparece referido al Padre como fruto de su misma reflexión -de una forma parecida a la explicación tradicional de las distintas inteligencias en el neoplatonismo-, pero en el contexto de la tradición agustiniana como “ordo amoris”: el Hijo es el fruto necesario de la inteligencia y del amor del Padre y, en Él y por su mediación, es origen de todas las cosas.

En el fondo, el Seráfico está distinguiendo dos aspectos del mismo principio único divino: el Padre es el principio activo de la creación, pero el Hijo es su semejanza y en Él se expresan reductivamente todos los frutos de su amor. De manera que, al entenderse en su Hijo, entiende también la expresión de su propia creación como fruto de su entendimiento y su amor. Por lo tanto, es el Hijo -Verbo increado- el principio que expresa y dispone todas las cosas ante el Padre (como objetos de su amor) y desde el Padre (como frutos de su amor). De manera que la explicación de

²⁵⁷ Cf. *Hex.*, col. III, n.4 (ed. Quaracchi, V, 344).

la verdad que se puede entender como origen de las verdades de todas las cosas, aunque se refiere al Padre como su Creador, se refiere principalmente al Verbo como expresión y mediación (“Logos”) del amor del Padre²⁵⁸.

Del mismo modo, en el Verbo proclamado por el Padre en su generación, quedan recogidas desde la eternidad las expresiones definitivas de todas las cosas: «Unde eodem dicto, quo ab aeterno dixit, nunc creat; (...)»²⁵⁹. Esta producción no solo se refiere a las cosas actuales (formas puras), sino también a las potenciales (formas individuadas en la materia) porque como es necesario que lo que está en acto esté previamente en potencia, por lo tanto, es necesario que el mismo principio que produce las cosas en acto sea el que produce las cosas posibles. Por lo tanto, queda resuelta la aporía del principio explicativo único de las cosas múltiples (referida al entendimiento práctico divino)²⁶⁰.

Pero además esta semejanza es la Verdad formal en la relación trinitaria. En efecto, el núcleo del argumento cognoscitivo era la definición de verdad como: «Adequatio intellectus et rei intellectae»²⁶¹ -según la fórmula del mismo Buenaventura-. Si la definición formal de verdad consiste en esta adecuación, se da que el Verbo es la adecuación mediadora entre el Padre y la creación, por lo que la Verdad se predica también de manera formal del Verbo increado. En este sentido, san Buenaventura le da prioridad al Intelecto “qui est causa rei”, sobre el intelecto humano “qui non est causa rei”. En el Intelecto divino existe la garantía necesaria para que la verdad de la cosa manifieste también su realidad: nosotros decimos de manera imperfecta que algo es verdadero porque se da en la realidad según las categorías -tal y como es expresado por el arte eterno, apuntilla el Seráfico-. En cambio, el Intelecto divino expresa perfectamente la verdad de la cosa: porque algo es verdadero principalmente en cuanto se adecúa al conocimiento que la causa. Al priorizar el orden del origen metafísico la causa ejemplar sobre la eficiente y la

²⁵⁸ Cf. *Hex.*, col. III, n.5-6 (ed. Quaracchi, V, 344).

²⁵⁹ *Hex.*, col. III, n.6 (ed. Quaracchi, V, 344).

²⁶⁰ Cf. *Hex.*, col. III, n.7 (ed. Quaracchi, V, 344).

²⁶¹ *Hex.*, col. III, n.8 (ed. Quaracchi, V, 344). Aquí hace referencia el Seráfico al texto del Estagirita en que se define por primera vez con una paráfrasis la verdad como adecuación, en: *Praed.*, 14b, 15-23.

final, Buenaventura otorga una prioridad gnoseológica al carácter de dependencia del ser y de la verdad de la cosa creada respecto al Intelecto divino sobre la experiencia cognoscitiva humana. Dicho de otra manera, también en la consideración meramente gnoseológica o metafísica, la mirada teológica precede y engloba a las demás perspectivas, sean de la índole que sean²⁶².

Como conclusión y recapitulación de todo lo dicho, Buenaventura propone la metáfora del sol: siendo uno, ilumina con sus luces la multiformidad de los colores, del mismo modo el Verbo, siendo uno, enfoca unitariamente y a la vez ilumina la variedad de todas las cosas cognoscibles²⁶³.

b) Conocimiento de Dios como fin de todas las cosas.

En el análisis del entendimiento Cristo encarnado como Verbo que repara la naturaleza de la creación hacia su fin verdadero, el discurso bonaventuriano adquiere un carácter estrictamente teológico. Se centra en el misterio del cristocentrismo divino con su carácter aparentemente paradójico de dos naturalezas -divina y humana- en una misma persona. El método de esta segunda llave del entendimiento consiste en repasar todas las características de Cristo, que denotan tanto el significado global de su verdad suma, -como recapitulador de todas las cosas en sí mismo-, como sus propiedades “morales”: justo, generoso, victorioso del mal, acepto a Dios, etc.²⁶⁴. Teniendo en cuenta que el fin de este recorrido por las puertas de la sabiduría y las llaves del entendimiento consiste en la contemplación de Dios como fin del camino del conocimiento y de la vida humana, esta indagación en el Verbo de Dios como fin ejemplar (en el carácter moral, del mismo modo en que lo era en el carácter original) tiene mucho sentido. Sin embargo, para el presente trabajo, y más allá de este enfoque general, poco más puede añadir este apartado al análisis gnoseológico.

c) Conocimiento de Dios manifestado en todas las cosas.

²⁶² Cf. *Hex.*, col. III, n.8 (ed. Quaracchi, V, 344).

²⁶³ Cf. *Hex.*, col. III, n.9 (ed. Quaracchi, V, 344).

²⁶⁴ Cf. *Hex.*, col. III, n.13-21 (ed. Quaracchi, V, 345-347).

La última llave del entendimiento para alcanzar la sabiduría es el conocimiento del Verbo inspirado, «per quod omnia revelantur»²⁶⁵. Por supuesto la visión de Dios está completamente vedada al hombre, porque sus sentidos no están naturalmente capacitados para ello. Por eso el Verbo inspirado mueve a la inteligencia humana a la posibilidad de captar a Dios en sí mismo y como manifestado consiguientemente en todas las cosas. En efecto el sentido del hombre está condicionado para poderse poner en acto a la presencia de un estímulo externo y el entendimiento está condicionado a la capacidad de transformar un conjunto de estímulos en un concepto universal. Esta estructura fundamental, la indigencia cognoscitiva del ser humano objetiva y subjetiva, puede aplicarse proporcionalmente a los tres grandes tipos de visiones que existen: la sensible o corporal, la imaginativa y la intelectual. Las dos primeras son comunes a los animales, solo la tercera es propiamente espiritual y humana.

Esta visión intelectual puede, además, darse de seis maneras (siguiendo el esquema de los seis días de la semana, propio del *Hexaëmeron*), de las que para el presente análisis interesan las dos primeras:

- 1° Visión de inteligencia dada por la naturaleza: muy frecuente.
- 2° Visión de inteligencia elevada por la fe: muy frecuente.
- 3° Visión de inteligencia enseñada por la Escritura: poco frecuente.
- 4° Visión de inteligencia suspendida por la contemplación: poco frecuente.
- 5° Visión de inteligencia ilustrada por la profecía: muy poco frecuente.
- 6° Visión de inteligencia absorta en Dios por el rapto: muy poco frecuente.

La primera visión de inteligencia es la condición natural para que se puedan dar las otras, que son superiores por su objeto. Esta visión se refiere al conocimiento sensible de las cosas materiales, y por lo tanto no es apta para la ciencia (que requiere de un índice de necesidad lógica que no se encuentra en la experiencia empírica).

²⁶⁵ *Hex.*, col. III, n.22 (ed. Quaracchi, V, 347).

La segunda visión de fe se refiere al fundamento que ancla de forma estable y fija los principios necesarios para el conocimiento. En efecto, para Buenaventura, la fe se compara a las estrellas en el firmamento que dividen las aguas: las del ámbito sensible de las del ámbito suprasensible. Es “firmamento” porque se trata de un punto de apoyo firme no creado por el ser humano (cf. col. II, n.9 y ss.), sino cuya necesidad proviene de una causa que es superior al conocimiento humano y que lo ilumina participando en él. Las aguas divididas no se refieren al ámbito de lo contingente y de lo necesario, sino a la aplicación diversa de la necesidad a los principios que se refieren a las cosas eternas en sí mismas (sabiduría) o a los principios que se refieren a las reglas que rigen las cosas temporales (ciencia).

Para alcanzar cualquiera de estas dos visiones -o cualquiera de las siguientes incluyendo el reposo de la séptima visión- el entendimiento humano precisa de la acción del Verbo inspirado que ilumina su mirada intelectual para poder conocer tanto a la luz de la visión natural como a la luz de la visión de la fe. En las próximas cuatro colaciones se tratará más a fondo la primera visión.

Estos tres conocimientos: el del Verbo increado, el del Verbo encarnado y el del Verbo inspirado, son las tres llaves para poder abrir las cuatro puertas de la sabiduría. En su análisis, de nuevo, se encuentra la dificultad de descubrir aquellos principios gnoseológicos que surgen de un método que es teológico y que se apoya discursivamente en esquemas muy diversos: trinitario, cristocéntrico, de los seis días, de las cuatro puertas, de las tres llaves, etc. En medio de todo el desarrollo dogmático, escatológico, trinitario y cristológico al que continuamente hace referencia el Seráfico, pueden destacarse dos principios gnoseológicos importantes: la noción primariamente ejemplar de verdad en san Buenaventura, que atribuye el significado principal de verdad a la Inteligencia práctica divina, y la indigencia estructural del entendimiento humano sea por su relación con el objeto de conocimiento, sea también por la estructura gnoseológica subjetiva.

2.1.3.6.4. Colación IV- Primera visión: la inteligencia dada por la naturaleza. Se divide en dos partes: la primera versa sobre la verdad de las cosas, y la segunda versa sobre la verdad de los signos o voces.

El primer día de la creación, creo Dios la luz y dividió la luz de las tinieblas, La luz que ilumina al alma humana es la verdad, y por lo tanto las tinieblas son el error. Es tan luminosa la verdad que es innegable por principio. San Buenaventura repite el célebre argumento de Aristóteles contra los escépticos: si no hay verdad, al menos será verdad que no hay verdad. Por lo tanto, la verdad es una luz innegable, primigenia, que surge en la experiencia vital humana y se mantiene como un telón de fondo al que no podemos renunciar. Por supuesto, se trata aún de la luz de la verdad natural, del dominio común de todas las personas inteligentes -con o sin ciencia, con o sin fe-²⁶⁶.

Esta luz se divide en tres rayos primeros que, en referencia al principio originante se dividen en tres: verdad en las cosas (indivisión de la esencia y de la existencia), verdad en los signos (adecuación de las palabras y el entendimiento) y verdad en las costumbres (la rectitud en el vivir)²⁶⁷. Cada una de estas tres partes de la filosofía se considera de parte del principio originante (causa eficiente), de parte del sujeto (causa ejemplar) y de parte del objeto final (causa final)²⁶⁸.

«Ergo veritas indicat, quod mens nostra fertur natural inclinatione ad Veritatem, secundum quod est “causa essendi, ratio intelligendi, et ordo vivendi”: secundum causam essendi, veritas rerum; secundum rationem intelligendi, veritas vocum; secundum ordinem vivendi, veritas morum»²⁶⁹.

Esos tres rayos, en referencia al sujeto humano que conoce, se pueden captar de tres maneras distintas: o como por encima de ella de forma absoluta (como en el caso de las cosas conocidas por especulación), o como por comparación según la

²⁶⁶ Cf. *Hex.*, col. IV, n.1 (ed. Quaracchi, V, 349).

²⁶⁷ Cf. *Hex.*, col. IV, n.2 (ed. Quaracchi, V, 349).

²⁶⁸ Cf. *Hex.*, col. IV, n.3 (ed. Quaracchi, V, 349).

²⁶⁹ *Hex.*, col. IV, n.3 (ed. Quaracchi, V, 349).

interpretación (como en el caso de los signos y las voces), o como por comparación a los afectos y los motivos (como en el caso de los actos morales)²⁷⁰.

A su vez, en referencia al objeto conocido, estos rayos iluminan cosas que son (conocimiento natural de la verdad de las cosas), que son de razón (conocimiento de las palabras que expresan objetos conocidos), o que son de la voluntad (conocimiento de las costumbres y de los actos humanos)²⁷¹.

Con el “condimentum fidei” estos tres rayos se refieren, además, al Padre como causa del ser, al Hijo como razón y manifestación del entender, y al Espíritu Santo como amor que ordena el vivir²⁷². En resumen, la división de la luz natural se puede esquematizar de la siguiente manera:

Rayos de luz natural	Según el principio	Según el sujeto que conoce	Según el objeto conocido	Referencia trinitaria (por la fe)
Verdad de las cosas	Causa eficiente	Por encima de ella, de forma absoluta	Cosas que son	Padre, que es Creador
Verdad en el signo	Causa ejemplar	Por la comparación según la interpretación	Objetos de razón	Hijo, que es “Logos”
Verdad en las costumbres	Causa final	Por la comparación según los afectos y los motivos	Objetos de voluntad	Espíritu Santo, que es amor

a) Verdad de las cosas.

El primer rayo es la luz que ilumina a la inteligencia para el conocimiento de las cosas que se dan naturalmente ante el entendimiento humano. El alma humana es

²⁷⁰ Cf. *Hex.*, col. IV, n.4 (ed. Quaracchi, V, 349).

²⁷¹ Cf. *Hex.*, col. IV, n.5 (ed. Quaracchi, V, 349).

²⁷² Cf. *Hex.*, col. IV, n.5 (ed. Quaracchi, V, 349).

“quodammodo omnia” en cuanto «vult totum mundum describi in se»²⁷³. Ese mundo se puede abordar desde tres perspectivas: según la esencia, según la figura, y según la naturaleza. El carácter luminoso de este primer rayo se enfoca en los aspectos oscuros u ocultos de estas tres perspectivas del mundo: las diferencias entre esencias, las proporciones entre figuras y las propiedades de la naturaleza. En esta división se encuentra la diferencia epistemológica que hay entre el metafísico, el matemático y el físico. Por lo tanto, según la argumentación del *Hexaëmeron*, la diferencia epistemológica se da no según grados de abstracción, o según una división apriorística de objeto y método, sino según la consideración de la índole particular de la oscuridad iluminada o de lo oculto revelado²⁷⁴. En efecto, en primer lugar, el metafísico resuelve las “diferencias ocultas de las quiddidades” por medio de la consideración de las causas intrínsecas y extrínsecas del ente en cuanto ente. Particularmente considera seis modos de división que establecen seis diferencias: entre sustancia y accidente, universal y particular, entre acto y potencia, entre uno y múltiple, entre simple y compuesto y entre causa y causado. Esta sección es de gran interés para delimitar las tareas del metafísico, sin embargo, para el presente análisis es especialmente relevante la consideración de la segunda pareja de principios diferentes.

Al analizar la división entre el universal y el particular, san Buenaventura detecta los tres errores clásicos en la disputa de los universales: el de los nominalistas («universale nihil est nisi in anima»²⁷⁵), el de los idealistas platónicos («quod [universale] solum esset in Deo»²⁷⁶) y el de los realistas ingenuos (o realistas que consideran el universal solo como fruto de una abstracción de la realidad y no como ya existente en Dios: «quod [universale] solum in anima»²⁷⁷). Es interesante el hecho de que el Seráfico critica explícitamente los tres reduccionismos que articulan las distintas grandes corrientes de la filosofía del conocimiento desde la Edad Media y hasta la actualidad. “Magnus error”: la perspectiva de una solución

²⁷³ *Hex.*, col. IV, n.6 (ed. Quaracchi, V, 349).

²⁷⁴ *Hex.*, col. IV, n.6-7 (ed. Quaracchi, V, 350).

²⁷⁵ *Hex.*, col. IV, n.9 (ed. Quaracchi, V, 350).

²⁷⁶ *Hex.*, col. IV, n.9 (ed. Quaracchi, V, 350).

²⁷⁷ *Hex.*, col. IV, n.9 (ed. Quaracchi, V, 350).

reducida del debate de los universales conlleva necesariamente a una filosofía desviada y dogmática. Mucho más fecunda resulta una perspectiva sintética capaz de articular todos los distintos significados de “universal” en una analogía, que el Seráfico divide en tres significados fundamentales, según tres órdenes de consideración:

1- El universal “unum ad multa”: en la potencia de la materia, como se da en la individuación. Buenaventura señala que es incompleto.

2- El universal “unum in multis”: en la naturaleza común respecto a los particulares que la componen (como se da en los géneros y en las especies respecto de las especies y los individuos respectivamente).

3- El universal “unum praeter multa”: en el alma que unifica el contenido múltiple en conceptos universales.

Estos tres universales explican la consistencia de la realidad, en la que las esencias comunes se dan de forma individualizada y son cognoscibles como tales. Pero también permiten una explicación de la prioridad gnoseológica: los tres se encuentran reducidos perfectamente en el arte eterno, por el que todas las cosas son en la realidad. Por el arte eterno las cosas son cognoscibles “quoad nos”. La causa de esa cognoscibilidad está en la realidad misma de las cosas, pero solo en cuanto expresión de las cosas conocidas en Dios. Resuelve así San Buenaventura (desde una metafísica en la que la ejemplaridad sustituye a la eficiencia en el protagonismo del acto creador) el eterno problema de otra diferencia relacionada íntimamente con esta: la de lo uno y lo múltiple. ¿En qué principio se fundamenta, ultimadamente, la multiplicidad analógica y la relación entre universales y particulares? Desde la época antigua -como señala Gilson²⁷⁸- los filósofos habían descubierto que en el fondo todo acto de conocimiento consiste en una asimilación de un objeto conocido en la mente de quien conoce. El resultado es una cierta razón de semejanza que distintos filósofos describirán de maneras diferentes. Dadas las premisas vistas hasta este momento, un gran problema al que se enfrenta el Seráfico es precisamente la relación que se da entre Dios y la realidad: «¿Hay en Dios una real pluralidad de

²⁷⁸ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 151.

ideas?»²⁷⁹. Como se ha visto, San Buenaventura resuelve este problema gracias a dos relaciones que son centrales para entender su sistema teológico-filosófico: la relación de semejanza del modelo a la copia (ejemplaridad) y la relación de semejanza de la copia a su modelo (imitación). Este segundo acto de conocimiento introduce en la mente del cognoscente una multiplicidad real (necesaria incluso como supuesto): supone un “enriquecimiento” y por lo tanto una superación del carácter puro y potencial de un sujeto que no contaba previamente con dicho conocimiento. El primer acto de conocimiento, en cambio, es la de un conocimiento que produce la cosa a partir de sí: no proviene de nada externo y por lo tanto no implica una alteración de la simplicidad de la mente del sujeto que lleva a cabo tal acto de conocimiento. Este último caso es el que mejor significa la relación unitaria en el “arte divino” entre Dios y las ideas, que no son distintas a él, «pero son lo que Él es, y esencialmente»²⁸⁰: «per illam enim artem et rationem consistit in re»²⁸¹.

Por lo tanto, la verdad unitaria de las ideas en Dios se debe no tanto a una real distinción entre ellas en la mente divina, sino a la expresión que de ellas se da en unión con la materia, como principio de individuación. Precisamente debido a este destino real de los entes: al ser convocados por Dios a la existencia efectiva y material, sí se puede decir que las ideas son distintas en Dios según una distinción que es de razón: de hecho son “ideas” en Dios no porque en Dios se den de forma múltiple (atentando contra su simplicidad) sino porque, de hecho, las consideramos en relación con la ejemplaridad divina a partir de su efectiva existencia material, es decir, según una relación que denota un vínculo expresivo entre una unidad, que es eterna e infinita, y una multiplicidad que es contingente y finita²⁸². Por lo tanto, la realidad conocida es -de alguna manera- una suerte de bisagra entre dos órdenes de conocimiento complementarios:

«La verdad que se expresa es única e idéntica a sí misma tanto para la razón como en realidad. Las cosas expresadas en cambio son múltiples virtualmente

²⁷⁹ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 153.

²⁸⁰ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 155.

²⁸¹ *Hex.*, col. IV, n.9 (ed. Quaracchi, V, 350).

²⁸² Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 153-157.

en cuanto que son realizables, y realmente múltiples una vez realizadas. En cuanto a la expresión misma y por lo tanto la idea, es para nosotros intermedia entre el sujeto cognoscente y la cosa conocida: *respectum medium inter cognoscens et cognitum*»²⁸³.

Por lo tanto, verdades que son realmente idénticas en cuanto consideradas ideas en la mente divina, no lo son en relación con las cosas expresadas por dicha verdad: se distinguen en su razón específica y en su razón individual (universales “unum ad multa” y “unum in multis”). De esta forma, san Buenaventura afirma: «Planum est enim, quod duo homines assimilantur, et non homo et asinus»²⁸⁴. La similaridad específica se refiere a la forma universal, algo más estable que la materia individuante, por lo que no solo la mente divina “sintetiza” la verdad, considerada en sí misma, sino que también la mente del hombre -hecha a imagen de Dios, si bien mucho más imperfecta y condicionada por el conocimiento sensible- es capaz de sintetizar conocimientos extrayendo información universal de las cosas creadas (“unum praeter multa”). Por lo tanto, “in se”, la prioridad analógica del universal se encuentra en las ideas de las cosas en Dios (que manifiestan la verdad única del Verbo, si se consideran en sí mismas, pero que manifiestan también una cierta multiplicidad en cuanto connotan realidades²⁸⁵), pero “quoad nos” la prioridad analógica del universal se encuentra en el aspecto universal de la cosa en sí: la forma específica que marca las pautas para el posterior conocimiento de la misma por la mente del hombre.

Las otras cinco divisiones que debe abordar el metafísico son de gran interés para establecer las líneas guías fundamentales de la filosofía bonaventuriana, siempre

²⁸³ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 157. Para el filósofo parisino este ejemplarismo metafísico (él lo define como “expresionismo”) no solo debe distinguirse adecuadamente de la teoría de las ideas en Dios de Tomás de Aquino (aunque sean muy similares en los puntos nucleares, son muy distintas en el abordaje de dichos puntos), sino que destaca a San Buenaventura, de forma definitiva, del aristotelismo en general y del aristotelismo latino en particular. Recientes estudios tanto sobre la doctrina de las ideas del Estagirita como sobre el mismo Buenaventura parecen matizar o mitigar en buena medida estas afirmaciones tan contundentes de Gilson. Cf. L. P. GERSON, *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, New York 2005, 209-242. O. C. PANDOLFI, *Forme del pensare cristiano: Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso*.

²⁸⁴ *Hex.*, col. IV, n.9 (ed. Quaracchi, V, 350).

²⁸⁵ Por lo tanto, toda consideración de multiplicidad de ideas en Dios debe ser tomada necesariamente como una distinción de razón, nunca una distinción real.

teniendo en cuenta el carácter propio de la colación: tratando el rayo que ilumina la verdad de las cosas, el Seráfico indaga los temas fundamentales que debe abordar el filósofo siempre en la dirección adecuada para evitar errores (como la eternidad del mundo, la existencia de criaturas simples aparte de Dios, la consideración de la unidad universal de la materia o de una forma creada, etc.). Las otras dos verdades (la verdad de las cantidades y la del movimiento), objeto de la matemática y de la física, son igualmente importantes desde un punto de vista estrictamente filosófico, pero el Seráfico apenas las desarrolla más allá de un pequeño esquema general. Resulta de gran interés para este trabajo la reiteración de la dependencia radical que la filosofía tiene respecto de una dirección teológica que le dé sentido (dirección). En efecto, el filósofo que se dispone a la búsqueda de la verdad de las cosas, sin tener en cuenta una dirección ascendente de encuentro con la Verdad última (*Itinerarium*), parece condenarse a caer en el error, a considerar la realidad de forma parcial o a absolutizar algunos principios sobre otros. Un vistazo sobre la historia de las ideas desde el siglo XIV, especialmente a partir del nominalismo de Ockham o del giro de la modernidad parece confirmar esta intuición bonaventuriana.

b) Verdad en el signo.

El segundo rayo ilumina las verdades en cuanto informan según tres artes o, como explica Buenaventura, el rayo se dirige en tres direcciones:

1.- El arte de la locución (“locutionum”), por la que el hombre es capaz de expresar significativamente los conceptos que ha aprehendido en su mente. El arte que desarrolla la locución es la gramática²⁸⁶. La gramática expresa la comprensión de la realidad llevada a cabo por el espíritu humano. Como arte, se divide en tantas partes como se divide la oración y como esta pueda considerarse en relación con el mismo concepto de la mente (prosodia y diasintética). Las diez partes de la oración corresponden con las diez categorías de la mente. La conclusión es que el gramático extrae la corrección de su arte de la capacidad para significar las cosas, de modo

²⁸⁶ Cf. *Hex.*, col. IV, n.18 (ed. Quaracchi, V, 352).

que: «grammatica a rebus naturam trahit, nec potest esse bonus grammaticus, nisi sciat res»²⁸⁷.

2.- El arte de la argumentación (“argumentationum”), por la que el hombre es capaz de formar una cadena de juicios que producen el asentimiento (“mentis assensus”). El arte que desarrolla la argumentación es la lógica²⁸⁸. En este caso la verdad se encuentra íntimamente vinculada al carácter de certeza propio del asentimiento: la conclusión de un silogismo se considera como verdadera y cierta por el vínculo de necesidad lógica que existe entre las premisas. Y la conclusión del silogismo es necesaria cuando se deduce a partir de los primeros principios. También en este caso el modo es originado en la realidad de las cosas conocidas: «Et quia isti modi trahunt originem a natura rerum (...) ideo adduntur decem praedicamenta, adduntur etiam enuntiationes»²⁸⁹.

3.- El arte de la persuasión racional (“persuasionum rationalium”), por la que el hombre es capaz de expresar una serie de juicios que producen la inclinación de la mente según los afectos (“inclinantes mentis affectus”). El arte que desarrolla la persuasión racional es la retórica²⁹⁰. La inclinación afectiva se produce según tres tipos de causa: demostrativo de la persona (por alcanzar alabanza o vituperio)²⁹¹, el deliberativo (por el fin conveniente o dañino)²⁹², y el judicial (sobre la cosa ya hecha, para comprobar y probar la responsabilidad)²⁹³.

Aunque Buenaventura se refiere al arte del buen orador (así lo afirma explícitamente), lo cierto es que a la hora de describir las tres artes no deja de enfatizar su dependencia significativa respecto a la realidad. Es decir, el rayo de la verdad en el signo se refiere en primer lugar a la expresión de la verdad conocida (de la verdad conceptual), pero se refiere también -por medio de la verdad conocida-

²⁸⁷ *Hex.*, col. IV, n.19 (ed. Quaracchi, V, 352).

²⁸⁸ Cf. *Hex.*, col. IV, n.18 (ed. Quaracchi, V, 352).

²⁸⁹ *Hex.*, col. IV, n.20 (ed. Quaracchi, V, 353).

²⁹⁰ Cf. *Hex.*, col. IV, n.18 (ed. Quaracchi, V, 352).

²⁹¹ Cf. *Hex.*, col. IV, n.22 (ed. Quaracchi, V, 353).

²⁹² Cf. *Hex.*, col. IV, n.23 (ed. Quaracchi, V, 353).

²⁹³ Cf. *Hex.*, col. IV, n.24 (ed. Quaracchi, V, 353).

a la realidad de lo conocido y lo significado. Así, mientras las formas de expresión varían (por la convencionalidad a la que está sometida el lenguaje), las formas de la realidad -y, por ende, las formas pensadas- permanecen y son el sostén causal de las verdades del signo. En el fondo -y con mucha antelación en la historia del pensamiento- san Buenaventura concede ya un papel científico destacado a la verdad en cuanto fenómeno de la realidad y del pensamiento por medio del lenguaje. Lo cual engarza perfectamente con su propia metafísica expresionista: si la verdad ontológica consiste en el ser de la realidad como una idea expresada en el Verbo, la verdad fenoménica consistirá en la revelación de ese mismo Verbo en la realidad (por medio de las razones seminales) y en la revelación de la verdad conocida por medio del lenguaje.

2.1.3.6.5. Colación V- Primera visión: la inteligencia dada por la naturaleza. Se continua con las verdades en cuanto iluminadas por la verdad natural: la verdad de las costumbres y conclusión.

c) Verdad de las costumbres.

La quinta colación se refiere a la conversión del alma humana hacia su causa ejemplar -según el modelo moral transmitido por la irradiación interior del tercer rayo de la verdad, de forma que el alma sea capaz de alcanzar la sabiduría por medio de la contemplación²⁹⁴. Si la verdad de las cosas era la consistencia ontológica de la realidad («indivisio entis et esse»²⁹⁵); y la verdad de las voces era la adecuación veritativa («adaequatio vocis et intellectus»²⁹⁶); la verdad de las costumbres será la rectitud de la vida («rectitudo vivendi»²⁹⁷): la primera dirigida al ser, la segunda a la verdad y la tercera al bien («in quantum est ordo vivendi, est lux bona»²⁹⁸). Ahora bien, el punto de partida no es la vivencia efectiva de la vida ordenada, sino el alma

²⁹⁴ Cf. S. METSELAAR, *God as first known*, Vrije Universiteit, Utrecht 2015, en <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/42148608/complete+dissertation.pdf> [22-4-2019], 198.

²⁹⁵ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

²⁹⁶ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

²⁹⁷ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

²⁹⁸ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

iluminada por una luz que muestra las verdades por las que debe guiar su actuar para llevar una vida recta. Se trata de una luz que ilumina la inteligencia para que comprenda: la modestia, «in quantum ad excercitationes consuetudinales»²⁹⁹, la industria, «in quantum ad speculationes intellectuales»³⁰⁰, y la justicia, «in quantum ad leges politicas»³⁰¹.

La primera de estas iluminaciones se refiere a la experiencia práctica en el desarrollo del actuar humano, de la que surgen las distintas definiciones de la vida virtuosa según los criterios de excelencia y del justo medio. Esta iluminación implica un aspecto eminentemente intelectual (la consideración prudente), un aspecto experiencial (de aprendizaje consuetudinario) y un aspecto práctico (aplicación individual al caso concreto).

La segunda de estas iluminaciones (o formas de iluminación del tercer rayo) se refiere a las virtudes intelectuales. Que también suponen una cierta dosis de experiencia consuetudinaria en cuanto se trata de hábitos del intelecto. Además, el que vive en vida teórica, no puede permanecer en ella, sino que de ella pasa necesariamente al “affectum et effectum”³⁰². San Buenaventura enumera los mismos que el Estagirita recoge en la *Ética a Nicómaco*, libro VI: «scientia, ars, prudentia, sapientia, intelligentia»³⁰³. Este pasaje es también de gran interés para redondear la teoría del conocimiento de San Buenaventura, desde los hábitos intelectivos. El Seráfico define cada uno de estos hábitos de la siguiente manera: Ciencia es la «cognitio causarum altissimarum et per causas altissimas»³⁰⁴. Arte es el «habitus cum ratione factivus»³⁰⁵. La prudencia (entendida como elección moral) que «iungitur affectui et ordinatur ad opus»³⁰⁶, se encuentra por lo tanto entre la

²⁹⁹ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

³⁰⁰ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

³⁰¹ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 354).

³⁰² *Hex.*, col. V, n.12 (ed. Quaracchi, V, 356). El Filósofo las recoge como «ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς», en: *Et. Nic.*, l.VI, c.III, 1139b, 16-17.

³⁰³ *Hex.*, col. V, n.12 (ed. Quaracchi, V, 356). El Filósofo las recoge como «ταῦτα δ' ἐστὶ τέχνη ἐπιστήμη φρόνησις σοφία νοῦς», en: *Et. Nic.*, l.VI, c.III, 1139b, 16-17.

³⁰⁴ *Hex.*, col. V, n.13 (ed. Quaracchi, V, 356).

³⁰⁵ *Hex.*, col. V, n.13 (ed. Quaracchi, V, 356).

³⁰⁶ *Hex.*, col. V, n.13 (ed. Quaracchi, V, 356).

ciencia y el arte, y desde allí asciende hacia la inteligencia. La inteligencia es el «cognitio principiorum et regularum certarum»³⁰⁷. La sabiduría «hoc est, beatitudinem, hoc est intellectum adeptum»³⁰⁸, aparece como la meta que debe alcanzarse por medio de la contemplación. Todas estas virtudes se relacionan entre sí -sean principalmente intelectuales (porque su objeto es especulativo) o consuetudinales (porque su objeto es práctico³⁰⁹)- para ofrecer una perspectiva puramente natural de las posibilidades intelectivas del hombre.

La tercera de estas iluminaciones alumbra la justicia moral bajo el ordenamiento de la ley política. En este caso el Seráfico señala explícitamente que aborda el tema como filósofo, no como teólogo, ni como jurista. Desde esta perspectiva divide la inteligencia moral sobre la justicia en cuatro órdenes: el culto a Dios, la convivencia social, el ejercicio de la autoridad, y el ejercicio de la jurisprudencia propiamente dicho. Cada uno de estos órdenes depende del anterior: para que pueda darse la jurisprudencia debe haber autoridad, para que haya autoridad debe haber convivencia social y para que pueda darse todo ello debe existir el culto a Dios³¹⁰. Se refiere el Seráfico a la justicia para con Dios (piedad), la justicia social en cuanto emanada de la ley natural, justicia social en cuanto emanada de la ley positiva y el órgano que censura o regula todas las normas. Concluye san Buenaventura: «Haec omnia manant a veritate prima»³¹¹. Es decir, es la verdad primera la que garantiza tanto la bondad de las costumbres y el orden de los hábitos intelectivos, como el fundamento de la justicia.

d) Conclusión.

Para concluir todo este proceso de desentrañamiento de la verdad en la luz natural, el Seráfico se pregunta cómo pudieron los antiguos filósofos alcanzar todas las intuiciones ciertas (a pesar de sus graves errores en algunos campos). La respuesta

³⁰⁷ *Hex.*, col. V, n.13 (ed. Quaracchi, V, 356).

³⁰⁸ *Hex.*, col. V, n.22 (ed. Quaracchi, V, 357).

³⁰⁹ Entendiendo “práctico” como la “práxis” aristotélica, es decir: como un acto de la razón o guiado por la razón humana. Por eso, distinto de los actos animales o vegetativos.

³¹⁰ Cf. *Hex.*, col. V, n.14 (ed. Quaracchi, V, 356).

³¹¹ *Hex.*, col. V, n.20 (ed. Quaracchi, V, 357).

implica un triple proceso cognoscitivo: «Ut anima convertat se primo super se; secundo, super Intelligentias spirituales; tertio, super rationes aeternas»³¹².

Para que se dé lo primero, el hombre posee la capacidad de la reflexión. Es decir, de trascender la intencionalidad cerrada y directa del conocimiento propio de las potencias animales y vegetativas, y volver sobre sí misma y sobre su propio acto. La inteligencia humana es doble: por la razón puede comparar entre sí formas universales abstraídas para generar juicios y razonamientos, por el entendimiento puede elevarse especulativamente al conocimiento de nociones puramente espirituales. En ambos casos ejerce el hombre su potencia intelectual propia, contando con la materialidad que caracteriza su conocimiento. Gracias al entendimiento el hombre puede “doblar” el propio acto intelectual sobre sí para considerarlo como objeto de un nuevo acto de entendimiento. Este es el primer paso -la reflexión- para poder entender cómo entendemos. Existe una tercera potencia cognoscitiva (además de la animal y la propiamente humana) que también se desdobra en dos actos constitutivos: el de la “cointuitio” de lo visible divino (“divina spectacula), y el de la “degustatio” del solaz divino (“divina solatia”). De estos dos actos -ignorados para los filósofos de la antigüedad- el segundo no solo se refiere al intelecto, sino también a la voluntad³¹³. Por claridad, se recoge lo anterior en el siguiente esquema:

Intelecto	Acto inferior	Acto superior
Animal	Sentidos particulares	Sentido común
Humano	Razón	Entendimiento
Divino	Cointuición	Degustación

El Seráfico explica el proceso cognoscitivo por el que los antiguos pudieron ascender de la reflexión -propia del entendimiento natural- a la consideración de las Inteligencias superiores (que son los espíritus angélicos, aunque los filósofos los

³¹² *Hex.*, col. V, n.23 (ed. Quaracchi, V, 357).

³¹³ Cf. *Hex.*, col. V, n.24 (ed. Quaracchi, V, 357-358).

hayan llamado de distintas formas: metaideas o demiurgo -si se considera su papel mediador-, inteligencias, estrellas, etc.), partiendo de la triple división del intelecto: los dos primeros sostienen y reflejan el resplandor recibido por el tercero. Sin embargo, el alma humana por sí sola no es proporcionada a reflejar una Inteligencia que es en sí misma pura luz, por lo que precisa de la mediación de las inteligencias superiores, las formas bellas, que son también inteligencias y espejos. De forma que la luz, reflejada por el reflejo de otros espejos pueda llegar a vislumbrarse. Este es el segundo paso para poder discernir la verdad desde la luz natural³¹⁴.

El tercer y último paso consiste en el descubrimiento de la verdad gracias a las razones seminales por la relación de causa y causado. Al ser necesariamente la causa superior o igual a su efecto, la causa primera debe ser superior a las cosas causadas. Esta superioridad se manifiesta necesariamente en parejas de principios que se aplican a esta relación como la unidad y la multiplicidad, la simplicidad y la composición, la necesidad y la contingencia, etc. Dadas estas premisas, la existencia de las cosas múltiples, compuestas, contingentes, relativas, etc., supondrán la existencia de la causa única, simple, necesaria, absoluta, etc.³¹⁵.

Por estos tres pasos procedieron los filósofos antiguos para determinar la existencia de los primeros principios y los fundamentos de las ciencias y de las ramas de la filosofía. Supone el ejercicio de la razón, la experimentación y el entendimiento³¹⁶. La razón se refiere a la capacidad discursiva, la experimentación se refiere a la privación en la consideración de la causa, y el entendimiento a la comprensión de los primeros principios indudables.

³¹⁴ Cf. *Hex.*, col. V, n.25-28 (ed. Quaracchi, V, 358).

³¹⁵ Cf. *Hex.*, col. V, n.28-29 (ed. Quaracchi, V, 359).

³¹⁶ Cf. *Hex.*, col. V, n.32 (ed. Quaracchi, V, 359).

2.1.3.7. Recapitulación parcial.

De lo dicho en este capítulo se pueden entresacar algunas conclusiones parciales que se presentan, a continuación, ordenadas en tres apartados:

2.1.3.7.1. Consideraciones generales sobre la teoría del conocimiento en el contexto del pensamiento bonaventuriano.

1) Existe una estructura metafísica que fundamenta la teoría del conocimiento, aunque al encontrarse centrada en el ejemplarismo, en ocasiones es difícil distinguirlas.

Como señala Gilson en su obra clásica sobre el pensamiento del Seráfico no es tarea fácil hacer un destilado puramente filosófico de los textos bonaventurianos, sea el tema que sea. Esta dificultad se ve sublimada en el caso del estudio sobre la teoría del conocimiento, porque supone no solo una necesaria y antinatural separación del contexto teológico (que en este trabajo de análisis se ha tratado de respetar, al menos como el marco genuino de las consideraciones), sino que además es preciso distinguirlo de la doctrina metafísica del Seráfico, con la que está íntimamente imbricada. Sin embargo, la sabiduría de la tradición escolar bonaventuriana señala con claridad que el núcleo del pensamiento metafísico del teólogo de Fidanza es la teoría del ejemplarismo divino (o la consideración del “ens qua ens” en relación con sus causas, si se toma como prioritaria la causalidad ejemplar y la estructura teológica de san Agustín). Esta es una primera pista fundamental para trazar la línea divisoria y para comprender los vínculos entre la teoría sobre la realidad y la teoría sobre la realidad pensada.

El núcleo del ejemplarismo se encuentra en la estructura metodológica misma de las obras estudiadas (buena parte del *corpus maior* teológico bonaventuriano). Todas ellas describen temáticamente un camino de ascenso: desde lo sensible y material hasta lo excelso y superior. Este recorrido se da bajo la forma del “*Itinerario*” o de forma más sistemática y anagógica. Pero en todos los análisis se constata el ritmo de ascensión y de reducción del intelecto humano, que parte de lo múltiple, imperfecto y fraccionado, y asciende metódicamente a lo unitario,

perfecto y simple. Este recorrido no es una mera “resolutio” gnoseológica, al estilo escolástico, sino que de él emerge una metáfora vital y escatológica. El recurso bonaventuriano a esta estructura anagógica no responde simplemente a la herencia agustiniana de un esquema de iluminación, sino que se apoya sobre una intuición teo-metafísica fundante y en buena medida original: el Verbo de Dios se encuentra en el punto de partida, en el centro y en el fin de todo recorrido de búsqueda de la verdad.

Esta afirmación fundante -que puede enunciarse de la siguiente manera: “Cristo-Logos es el medio de toda verdad y por lo tanto también su inicio y su fin”- posee, sin lugar a dudas, un significado primariamente teológico (respecto al acto creativo de Dios, al acto redentor del Hijo y al acto santificador del Espíritu Santo), pero al penetrar en la realidad profunda del tejido de lo real adquiere también un significado metafísico que funda un significado gnoseológico y un significado vital (que se considerará en el siguiente apartado). Según el significado metafísico, Cristo-Logos es la proclamación de la Verdad y del Amor de Dios Padre desde la eternidad y, por lo tanto, contiene en sí, como indistintas “quoad se” todas las verdades de toda la creación -que “quoad nos”, en cuanto connotan realidades particulares “extra causas” pueden considerarse “ideas” múltiples según una distinción de razón-. Además, en su carácter de sombra, vestigio, imagen y/o similitud, toda la realidad hace referencia a Cristo-Logos como expresión radical de la Verdad, de la que participa según una relación causal prioritaria respecto a la eficiencia y la finalidad. Por último, Cristo-Logos es el sentido definitivo de toda la realidad, porque solo en él se cumple con plenitud la reducción del ser como bien supremo, objeto último y más elevado del amor en sentido personal e histórico-escatológico, siguiendo el modelo trinitario.

Según el significado gnoseológico, el origen del conocimiento “ex parte obiecti” se encuentra en la iniciativa de lo cognoscible por hacerse tal frente a las potencias cognitivas humanas (conocimiento sensible exterior e interior). Tal “iniciativa” se encuentra dada en las cosas materiales creadas por el “Logos” que les proporciona su consistencia ontológica y veritativa: porque son, se pueden conocer. Pero “son” antes formas vestigiales (según una prioridad ontológica y formal) que entes concretos. El núcleo del conocimiento “ex parte subiecti” igualmente se

refiere al Verbo por dos razones fundamentales: porque, en cuanto “imago Dei”, el sujeto que conoce y que desea está imitando la relación entre el Padre y el Hijo en el esquema trinitario (del que el fruto -la verdad y el amor- sería el Espíritu Santo); y porque, al encontrarse en situación de potencia pasiva, las facultades precisan de un principio superior a sí mismas para ponerse en acto. Tal principio, en el esquema gnoseológico bonaventuriano es la iluminación del Logos en el intelecto humano que conoce y que juzga. Según el fin del conocimiento, la adquisición de la verdad, de nuevo Cristo-Logos aparece como el fin reductivo, sabiduría plena, que otorga significado último y pleno a todo acto cognoscitivo (así como recoge en sí el itinerario de la vida que busca la verdad, recapitulando en sí mismo todas las cosas).

Según el significado vital, la vida humana se encuentra hecha y recibida como un don de Dios a imagen y semejanza suya. Es tal imagen y semejanza del Verbo en el hombre la que le permiten proyectarse en un camino de crecimiento, ascensional, de regreso a la patria original y eterna. Esta estructura eminentemente vital de crecimiento parte de la comprensión del don recibido gratuitamente, se reproduce según la acción de la gracia en la asimilación de la propia vida a imagen del Verbo (según el carisma franciscano, reconociendo en el Cristo crucificado -entre el cielo y la tierra- el punto culminante de toda la vida humana sobre la tierra) por medio de una vida virtuosa vivida como respuesta a un amor que amó primero, y tiende, por fin, al deseo unitivo hacia la Trinidad como bien supremo, alcanzando la similitud más plena posible en el amor contemplativo del séptimo día.

Por claridad, conviene recoger esto en un breve esquema que resume la centralidad sistemática de Cristo-Logos en el pensamiento de Buenaventura:

Cristo como Logos	Consideración teológica	Consideración metafísica	Consideración gnoseológica	Consideración vital-moral
En el origen	En el acto creador del Padre	Como causa ejemplar de toda la realidad creada	Como estructura formal fundante en el objeto conocido	Como don recibido gratuitamente

En el núcleo	En el acto redentor del Hijo	En la sombra, vestigio, imagen y similitud	Como iluminación participada en el sujeto que conoce	Como respuesta de amor (vida virtuosa)
En el fin	En el acto santificador del Espíritu Santo	Como reducción de toda la realidad en el amor	Como sabiduría plena que reduce en sí el significado último y pleno de toda verdad	Como fin último y unitivo de una vida ordenada por el amor

Estos tres órdenes de consideración no son estancos, ni responden a tres métodos separados. De hecho, como se ha constatado ya, gran parte de la dificultad al hacer este tipo de análisis consiste en la conciencia de romper de alguna manera lo que en el pensamiento del Seráfico se encuentra perfectamente unido. Acierta Gilson también al constatar que se puede apreciar con más claridad un cierto orden o sistema en las consideraciones puramente teológicas, que, en las consideraciones de carácter filosófico, cuyas intuiciones se encuentran entremezcladas entre sí en un sistema orgánico, pero poco analítico. Sin embargo, en los tres puntos de la consideración metafísica encontramos las guías fundamentales para los otros dos órdenes: ejemplaridad, esquema de sombra, vestigio, imagen y similitud, y causa final reductiva.

En efecto, en la consideración gnoseológica depende claramente de esta estructura metafísica fundante. Dada la prioridad de la causalidad ejemplar, la relación veritativa -tanto “ex parte obiecti” como “ex parte subiecti”- supondrá una prioridad de la forma entendida en primer lugar como expresión participada del “Logos” fundante. San Buenaventura coincide con el Estagirita y el Angélico en la definición básica de verdad como adecuación del intelecto que conoce a la cosa conocida, siempre que dicha definición se refiera a un intelecto creado. En esa relación, la adecuación intencional de la forma de lo conocido y la forma conocida se debe a un proceso que incluye “ex parte obiecti” el carácter vestigial del “Logos” participado en la realidad creada, que hace cognoscible el objeto, y “ex parte subiecti” el carácter imaginativo del “Logos” participado como luz en el intelecto

humano que conoce. De este modo el Seráfico elude la trampa de caer en cualquiera de las formas de reduccionismo gnoseológico de realismo ingenuo, racionalismo o nominalismo que pulularon durante el desarrollo de la escolástica en torno al debate de los universales. Para san Buenaventura, el universal se encuentra causalmente realizado en la cosa particular que, en cuanto es conocida por Dios y cognoscible por el hombre, posee una especie universal y que, en cuanto es conocida por el alma, posee una universalidad única y unitaria. Al depender de una metafísica ejemplar, el Seráfico concede un lugar destacable a la teología de la revelación y a la doctrina de la “expresión” o de lo “expresado”. En efecto, no solo el lenguaje es manifestativo del pensamiento y significativo de la realidad (verdad fenoménica), sino que recoge también la intuición agustiniana de la misma constitución de la realidad como revelación o proclamación del Verbo. De este modo, sea en el vestigio, en la imagen o en la similitud, toda forma de verdad descubierta, alcanzada o vislumbrada es fruto de la revelación expresiva de Cristo-Logos, que convoca a las inteligencias que conocen, por medio de dicha verdad, hacia el amor a la fuente de toda verdad. En efecto, el deseo depende intencionalmente del acto de conocimiento que lo precede de manera necesaria, pero eso no significa que la verdad sea prioritaria en el pensamiento bonaventuriano. De hecho, aunque estructuralmente y desde el punto de vista gnoseológico, parece patente que la verdad pesa más que el bien, desde el punto de vista del fin del itinerario y como motivo que reduce toda la verdad en sí, el bien termina pesando más que la verdad.

2) Lo anterior no es óbice para afirmar la centralidad del bien en el sistema onto-teológico bonaventuriano: el carácter teológico permea y da sentido a toda consideración gnoseológica.

Si metafísicamente la consideración de la verdad es central y primera respecto a la consideración del bien, desde el punto de vista teológico (y desde el punto de vista del pensamiento bonaventuriano considerado en toda su amplitud) la consideración del bien prima sobre la verdad. Por supuesto este tipo de afirmaciones pretenden arrojar algo de claridad sobre la cuestión del supuesto “intelectualismo bonaventuriano”. En realidad, se encuentran fuera de lugar en un sistema de pensamiento que destaca por su integración. De hecho, como explicaba el Seráfico en el comentario al *I Libro Sententiarum*, el carácter intrínsecamente dependiente,

sea de las facultades del hombre, sea de la verdad y del bien, hace que no solo el afecto esté ordenado a la satisfacción del bien, sino que también se satisface con la verdad, del mismo modo que no solo la verdad dirige la inteligencia, sino que también dirige el afecto y comprende la necesidad de su rectitud.

Sí puede afirmarse, de todas formas, que existe un cierto orden de prioridad en cuanto al fin o motivo: la verdad se indaga para lograr la unión en el amor. Es la adhesión al bien lo que mueve y motiva a la búsqueda de la verdad. De hecho, la contemplación lograda por la similitud con el Verbo puede lograrse en esta vida, contemplando el amor del Verbo encarnado y llenando consiguientemente de sentido nuestra propia vida, o puede lograrse en la contemplación del Verbo divino, para lograr la vida en Dios (en el descanso del séptimo día, por medio de la sabiduría nupcial que expresa la unión plena y definitiva del alma con Dios). Y si Cristo es maestro en cuanto revelándose a sí mismo (en el vestigio, en la imagen, por medio de la Sagrada Escritura o por medio de una experiencia de encuentro personal), y, por lo tanto, manifestando la Verdad, no menos cierto es que Cristo es maestro para la redención, para acompañar al alma al encuentro amoroso con Dios.

Además, es el nombre de la Trinidad como “Bien” el que recapitula definitivamente todas las cosas por medio de la fuerza unitiva del amor, como señala el Seráfico en la última especulación del *Itinerarium*. Este fin de la vida humana no solo se logra como un paso final en el descubrimiento de la verdad, sino que implica la acción conjunta de todos los pasos anteriores: el amor a Dios como bien supremo, que recapitula en sí y da sentido a todas las especulaciones anteriores en el recorrido del *Itinerario*, adquiere un carácter eminentemente anagógico, teleológico y, por lo tanto, escatológico. Supone la vida entera de la persona y la historia entera de la humanidad en todo su recorrido, por lo tanto, implica el conocimiento teórico de la verdad, el conocimiento práctico y la misma vida que encarna y da sentido al conocimiento, y que recibe su sentido último de ese mismo proyecto escatológico.

En definitiva, la búsqueda de la verdad se encuentra motivada por el amor al Bien -teniendo siempre en cuenta la mencionada integralidad del ser humano y de la realidad-. Si bien es necesario penetrar en la consideración teológica y en el ámbito que es propiamente objeto de fe para lograr una justificación plena de esta

culminación definitiva, no menos cierto es que la teología bonaventuriana permea y ofrece el contexto adecuado para comprender toda su doctrina metafísica y gnoseológica. Así, puede decirse que es el amor de Dios el que da sentido al ejemplarismo original, el que da sentido a la creación del alma humana como “imagen y semejanza” suya, y el que da sentido último a su búsqueda de la verdad y del bien.

2.1.3.7.2. Consideraciones particulares sobre la teoría del conocimiento bonaventuriano.

Dada la naturaleza de la cuestión central de la presente tesis, merece la pena dedicar un apartado específico en esta recapitulación para llevar a cabo, de forma muy resumida, un apunte final sobre la teoría del conocimiento bonaventuriano en particular. Como introducción a este apunte, merece la pena señalar la mencionada originalidad del Seráfico al ofrecer una síntesis única de dos grandes propuestas gnoseológicas aparentemente incompatibles entre sí: la teoría de la abstracción aristotélica y la teoría de la iluminación agustiniana. Para ordenar este apartado recurriremos al esquema de los elementos que explican la adecuación veritativa (asumida por el Seráfico como definición fundamental de verdad).

1) El sujeto que conoce: “imago et similitudo”.

El sujeto que conoce es “imago et similitudo” en sentido pasivo y activo. Como criatura de Dios el alma humana es “objeto del movimiento de Dios” (imagen) y un “don infuso de Dios” (semejanza). Pero como sujeto de acción, el alma humana es capaz de conocer y de amar (imagen) y es capaz de dirigir ese conocimiento y ese amor a la contemplación de Dios (semejanza). Estos dos sentidos -pasivo y activo- se relacionan entre sí: Dios es la causa y la razón motriz del intelecto y del amor, y Dios es el dador y el objeto de los dones sobrenaturales (y, por ende, de las virtudes teologales).

Por lo tanto, el hombre como “imago” conoce y ama, pero ambos actos se encuentran radicalmente determinados por una acción previa que activa sus correspondientes potencias operativas o facultades. Una parte de esa acción previa

proviene de la luz de Dios que ilumina el dato aportado por los sentidos interiores al intelecto, de forma que ese mismo dato iluminado sea cognoscible a la mente humana, o sea deseable a la voluntad humana. Otra parte de esa acción previa proviene del carácter de Dios “primum cognitum”: en cualquier relación intencional cognoscitiva (que antecede necesariamente al acto de la elección y, por lo tanto, al acto volitivo) Dios se encuentra como razón última que mueve al espíritu humano al descubrimiento de la Verdad, como una suerte de horizonte definitivo ya “programado” en el Logos vestigial de toda forma conocida. La misma “intentio” supone una apertura trascendente que no es sino la representación simbólica e imperfecta de la apertura en la relación trinitaria. De esta manera evita el Seráfico recurrir a explicaciones que o bien supongan una capacidad actuante a priori en la estructura cognoscitiva meramente humana (cayendo, así, en una forma de idealismo), o bien supongan una suerte de intelecto universal agente con independencia del vínculo particular del acto cognoscitivo concreto (cayendo, así, en la doctrina del intelecto agente separado o independiente propia del averroísmo latino).

No existe en el hombre, por lo tanto, una estructura trascendental a priori (entendida como un aparato intencional auto-actuante previo a la experiencia), ni una dependencia a posteriori de un intelecto agente superior y separado. El hombre conoce gracias a una estructura facultativa humana, superior a la vida del conocimiento sensible propia del alma animal, que está hecha a imagen de Dios y que refleja -también a imagen de Dios-, la luz divina sobre el objeto conocido para que el universal creado en el particular (por la Ciencia divina) pueda convertirse en un universal conocido en la mente humana.

En el caso de la “similitudo” el hombre es capaz de adquirir como un don de la gracia, las virtudes de la fe y de la caridad, que elevan su alma a una forma de sabiduría superior (divina) de la que se puede alcanzar por el mero uso de las facultades humanas. Esta semejanza sublima los actos propios del alma humana, no por sus propios méritos, sino por adecuarse a un objeto superior incluso a sus capacidades: la verdad revelada y el amor santificador. Al ser dones de la gracia y sobrepasar la capacidad abstractiva humana -de índole paradójica material y espiritual-, no solo el objeto se da como una gracia, sino que los mismos hábitos

operativos son también infundidos por la gracia (y por eso son llamados “virtudes teologales”, de la que la tercera -la esperanza- describe la situación de la vida actual respecto a la futura en que la fe -entendida como adhesión firme a la verdad revelada y no solo como el acto de confianza que se debe a dicha revelación- y la caridad se vivirán en plenitud). Esto hace que, por el don de la gracia, el alma humana pueda convertirse genuinamente en un templo de la Trinidad, en el que se replique -siempre con la imperfección propia de una razón de semejanza entre lo finito y lo infinito- la relación de amor trinitaria.

En este sentido, Cristo es la imagen más acabada de “imagen y semejanza” del hombre y Dios, porque no solo en su naturaleza divina forma parte del vínculo trinitario, sino que también en su naturaleza humana ha vivido la imagen y semejanza respecto a su Padre de la forma más perfecta posible. Para Buenaventura este misterio queda perfectamente retratado en el acontecimiento culminante de la historia: la crucifixión, acto supremo de amor redentor y de verdad revelada, mostrada no solo espiritual e invisiblemente, sino penetrando y llenando de sentido la historia de la humanidad y de cada persona. El monte Alvernia es, en este sentido, un símbolo particular del Calvario.

2) El objeto conocido: “umbra, vestigium, imaginem et similitudinem”.

El carácter sombrío de lo puramente material y particular se encuentra plenificado en el vestigio por la acción creadora de Dios. La relación “ens – esse” aparece en san Buenaventura como una suerte de diferencia ontológica describible por la relación acto-potencia, pero abordada desde una metafísica de la ejemplaridad. Es decir, el “esse” que da consistencia ontológica a las cosas creadas se muestra como una participación del “Logos” divino, y, por lo tanto, según una índole más formal que onto-genética. La sombra de lo incognoscible (por ser pura potencia y nada) se llena de sentido y cognoscibilidad por la luz participada y descubierta vestigialmente en toda la realidad como “Logos”.

En este sentido san Buenaventura se adhiere sin problemas a las intuiciones fundamentales de la teoría aristotélica de la abstracción: la realidad actuada por su “ser vestigio del Logos” es cognoscible por unas potencias operativas sensibles que se encuentran pasivamente dispuestas a ser estimuladas por esa información. El

proceso cognoscitivo sensible (exterior e interior) queda suficientemente descrito en el análisis del *Itinerarium* y del *Hexaëmeron*. Baste aquí subrayar dos aspectos importantes:

El primero es que para san Buenaventura el ámbito propio de desarrollo del conocimiento sensible no está desvinculado en el hombre de la vida de las facultades psíquicas superiores. En el animal el conocimiento sensible exterior e interior conforma el universo cerrado de su capacidad intencional, en lo que se suele llamar “la vida del instinto”. En el ser humano, en cambio, el conocimiento sensible se encuentra enriquecido por la vida de las facultades psíquicas superiores, por medio, por ejemplo, de una estimación estética preconceptual que permite “gustar” o “deleitarse” en el conocimiento sensible o en la percepción o por medio de un cierto asentimiento preconceptual que se alcanza en el conocimiento sensible interior. También puede el hombre reflexionar, en un acto propio de la inteligencia que razona, y descubrir en el proceso de la vida cognoscitiva superior vestigios de Dios (por ejemplo, en el descubrimiento de la coigualdad, la coeternidad y la consubstancialidad de los elementos implicados en el mutuo conocimiento trinitario a partir de la reflexión sobre el proceso objetivo-subjetivo en tres etapas del conocimiento humano). Por lo tanto, incluso en su vivencia del conocimiento inferior, el ser humano supera cualitativamente (no cuantitativamente) a los animales.

El segundo es que, en el proceso de reflexión sobre el acto abstractivo de la propia mente, puede el hombre descubrir como fruto del conocimiento sensible una serie de cualidades delectativas (como el sabor, la suavidad, la belleza meramente estética-sensible, etc.) que se presentan en distintos grados según distintos niveles de delectación en el hombre. Esto conduce a establecer una suerte de analogía reductiva (semejante, en cierto modo, a la cuarta vía del Aquinate), por la que aquella cualidad que se da de formas graduadas y participadas depende necesariamente de un principio en el que dicha cualidad se dé de forma perfecta y participante. También por esta vía encuentra el Seráfico a posteriori una posible conexión vestigial con Dios, no en la realidad en sí de la cosa conocida, sino en la sensación buena despertada por el estímulo producido por la cosa conocida.

Además de lo dicho, cabe añadir que el intelecto no solo puede descubrir vestigios en las cosas creadas, sino que también hace experiencia de conocimiento de la “imago et similitudo” como objeto, es decir, como “*imaginem et similitudinem*” Dei. Para San Buenaventura el objeto conocido humano, angélico o divino es cualitativamente diverso y superior a cualquier otra forma de objeto conocido. Dicho de otro modo, la relación de imagen y similitud no solo se dan en la experiencia subjetiva, sino también en la experiencia objetiva en el conocimiento. Esto enriquece en gran medida la doctrina antropológica, en el que el hombre es único no solo como sujeto de conocimiento, sino también como objeto de conocimiento. La consecuencia más evidente para la cultura actual tendría mucho que ver con el tema de la “cosificación” de las personas, pero epistemológicamente también conlleva grandes implicaciones: la “ciencia de las cosas materiales no personales” es cualitativamente diversa de cualquier forma de conocimiento sobre la persona humana. No solo por su dignidad intrínseca, sino porque dicha dignidad resplandece por ser naturalmente imagen -reflejo- de Dios, y, por la acción de la gracia, también semejanza divina.

3) El acto cognoscitivo: itinerario ascendente.

Dadas las premisas ontológicas y teológicas establecidas, parece natural que el orden de la actividad cognoscitiva del ser humano sea fundamental y genéticamente dinámico-ascensional, aunque sea estructuralmente dinámico-horizontal. Es decir, la estructura subjetivo-objetiva de todo acto de conocimiento (estructura intencional básica presente en todo acto cognoscitivo) se sostiene sobre un itinerario de crecimiento especulativo según una doble analogía reductiva por el objeto conocido y por el sujeto.

La más sencilla de analizar es la analogía reductiva referida al objeto conocido. En este caso hay un itinerario ascendente marcado por las ya mencionadas dimensiones teológicas de la realidad: “vestigio”, “imagen”, “similitud”. Como se explicaba al final del apartado precedente, existe una diferencia neta entre el reconocimiento que puede hacerse del “Logos” en distintas realidades conocidas (“in se”, no “quoad nos”). Es decir, hay distintos grados de eminencia participativa del Logos en las cosas conocidas, y, por lo tanto, el brillo o resplandor manifestativo

del ser divino en las cosas se ofrece gradualmente en la realidad independientemente del sujeto que conoce. En este sentido la manifestación de la verdad revelada por Dios en una persona, en un mamífero, en una piedra o en la Sagrada Escritura, es distinta (aunque sea la misma Verdad la que se revela por distintos medios). Esta estructura gradual enfatiza con claridad la naturaleza expresiva de la verdad en la constitución ontológica del objeto conocido y su relación respecto al fin en Cristo en quien se recapitulan todas las cosas (cf. Ef. 1, 10), manifiesta igualmente la unicidad del principio en el que se apoya la analogía: desde la causalidad ejemplar del Verbo hasta la causalidad final en Cristo-recapitulación (en una metafísica, por lo tanto, que se articula en torno a la ejemplaridad y al bien -entendido como perfección de la naturaleza específica de cada objeto, sea de carácter ontológico, histórico o moral-). Esta gradualidad analógica que se da en el objeto manifiesta ya, por lo tanto, una dinámica ascendiente: a partir de la creación, la Verdad, se presenta como cognoscible en el vestigio, en la imagen, en la similitud y, en el ámbito concreto de la gracia y del don infuso, por medio de la sabiduría uniforme, multiforme, omniforme y nuliforme.

La superioridad en el rango o en la nobleza de la “imago” como reflejo del Verbo en las potencias psíquicas superiores, respecto a los “vestigia” como modo directo de conocimiento de Dios en las cosas materiales. No solo en relación con el sujeto que conoce, sino también en sí, por razón de la ejemplaridad divina y la expresión o irradiación de su luz en las cosas. Esta analogía -y su correspondencia reductiva con un principio causal- es importante para subrayar el carácter realista de la propuesta gnoseológica bonaventuriana. No se trata, sin lugar a duda, de un “realismo ingenuo”, sino de un realismo que descubre el principio de universalidad en una síntesis global de todos los elementos que conforman el acto intencional cognoscitivo: el objeto, el sujeto y su mutua relación; y lo descubre siempre referido a su causa: el Logos como principio de ejemplaridad y de recapitulación reductiva.

La gradualidad “ex parte subiecti” no se da de forma tan clara y uniforme. A continuación, se resume la gradualidad ascensiva en cada uno de los distintos catálogos que se han presentado.

1.- La primera taxonomía se encuentra ya en los *Comentarii* y se refiere a la diferencia y complementariedad entre el acceso subjetivo a la verdad desde la fe y desde la ciencia. A su vez, este doble acceso supone tres formas básicas de conocimiento: el de la “species” o forma aprehendida en base a la experiencia cognoscitiva sensitiva; el de la “species innata aut similitudo tantum” o adecuación intencional entre la forma conocida y la forma del objeto conocido; y la “species innata quod veritas in se ipsa” que se refiere a los primeros principios de la razón teórica y moral.

2.- En el opúsculo *De Scientia Christi*, san Buenaventura expone una síntesis cabal de los principios fundamentales de su “teología del conocimiento”. El abordaje es “desde Dios” y por eso la graduación del conocimiento se enfoca desde su causa final o su “para qué”. En este sentido, Dios es causa de la verdad en el entendimiento humano al iluminarlo desde el “vestigio” divino en la cosa. Por encima de eso, Dios ilumina el entendimiento humano desde la luz interior que ilumina las razones eternas en las facultades superiores (primeros principios del conocimiento y de la acción moral). Y, por encima de todo, Dios ilumina el entendimiento humano como razón motiva última en sí mismo. Hay un carácter ascendente en la “verdad accesible”: en el vestigio esta verdad queda reducida a los límites estrechos de la vida sensitiva del hombre, en la verdad eterna revelada en los primeros principios se accede a ciertas características “divinas” de la verdad (la misma eternidad, su certeza, su invariabilidad, su omnipresencia, etc.), por último en la contemplación de Dios como razón motiva el hombre accede a la verdad que da sentido a su existencia (y, por ende, también a los estadios previos). Por lo tanto, cada uno de estos modos de conocimiento -debido a su fin- puede considerarse superior e inferior, según la gradualidad descrita.

3.- En el sermón *Christus, unus omnium magister* el Seráfico mantenía algo del carácter finalista del opúsculo anterior, y aludía a tres acciones cognoscitivas por parte del hombre que suponían una gradualidad también en la forma como Cristo media en cada una de ellas: asentimiento piadoso (en el acto de fe), la recta razón y la contemplación. La primera recibe el Logos divino según la credulidad y en ella Cristo se manifiesta como “via”; la segunda recibe el Logos según la aprobación o comprensión por parte del entendimiento y en ella Cristo se manifiesta como

“veritas”; la tercera recibe el Logos según la claridad plena (que supone la pureza del corazón) y en ella Cristo se manifiesta como “vita”. Hay una relación ascendiente “ex parte subiecti” del conocimiento de la certeza a la revelación por la fe y de esta última a la contemplación del Bien (contemplación que supone conformación y, por lo tanto, un salto cualitativo también en el orden moral).

4.- En el opúsculo *Itinerarium mentis in Deum*, san Buenaventura incorpora al carácter finalista de las dos obras precedentes y a la estructura fundamental de los *Comentarii*, una mirada sintética y global basada en -y concordante con- la analogía reductiva “ex parte obiecti”. Así el Seráfico reconoce en cada estadio de la manifestación de la Verdad expresiva en la realidad, una correspondiente adecuación en el intelecto humano. De forma que el hombre puede conocer a Dios como Vestigio por la iluminación exterior en los sentidos sensibles, como Imagen por la iluminación interior en las potencias psíquicas superiores del ser humano y como Similitud por la iluminación superior en los dones infusos por la gracia. A cada una de estas etapas jerarquizadas corresponde un nivel de acceso a la realidad y a su vínculo causal (expresivo y final) con Dios.

5.- En el opúsculo *De “reductio”ne artium*, el Seráfico expone prácticamente la correspondencia de las etapas ascendientes del *Itinerarium* con las formas producidas en el intelecto humano y el correspondiente árbol de las ciencias que se puede formar a partir de ellas: a la iluminación exterior (e inferior) corresponden las formas producidas o artificiales y las formas naturales o sensibles; a la iluminación interior corresponden las formas intelectuales (ordenadas a la contemplación, a la comunicación o a la acción); y a la iluminación superior corresponden la Verdad en la Gracia y en la Sagrada Escritura. La iluminación interior, a su vez, se puede mostrar según tres facultades (que ordenan intelectivamente la vida humana según tres posibles modos de iluminación): al modo de iluminación moral corresponde la facultad motiva (que ordena intelectivamente el actuar humano hacia el bien en la moral); al modo de iluminación natural corresponde la facultad intelectual (que se ordena a la contemplación teórica de las verdades); al modo de iluminación discursivo corresponde la facultad interpretativa (que ordena intelectivamente a la comunicación de las verdades por medio de la doctrina).

6.- En la obra teológica que comprende las conferencias *In Hexaëmeron*, san Buenaventura se propone recapitular lo anterior (el recorrido mismo de su pensamiento) según un horizonte existencial que le da a todo su sentido y su valor. El proceso de “dei-formación” del ser humano que se presenta como motivo último y real de su existencia y de todos sus actos intencionales según su naturaleza (actos cognoscitivos y prácticos), resume en sí la bi-polaridad tensiva entre la causa primera -Logos como ejemplar- y la causa última -Logos como recapitulación- (en la lógica de la exposición ascendiente bonaventuriana, no necesariamente en su descripción de la realidad), entre las cuales el acto creativo de Dios -Logos como mediación en el acto creativo- es, de alguna manera, consecuencia de ambas (desde la perspectiva del Amor divino): Dios, al pensarse en su Hijo y amarlo, contempla en Él la expresión de su mismo Logos en toda la realidad y en su recapitulación final y, como acto consecuente, crea. La estructura semanal en la que se articula al texto manifiesta este misterio en su doble dimensión teo-ontológica y moral-cognoscitiva. En este caso, a cada uno de los días de la semana, corresponde un grado superior de acceso a la Verdad que se encuentra recapitulándose desde el primer instante. Por lo tanto, la tensión intencional y horizontal sujeto-objeto, se encuentra aquí debidamente encuadrada en una tensión vertical fundante entre el primer y el séptimo día (del reposo o de la sabiduría nuliforme). Este esquema pretende expresar la realidad en todas sus dimensiones y, por lo tanto, asomándose a todos los aspectos o facetas de su poliformidad. Expresa, por lo tanto, la verdad escatológica de la historia, pero también la verdad moral del íter personal y existencial de cada hombre, como también expresa la verdad de una ordenación epistemológica de los saberes y las ciencias, o la verdad tensiva tal y como se manifiesta en los distintos grados del ser real. Y existe una razón de proporcionalidad entre todas estas estructuras semanales, pero -de forma más importante aún- existe una estructura que es verdadera razón fundante y causal de todas estas proporcionalidades y que es, a la vez, Trinitaria y Cristocéntrica.

Sea como fuere, hay una clara nota ascendiente en las seis etapas del camino y en la séptima respecto a las anteriores. Este carácter ascendiente, como se ha dicho ya, implica no solo un mayor acercamiento a la Verdad, sino -y por su medio- un mayor

crecimiento en el Amor al Bien: una continua tensión ascendiente en el conocer y en el querer desde Dios y hacia Dios.

4) “Sapientia” como camino de culminación del conocimiento humano.

La complejidad del tema de la sabiduría en el pensamiento del Seráfico ha sido ya aludida en varias ocasiones y lo será, seguramente en capítulos sucesivos. Esta complejidad no radica en la vaguedad del contenido connotado por el concepto o en la falta de dedicación por parte de Buenaventura. Todo lo contrario, se debe al haber sido un concepto comprendido como nuclear y tratado con mucha extensión a lo largo de su pensamiento. Al ser una noción tan elevada y fundamental, resulta ser uno de esos conceptos que al ser tan luminosos en sí mismos, terminan deslumbrando. Queda clara la relevancia de la “sapientia” en relación con el conocimiento humano. Queda igualmente clara su pertenencia a un orden de conocimiento superior a la pura adquisición de información, aprehensión sensible o formulación de juicios científicos cotidianos. Queda también claro que se trata de un hábito intelectual y también de un don del Espíritu Santo, pero no de la misma manera (en un caso se trata de un aspecto de la dinámica natural del ser humano y en el otro de un regalo infuso por la gracia); aunque el primero puede ser consecuencia del segundo. A partir de estas bases se tratará de ordenar y concluir que la “sapientia” es el momento culminante del conocimiento humano y, por lo tanto, es también el momento en que el contacto con la iluminación divina es más pleno. Se parte también -y, por lo tanto- teniendo en cuenta la dificultad metodológica de abordar un principio fundamental en el sistema gnoseológico bonaventuriano y, a la vez, de un principio que es por entero ínsito al discurso estrictamente teológico.

Ya en la distinción 35 del tercer libro de los *Commentarii*, el Seráfico presenta una especie de mapa analógico del concepto de “sapientia” con cuatro significados posibles:

- 1.- “Sapientia” como “cognitionem rerum generalem”.
- 2.- “Sapientia” como “cognitionem rerum aeternarum” (especialmente para distinguirla de la ciencia, que es el conocimiento necesario de las cosas creadas).

3.- “Sapientia” como “cognitionem Dei secundum pietatem”.

4.- “Sapientia” como “cognitionem Dei experimentalem, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem”.

Según el estilo bonaventuriano esta última definición de sabiduría es, a la vez, el “princeps analogatum” y el significado sublime al que se reducen los anteriores. Esta última definición, además implica no solo el acto de conocimiento (aspecto habitual, enriquecido necesariamente por la gracia), sino también el aspecto afectivo-volitivo que lo culmina y le da sentido. Así, en la virtud intelectual superior encontramos una estructura que parte de la verdad como especificación propia del acto, pero que se reduce en el bien como su aspecto culminante y completivo. Esta culminación se da por su objeto (Dios como delicia suprema) y por la nobleza propia del mismo acto (que se abre estructuralmente al conocimiento de lo más grande y sublime y, a la vez, se completa en un acto de querencia: el más elevado al que puede aspirar el hombre). Esta forma de sabiduría sobre Dios como Bien recoge los tres significados anteriores tanto anagógica como escatológicamente, dándoles un sentido estructural y existencial pleno. Además, se refiere a las últimas etapas del *Itinerarium* cognoscitivo del hombre e implica toda su participación como vestigio, imagen y similitud. Todo ello como una respuesta a un don de la gracia. Dios se presenta como Verdad y Bien sumos, y el hombre recibe esa Verdad como una forma de conocimiento experimental (que implica todas sus potencias cognoscitivas) y ese Bien como una degustación, un reconocimiento completo y placentero de la dulzura divina.

El carácter propio de “don gratuito” de esta forma de sabiduría se muestra de forma precisa en la estructura de la similitud. De hecho, a la primera noción de sabiduría el hombre puede aspirar en cuanto es capaz del reconocimiento vestigial. A la segunda y tercera acepción el hombre puede aspirar por ser imagen de Dios: a la segunda por el conocimiento metafísico (que trasciende el ámbito específico de las ciencias particulares) y a la tercera por el conocimiento teológico o religioso natural (presente en las culturas antes de la encarnación, aunque en el pensamiento de San Buenaventura esta forma de conocimiento colindaría con la similitud al tener a Dios por objeto). Sin embargo, el conocimiento y degustación propios de la cuarta forma

de sabiduría solo se predica de forma propia de Dios en la relación trinitaria. Por lo tanto, solo se predica de forma participada en los hombres (de forma imperfecta) y como acto símil (según una estructura proporcional) del hábito de sabiduría que se cumple en la relación trinitaria. Un análisis del papel que juega el Verbo en esta relación trinitaria conduciría esta reflexión a tocar, de nuevo, temas centrales de la teología característica del franciscanismo: cristocentrismo que irradia su luz sobre todas las dimensiones cognoscibles y amables de la realidad y del ser humano, centralidad histórico-salvífica de la cruz, eminencia del amor, y vocación elemental del ser humano a la imitación del Verbo.

Además, el carácter reductivo de la última acepción se descubre también en la medida en que acoge en sí los aspectos centrales de los significados anteriores. La primera acepción de sabiduría se centra en el conocimiento de la verdad en la realidad. La segunda acepción se centra en el conocimiento de la verdad en el pensamiento (primeros principios y verdades eternas). La tercera, al introducir el elemento pivotal de la “pietas” (virtud de la justicia en cuanto referida a la relación del hombre con Dios), introduce igualmente el aspecto moral-perfectivo, por lo tanto, se centra en el conocimiento de la verdad en cuanto revela a Dios como fin moral (bien supremo) de la existencia. Por fin, el significado cuarto, que culmina y reduce los anteriores, implica todos estos elementos: el conocimiento sumo de la realidad (en el caso de Dios, un conocimiento performativo y creador de la realidad), el conocimiento intelectual supremo y la experiencia más sublime del amor de Dios. La consideración ordenada ascendente de estas cuatro nociones también revela una incipiente estructura vial (como se encontrará mucho más claramente en el *Itinerarium*).

Las demás reflexiones que se han mencionado sobre la sabiduría en obras posteriores pueden incluirse como matices a esta presentación inicial.

En el sermón *Christus, unus omnium magister* San Buenaventura matiza que la luz del conocimiento que ilumina la ciencia y la que ilumina la sabiduría es la misma luz del Verbo (irradiada desde el vestigio, en la imagen o por la similitud). Al distinguir “sapientia” de “scientia”, se debe tener en cuenta que es una distinción que se realiza “quoad nos” entre dos hábitos intelectivos con objetos diferentes: las

causas necesarias de lo particular -en el caso de la ciencia-, las causas necesarias de lo eterno -en el caso de la segunda acepción de la sabiduría-. El conocimiento por las ciencias conduce a la indagación de los primeros principios, que las sustentan, y recibe su sentido (tanto el por qué como el para qué) en un acto que supera el objeto y método propios de la ciencia. De nuevo asoma el carácter vial ascendiente. La luz que ilumina el entendimiento en ambos casos es una y la misma, aunque de modos distintos según el objeto y el fin propio de cada una de las virtudes.

En el *Itinerarium* la “sapientia” aparece en el umbral entre la cuarta y la quinta especulación, es decir en el punto álgido en que el alma humana considerada como “imago” se vuelve sobre Dios como objeto claro de conocimiento por su Ser y, contemplándolo como Verdad suma, se torna en “similitudo”. En este caso la aparición de la “sapientia” marca con claridad el punto en el que las facultades intelectual y volitiva del hombre se encuentran ante el abismo de su indigencia radical y se descubren como total y culminantemente dependientes de la acción de la gracia divina. Por lo tanto, el Seráfico enfatiza la gratuidad del don de la sabiduría, que transforma el alma en un templo para la revelación del nombre divino de “Ser” y de “Bien” en la manifestación unitaria y trinitaria en el Verbo.

En las *Collationes in de Donis Spiritus Sancti* esta “sapientia” se define “ex parte Dei” como “una luz que desciende desde el Padre de las luces en el alma, que irradia en ella, y que la troca en deiforme y casa de Dios”³¹⁷. En las colaciones sobre el Espíritu Santo -que se comentarán con más extensión en el capítulo siguiente-, el Seráfico aborda la virtud de la sabiduría como un don del Espíritu Santo, es decir, como un regalo de la gracia que depende de la dinámica propia de la vida en Dios. En este caso, como don infuso de la gracia, la “sapientia” es descrita como una luz que desciende desde el Padre en el alma del hombre. Por lo tanto, una luz que es ajena a la propia estructura de sus facultades psíquicas superiores y que cumple en el alma dos funciones fundamentales: la iluminación de una luz y el cumplimiento del proceso de “deiformación”. No se trata de dos consecuencias diferentes sino, de nuevo, dos aspectos del mismo proceso: por la verdad hacia el bien o, dicho de otro

³¹⁷ *Hex.*, col. II, n.1 (ed. Quaracchi, V, 336).

modo, la luz de la verdad que muestra a Dios como Bien supremo y modelo ejemplar y final de la existencia particular y universal (histórica) del ser humano.

Por fin, en las *Collationes in Hexaëmeron*, concretamente a lo largo de la primera parte, Buenaventura realiza otra nueva exposición analítica de la “sapiencia”. Poco se añade a lo ya dicho. Sí se menciona un detalle importante: en cuanto tiene de virtud humana, la “sapiencia” se presenta como una puerta hacia la vida sobrenatural (según el carácter pivotal ya mencionado en la posición intermedia entre la cuarta y la quinta especulación en que aparece en el contexto del *Itinerarium*). Por lo tanto, debe tener un cierto anclaje en el espíritu humano, a pesar de ser principal y formalmente originada como una luz divina. Ese anclaje, a su vez, tiene dos aspectos (según la estructura característica de una facultad operativa): un aspecto fundamentalmente pasivo (la participación recibida del don de Dios) y un aspecto activo (la disposición del alma por medio del cultivo de la inteligencia en la verdad y de la voluntad en el cumplimiento de los mandamientos). De estos dos aspectos surge una disposición intencional (un “ordo amoris”) hacia la sabiduría y hacia la deiformación correspondiente por la “similitudo Dei” que conlleva el don de la sabiduría. Dicho lo cual, el Seráfico elabora la ya estudiada división entre sabiduría uniforme, omniforme, pluriforme, y nuliforme (estas últimas dos acepciones, por cuanto tienen de contenido netamente teológico, serán estudiadas en el capítulo siguiente). Se debe matizar que estas cuatro caracterizaciones de sabiduría no corresponden exactamente con la división de acepciones llevada a cabo en los *Comentarii*. Por último, esta sabiduría conduce al conocimiento de Dios como causa de todas las cosas, como fin de todas las cosas y como manifestado en todas las cosas.

5) Conocimiento natural y conocimiento por la fe: frontera superior de la consideración filosófica.

Debe hacerse una última anotación sobre el “modus” propio de abordar todos estos temas por parte de san Buenaventura. Su propuesta filosófica no es claramente distinguible de su mirada teológica, como ya se ha dicho. El Seráfico se asoma a la realidad desde la trinidad y según la mirada del Verbo, expresión, mediación y recapitulación de todas las cosas. Esta perspectiva -genuinamente agustiniana y a

la vez profundamente respetuosa con un realismo no ingenuo y con muchas tradiciones filosóficas previas- es gratamente original y ofrece (eso se pretende demostrar con el presente trabajo) una forma muy enriquecedora de considerar la verdad. Es cierto que en ocasiones provoca dificultades en el análisis. En buena parte porque la inteligencia humana (su misma capacidad comunicativa) se muestra muy insuficiente para abordar ciertas verdades. Esto provoca que ciertas expresiones no puedan tomarse al pie de la letra y deban interpretarse en un sentido vago u oscuro.

Sin embargo, lo que aparece caracterizado con una claridad meridiana es la frontera o el límite de la pura especulación humana. O, como se titula este subapartado, la frontera superior de la consideración puramente filosófica. El Seráfico condena el esfuerzo de enunciar ciertas verdades desde el puro esfuerzo mental humano, cuando dicho esfuerzo es desproporcionado respecto a la verdad enunciada porque esta lo supera. Es esto, por ejemplo, lo que sucede a la hora de considerar la eternidad del mundo, o la existencia de un intelecto agente superior y separado de la inteligencia particular de las personas, o el destino necesario (como un principio ajeno a la inteligencia providente de Dios y vinculado al ejercicio independiente de la libertad humana).

Lo cual no significa que no se pueda “filosofar” acerca de estos temas. La condena no es moral sobre el ejercicio del entendimiento: no se trata de coartar la búsqueda. Lo que sí significa es que la consideración meramente filosófica de temas que no son exclusivamente objeto de dicha consideración conduce al error, por simple ausencia de perspectiva y de elementos de juicio. Del mismo modo implica que dichos esfuerzos, iluminados por la luz de la fe se acercan no solo a una visión más exacta desde el punto de vista teológico, sino que también logra alcanzar una mejor síntesis temática desde el punto de vista filosófico. Dicho de otro modo: la filosofía -incluso si se considera como un ejercicio independiente respecto a la teología- se ve en este tipo de casos ayudada por la luz cualitativamente superior de la fe. Por supuesto los filósofos anteriores a la llegada de Cristo (especialmente Sócrates, Platón y Aristóteles) no son en modo alguno responsables de sus errores -esto queda bastante claro en el texto del Seráfico-, mientras que los docentes cristianos, coetáneos del santo, que se dejaron arrastrar por estos engaños, sí que tienen culpa,

deben retractarse y enseñar la recta doctrina. No por imposición dogmática o por condenación (que llegará, de todas formas, y de manera repetida³¹⁸), sino por amor a la verdad.

Las dos posibilidades ya mentadas respecto a esta situación son la tomasiana, que considera la filosofía como un primer paso de consideración de la verdad previo a la teología, en la que debe desembocar al considerar las causas últimas de la realidad; y la bonaventuriana que parte de la consideración de que toda verdad filosófica haya su origen genético, su contexto adecuado y su sentido pleno en el horizonte teológico cristológico y trinitario.

2.1.3.7.3. Consideraciones sobre la cuestión central de la tesis desde una perspectiva gnoseológica: ¿puede la teología completar de alguna forma la búsqueda de la verdad por el ser humano?, ¿cómo se aprecia desde una perspectiva gnoseológica en el pensamiento bonaventuriano?

1) La teología completa la búsqueda de la verdad como punto de partida, como núcleo y como fin.

La reflexión sobre el vínculo entre indagación filosófica y teológica de la verdad de la realidad la que puede ofrecer un primer acercamiento a una de las cuestiones que dan sentido a este trabajo. La pregunta se refiere a la teología en cuanto es necesaria para completar la búsqueda de la verdad. En este sentido, según lo trabajado en este primer capítulo, conviene preguntarse sobre la presencia de la teología en el punto de partida de la búsqueda del ser humano por la verdad, sobre la presencia de la teología en el núcleo de la experiencia del descubrimiento de la verdad, y sobre la presencia de la teología en el fin que mueve al hombre a la búsqueda de la verdad.

Por supuesto, se parte de dos premisas fundamentales. La primera es se acepta la actitud del realismo metodológico que acepta la existencia de la verdad y el deseo por parte del hombre de descubrirla por algún motivo. Esta aceptación responde a la conveniencia de esta actitud fundamental tanto del autor de este trabajo como del

³¹⁸ Cf. F. L. FLORIDO, *Las filosofías en la Edad Media: crisis, controversias y condenas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010.

autor a cuyo análisis este trabajo se dedica. Se podrían argüir además motivos de sentido común y de necesidad moral, gnoseológica y metafísica. Pero baste el primer motivo, fundamentalmente metodológico y válido desde un punto de vista hermenéutico. La segunda premisa es que no se ha considerado aún la naturaleza de la teología en el pensamiento de san Buenaventura y, por ende, no se han considerado aún sus fuentes, su objeto, su metodología ni sus conclusiones. Por lo tanto, este primer acercamiento se hará desde una consideración muy general de teología como saber cuyo objeto es Dios y sus características, actos y propiedades.

Dicho lo cual, se pueden aventurar ya al menos un marco de respuesta a las cuestiones enunciadas. La respuesta natural es que, en efecto, parece que la teología no solo “puede” sino que, de hecho, incluso casi inconscientemente se encuentra presente de alguna forma en toda relación que el ser humano establece con la verdad, sea en su conocimiento intencional concreto e inmediato, sea en su reconocimiento como un horizonte de sentido existencial. Es decir, tanto en la experiencia cognoscitiva inmediata, sensible, no reflexionada, como en la puesta en presencia de un hombre ante su horizonte de vida y la posible elección de su vocación fundamental como “cooperator veritatis”. Incluso -Ratzinger ha indagado muy especialmente esta dimensión histórica- en el horizonte de la humanidad entera en su constante búsqueda de la verdad a lo largo de los tiempos, elaborando tradiciones y pronunciando teoremas e hipótesis, se encuentra el sostén de la realización y recapitulación escatológica de la verdad en el Verbo.

Por supuesto todo esto es cierto desde una consideración eminentemente teológica, como es la bonaventuriana. De hecho, el trasladar el énfasis del ente concreto al vestigio de Dios en la consideración de la realidad concreta, supone a la vez una ampliación de la teología hasta envolver la actividad cognoscitiva más baja del ser humano (y, por lo tanto, todas las ciencias, técnicas y saberes), y una elevación de todos los objetos de conocimiento (sean particulares o necesarios, pero especialmente estos últimos). De forma que la matemática no solo tiene que ver con la cantidad de las cosas, sino que también es capaz de descubrir en la proporción de dichas cantidades el orden y la armonía planificados por Dios en la realidad³¹⁹. Por

³¹⁹ Cf. *Hex.*, col. IV, n.6-7 (ed. Quaracchi, V, 350).

supuesto, esta última es una consideración de naturaleza teológica: se refiere al orden con el que Dios ha llevado a cabo la creación, dispuesta de esta manera según la providencia. Sin embargo, es un aspecto de la teología a la que el matemático parece tener más proximidad, de forma que surge casi como una cointuición por su misma metodología. De nuevo: esta mirada amplia sobre la realidad, que se pregunta los porqués y los paraqués, supone una actitud teológica. En el fondo, toda la teleología que sostiene el actuar humano -y, por tanto, también su estudio sistemático de la realidad- revela una dirección fundamentalmente teológica, según la orientación característica de la metafísica del bien en san Buenaventura.

Así, y en pro de la claridad conceptual, habría que ordenar esta respuesta en dos apartados distintos y complementarios:

1.- La teología como ciencia superior (aún no explícitamente detallada en su estatuto epistemológico propio), que reduce causalmente y recapitula en sí el sentido último y verdadero de todos los enunciados verdaderos, acompaña a todos los demás saberes, que se enfocan en el estudio sistemático y profundizado de la realidad, desde su inicio (sustentando epistemológicamente el origen de toda la realidad en general y de cada objeto de ciencia en particular), en su núcleo (pues toda afirmación verdadera de cualquier enunciado en cualquier ciencia, en cuanto es verdadera, depende en última instancia de la revelación del Logos) y en su fin (pues el fin que da sentido a una ciencia se encuentra más allá de sus propios límites metodológicos y se confunde con la vocación particular del hombre a la búsqueda de la verdad, según la estructura del *Itinerarium* ya tratado. Esta verdad en definitiva se revela como el bien supremo para cada persona y para la humanidad entera).

2.- Además el vínculo veritativo que establece el ser humano con los distintos objetos de conocimiento (en la verdad de las cosas, la verdad en el signo o la verdad en las costumbres) no encuentra justificación suficiente ni en razón de su objeto (debería ser inmutable), ni en razón del sujeto que conoce (debería ser infalible), ni en razón del mismo vínculo veritativo (debería ser indudable). Sin embargo, el ser humano hace experiencia de verdades universales válidas en base a la evidencia en la experiencia del conocimiento y en base a la interacción de los materiales

proporcionados por dicha experiencia con la estructura fundante y universal de los primeros principios. En ningún caso puede el hombre afirmar que es capaz de otorgar la evidencia a la realidad pues tal evidencia depende de su mismo ser real y el ser humano no es creador de realidades. Del mismo modo, tampoco puede el ser humano afirmar que es el creador de los principios universales, pues tales principios los recibe desde su origen sin haber hecho nada por engendrarlos (por eso son primeros). Por lo tanto, a un nivel puramente gnoseológico, en el fundamento mismo del conocimiento que puede sostener cualquier ciencia, el hombre se descubre como radicalmente dependiente de un principio superior que sea causa suficiente y que dote de sentido a todo lo anterior.

Ahora bien, podría afirmarse que -incluso aceptando todo lo anterior- no parece imprescindible para un matemático, por ejemplo, hacer una incursión en la explicación causal última de las cantidades que él estudia. Ni siquiera parecería estrictamente necesario considerar los “porqués” y los “paraqués” de su labor como matemático o de su misma existencia. Parece que para ser un buen matemático basta con proceder según la metodología propia de las matemáticas, independientemente de todo lo anterior.

Sin embargo, por lo visto en este primer capítulo tal actitud se muestra insuficiente y traiciona la estructura misma de la búsqueda de la verdad, así como la vocación del buscador de la verdad. Esta estructura es vial y ascendiente, no permite estancamientos, reduccionismos o limitaciones. Además, cualquier enunciado de cualquier tipo de saber o de ciencia supone una adecuación veritativa de un sujeto que conoce y un objeto conocido y en esa misma estructura intencional emerge la posición o presencia de una persona que conoce algo por un motivo. Por lo tanto, una cierta noción de ser humano en cuanto capaz de conocer según una cierta índole un cierto tipo de cosas (fundamento antropológico) y una cierta noción de bien en relación con la persona humana (motivo por el cual se lleva a cabo la acción en primer lugar). A fin de cuentas, es el ser humano el que se “inventa” los sistemas científicos con un motivo: el propio desarrollo de la verdad. Ambas nociones, que sustentan toda afirmación del tipo que sea -matemática, económica, física, artística, etc.- reclaman un sentido último que justifique su vínculo. Este sentido último, así visto, aparece como una especie de consecuencia final y, sin embargo, se encuentra

presente desde el primer momento, desde el primer paso que da el ser humano por conocer, desde la primera y más básica especulación.

Por lo tanto, es justo que cualquier hombre de ciencia -que la enseña, que la aprende o que investiga sobre ella- se pregunte cuál es la noción de persona humana que subyace en las premisas más generales y fundamentales de su saber, así como cuál es la noción de “bien para el ser humano” hacia la que se dirige el desarrollo mismo de su ciencia y que justifica cada uno de sus pasos. El vínculo que se establece entre ambas nociones: la persona humana que busca un bien -y por eso enseña, investiga o aprende una forma de ciencia, saber o técnica- supone un presupuesto teleológico (el bien que da sentido a la búsqueda de la verdad), un presupuesto gnoseológico (la posibilidad misma de conocer dicha verdad en el vestigio, por la imagen y por la similitud), y un presupuesto antropológico (la indigencia primordial y radical del ser humano respecto a dicha verdad que supone su propio bien). Examinaremos a continuación estos tres presupuestos.

2) Desde la perspectiva gnoseológica bonaventuriana esto se muestra en tres presupuestos fundamentales: la dependencia del hombre de la iluminación superior, en el carácter vestigial de lo cognoscible y en el fin anagógico de todo conocimiento.

Como se ha dicho cualquier afirmación presentada en forma de enunciado teórico o práctico del tipo /X es Y/ supone muchos presupuestos: desde la capacidad para corroborar o no la certeza de tal enunciado (su coincidencia con la realidad descrita), hasta la caracterización de ambos elementos (sujeto y predicado) dentro de un saber o una ciencia con todos los supuestos históricos, antropológicos y morales implicados. Por ejemplo, la afirmación aparentemente neutral /un cuerpo físico está compuesto por átomos/ pronunciada en el contexto histórico del siglo XIII o pronunciada en el contexto histórico actual significa dos cosas bien diversas, dadas las implicaciones supuestas en cada contexto. Es más, lo mismo se puede advertir al pronunciar dicho enunciado en un contexto exclusivamente científico-positivo (como una lección de física o de química) o en un contexto político (a modo de metáfora de la sociedad o de un sistema económico, por ejemplo) o en un contexto filosófico. Las variaciones que pueden descubrirse en cada uno de estos

diversos contextos no anulan el valor de verdad del enunciado en cada uno de ellos, pero muestra con claridad las implicaciones que tiene la diversidad de presupuestos, y, a la vez, cómo en cada uno de estos casos el enunciado supone en última instancia una forma de entender al ser humano, un deseo de bien para dicho ser humano, y una concepción aceptada de posibilidad de verdad. En el análisis de estos tres presupuestos fundamentales que sostienen cualquier acto intencional -cognoscitivo o desiderativo- de cualquier tipo, se puede apreciar cómo san Buenaventura ofrece un encuentro necesario con la teología como única mirada capaz de justificarlos por entero.

1.- Presupuesto gnoseológico: los objetos de conocimiento (o de deseo) son cognoscibles (o deseables). Esto se debe a la naturaleza vestigial de todo lo creado que revela la “huella del creador”: la verdad del Logos participado expresivamente en toda la realidad y, por lo tanto, cognoscible y deseable por un ser humano capaz de sentirse interpelado y de interpretar esa expresión del Logos en la realidad.

2.- Presupuesto antropológico: el sujeto que conoce (persona humana) no se ha dado a sí mismo la capacidad de abstraer conocimiento universal (espiritualizando los contenidos formales de lo conocido). Su capacidad de sentirse interpelado por el Logos vestigial hallado en la forma de los objetos y de interpretarlo en el acto mismo del conocimiento se debe a su estructura como “imago Dei”. Esta estructura del hombre, capaz de superar el ámbito reducido de la intencionalidad inmediata y de reconstruir lo conocido y lo deseado en un horizonte existencial (vital e histórico) de desarrollo personal, refleja su dimensión espiritual. Es más, si no solo “conoce” el vestigio, sino que es capaz de “reconocer” el carácter expresivo del vestigio y su vínculo con la causa ejemplar que lo ha revelado y con la causa final que le da sentido (en cuanto es, por lo tanto, capaz de descubrir, conocer y amar a Dios), es por su estructura de “similitudo Dei”, en la que la dimensión espiritual se vuelca al conocimiento y al deseo de verdad y de bien en Dios.

3.- Presupuesto teleológico o anagógico: cualquier acto intencional -sea de conocimiento o de deseo- supone un fin. Dicho fin se presenta ante el horizonte de la mente humana como un bien para la persona. La indagación científica o la creación artística, por lo tanto, suponen (aunque sea inconscientemente) la

búsqueda de un bien para el científico o el artista. Esta misma estructura revela que en una escala vital e histórica, el ser humano también busca un bien supremo (felicidad), al que se encuentran ordenados todos los demás bienes (todos los demás actos). Ese bien supremo da sentido a todos los actos que se encuentran dirigidos a él. Para el Seráfico, como para toda la tradición agustiniana, dadas las dos premisas anteriores, parece natural que el fin de la existencia y de la historia humana capaz de dotarlas de sentido pleno no es sino el mismo Dios. De ahí que la vida o la búsqueda de la verdad sigan una estructura vial y ascendiente “de vuelta al hogar”, que es el Bien supremo, que es Dios. Esta es la interpretación a escala teológico-existencial que el santo de Fidanza realiza del “ordo amoris” de san Agustín.

Por supuesto, faltan por incluir en estas consideraciones la reflexión cristocéntrica, la estructura trinitaria o la misma acción de la gracia en el ser humano (que, por medio de la salvación, ilumina también en el conocimiento de la verdad). Este primer acercamiento al “quaesitum” de esta tesis buscaba ser principalmente gnoseológico sin dejar por ello de ser bonaventuriano. Los demás aspectos se analizarán con más detenimiento en el siguiente capítulo.

2.2. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de la relación entre filosofía y teología.

2.2.1. Sobre el uso del término “teología” (“theologia”) en los escritos de San Buenaventura.

2.2.1.1. En los *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1248-1255).

Una primera acepción la encontramos en el *proemio* de I Sent., q.1: la teología (aquí referida como la “ciencia de este libro”) se define por un objeto que se distingue según tres formas de reducción a un principio:

«Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut ad *principium*, est ipse *Deus*. Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur, quae determinantur in hoc libro, ut ad *totum integrum*, est *Christus*, (...). Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum universale*, possumus nominare per circumlocutionem sive sub distinctione; et sic est res vel signum; et vocatur hic *signum* Sacramentum. Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est *credibile*, prout tamen *credibile* transit in ratione *intelligibilis*, et hoc per additionem rationis: et hoc modo, proprie loquendo est subiectum in hoc libro»³²⁰.

Recurriendo al modelo aristotélico, San Buenaventura ha concedido que la ciencia se define por su objeto (“subiectum”). Pero el objeto de ciencia se puede referir o a su principio radical (causa final), o a su principio integral (causa ordenadora o unitiva, es decir, causa formal), o a su principio universal (causa material). De este modo, argumenta el Seráfico, se puede llamar teología a la ciencia cuyo principio radical al que se reduce todo conocimiento es Dios y su actuar («agitur tamen de Deo quantum ad substantiam, vel quantum ad opera eius; et ideo non est subiectum

³²⁰ *I Sent.*, proem., q.1 (ed. Quaracchi, I, 7).

ut totum, sed ut principium»³²¹); cuyo principio formal al que se reduce todo orden y unidad es Cristo; cuyo sujeto material es aquello que se debe creer: la verdad del signo del Sacramento. Para San Buenaventura es objeto material de la teología tanto la realidad misma (“res”) como su signo (“signum”), pero ambos quedan reunidos en “credibile”, que es objeto de razón intelectual. Dicho de otro modo, toda ciencia versa sobre una realidad (las “scientia natural”), o sobre un signo (“scientia sermocinalis”), o sobre ambos en cuanto atienden a toda la realidad en su generalidad. En este último sentido, si por “additionem rationis” accedemos a toda la realidad en cuanto signo sacramental de Dios en Cristo, se abre ante nosotros la posibilidad de descubrir con la razón intelectual los objetos que se deben creer o que son creíbles en relación con la virtud teologal de la fe (y según lo declarado en la Sagrada Escritura):

«Possunt iterum accipi secundum quod iduunt rationem *credibilis*, et sic, quemadmodum una est *virtus* et unus est habitus de omnibus credibilibus, sive sint res sive sint signa, ut fides, sic una est *scientia* specialis de omnibus, in quantum induunt hanc rationem, sive sint res sive signa»³²².

La diferencia entre “totum integrale” y “totum universale”, que San Buenaventura emplea a la hora de delimitar el “subiectum” de la teología, puede entenderse como la diferencia que existe entre el objeto de ciencia considerado como un todo y el objeto de ciencia predicado de sus partes: en este sentido, si bien -por ejemplo- un dogma cristológico concreto o un sacramento son parte de la reflexión teológica, es en el misterio de Cristo en donde encuentran su conexión integradora con el resto de la teología. En palabras de Gregory LaNave:

«The totum integrale encompasses everything that is treated in the science, setting them in order to one another. It is predicated of the subject as a whole, and not of any one part in isolation (unlike the totum universale). The principium radicale is the irreducible point of “reductio”n in the science, the ultimate source of the whole. Together, the totum integrale and the principium

³²¹ *I Sent.*, proem., q.1 (ed. Quaracchi, I, 8).

³²² *I Sent.*, proem., q.1 (ed. Quaracchi, I, 8).

radicale exhibit the characteristics that must mark the subject. Every science must have a single subject, but in Bonaventure's view this unity pertains both to the ordering of all the parts and to their "reductio"n to a single source. In theology, the subject as the principium radicale is God; as the totum integrale, it is the whole Christ, God and man, head and members»³²³.

El método según el cual se aborda este objeto es el "modus prescrutatorius" y el "modus ratiotativus vel inquisitivus", según tres "utilidades": referido a la confusión de los adversarios a la fe, referido al fortalecimiento de los enfermos en la fe y referido al placer de los firmes en la fe³²⁴. El "modus prescrutatorius" tiene por objeto principal los misterios de la Sagrada Escritura ("Scrutamini Scripturas"), y se refiere a la "studiositas", no a la "curiositas"³²⁵. En este sentido, San Buenaventura lleva a cabo una importante distinción ("quod obiicitur..." n.4) entre la verdad del sujeto de la "ciencia de este libro" y de la verdad de la Sagrada Escritura y establece una relación análoga a la que existe entre el subalternado y el subalternante. La verdad que corresponde a la "ciencia de este libro" no coincide con la verdad de la Sagrada Escritura, ni siquiera denota su "parte principal". Por tanto, la ciencia de la teología, «sicut scientia subalternata»³²⁶, se reduce a la verdad de la Escritura «quae excedit omnem certitudinem rationis»³²⁷.

En la cuestión tercera del prólogo el Seráfico se pregunta si esta indagación según la "studiositas" de aquellas cosas que se deben creer ordenadas en Cristo, tal y como se revelan principalmente en la Sagrada Escritura- es de carácter meramente especulativo (pertinente al contenido de la fe) o si es, más bien de carácter práctico (pertinente al fin práctico de la vida de fe: la vida buena o beata). Para responder a

³²³ J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 89.

³²⁴ *I Sent.*, proem., q.2 (ed. Quaracchi, I, 11).

³²⁵ Para analizar la diferencia que los medievales establecían entre estas dos motivaciones de búsqueda de la verdad: A. RAMOS, «"Studiositas" and "Curiositas": Matters for Self-Examination», *Educational Horizons* 83/4 (2005), 272-281.

³²⁶ *I Sent.*, proem., q.2 (ed. Quaracchi, I, 11).

³²⁷ *I Sent.*, proem., q.2 (ed. Quaracchi, I, 11).

esta pregunta, San Buenaventura distingue sobre los tres modos según los cuales se puede perfeccionar el propio intelecto según la virtud gracias a la ciencia divina³²⁸:

1. “In se”: en cuanto el intelecto se enriquece en sí mismo por medio del hábito especulativo de la ciencia divina alcanza la gracia de la contemplación, por lo que es llamada ciencia especulativa.

2. “Ad opus”: en cuanto la ciencia divina tiende a enriquecer el propio obrar por medio de la virtud alcanza el buen obrar, por lo que es llamada ciencia práctica o moral.

3. “Ad affectum”: en cuanto la ciencia divina perfecciona el hábito intermedio entre el intelecto especulativo y el obrar virtuoso (entre lo puramente especulativo y lo puramente práctico), de tal manera que comprende ambos, se llama “sabiduría”.

La sabiduría, por lo tanto, comprende tanto el hábito intelectual especulativo como el hábito del buen obrar. Pero sobre los dos siempre será prioritario el buen obrar («Unde hic est contemplationis gratia, et ut boni fiamus, principaliter tamen, ut boni fiamus»³²⁹).

«Talis est cognitio tradita in hoc libro. Nam cognitio haec iuvat fidem, et fides sic est in intellectu, ut quantum es de sui ratione, nata sit movere affectum. Et hoc patet. Nam haec cognitio, quod Christus pro nobis mortuus est, et consimiles, nisi sit homo peccator et durus, movet ad amorem; non sic ista: quod diameter est asymeter costae»³³⁰.

Por lo tanto, el fin de la teología, a pesar de versar sobre la fe -y tener por lo tanto una fuerte dimensión intelectual- en definitiva, debe mover al amor y, por lo tanto, ordenar la propia vida según la virtud para contemplar con fidelidad los misterios de la vida de Cristo. El conocimiento y la vida no pueden ir descoordinados. El fin de la teología *ex parte subiecti* es el amor de Dios. Por lo tanto, la teología debe considerarse en primer lugar una ciencia cuyo fin principal es el buen obrar. Esta

³²⁸ Cf. *I Sent.*, proem., q.3 (ed. Quaracchi, I, 13).

³²⁹ *I Sent.*, proem., q.3 (ed. Quaracchi, I, 13).

³³⁰ *I Sent.*, proem., q.3 (ed. Quaracchi, I, 13).

característica de la fe -que la sitúa entre un plano intelectual y un plano afectivo- no supone en ningún caso una pérdida de peso del valor “científico” de la teología (en cuanto se refiere a una estructura que indaga las causas últimas), sino que, por el contrario, la dota de un valor sapiencial-afectivo característicamente agustiniano³³¹.

2.2.1.2. En el *Breviloquium* (1257).

El *Breviloquium* fue una presentación de las líneas fundamentales para el desarrollo de una suerte de “Suma de Teología” que San Buenaventura nunca llegó a componer³³². Después de una breve oración, el autor se dedica a delimitar con claridad el objeto de su reflexión y declara en el *Prologus*: «(...) in hoc verbo aperit sacra Scripturae, quae *theologiae* dicitur»³³³. Esta misma identificación la retoma en el capítulo primero de la “prima pars”, añadiendo un matiz importante sobre el *subiectum*:

«Ratio autem huius veritatis haec est: quia, cum sacra Scriptura sive theologia sit scientia dans sufficientem notitiam de primo principio secundum statum viae, secundum quod est necessarium ad salutem; et Deus non tantum sit rerum principium et exemplar *effectivum* in creatione, sed etiam *refectivum* in

³³¹ La explicación del valor sapiencial de esta relación entre el intelecto y el afecto en el modo de hacer teología del Seráfico es magistralmente expuesta por el Papa Benedicto XVI en la audiencia del 17 de marzo de 2010. En esta ocasión el Santo Padre ofreció una perspectiva muy sintética comparando y proponiendo la compatibilidad entre la forma de quehacer teológico más “científico” del Angélico y el quehacer teológico más “sapiencial” del Seráfico. Cf. S.S. BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 17 de marzo de 2010: San Buenaventura (3) | Benedicto XVI», *Vatican.va*, en: http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html [15-1-2019].

³³² Como señalan, por ejemplo, Bert Roest (B. ROEST, *Franciscan learning, preaching and mission c. 1220-1650: cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendendam sanctam fidem catholicam...* /, Brill, Leiden 2015, 89), o Emmanuel Falque (E. FALQUE, *Saint Bonaventure Et L'Entrée de Dieu En Théologie*, Vrin 2001, 34). Para Manuel Lázaro, más bien, «Se trata de un tratado de teología que toma conciencia de que la inteligencia de la fe nace de la comprensión de la Palabra de Dios» en: M. L. PULIDO, «La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al *Breviloquium*», 390.

³³³ *Brev.*, prol., (ed. Quaracchi, V, 201).

redemptione et *perfectivum* in retributione: ideo non tantum agit de Deo creatore, sed etiam de *creatione et creatura*»³³⁴.

Aquí parece que, sin mayores salvedades, Buenaventura identifica la teología con la sagrada Escritura³³⁵. Además, se señala que esta teología se apoya en la revelación del primer principio “secundum statum viae”, según lo que es necesario para la salvación. La expresión “secundum statum viae” hace referencia a una división expuesta en el prólogo según la cual la sagrada Escritura -con la teología- se abre a un “ortus” u origen, un “progressus” o dinamismo, y a un “status” o fruto. El primero se produce por influencia de la Santísima Trinidad. El segundo se produce según las distintas capacidades del hombre³³⁶. El tercero genera la plenitud de la felicidad plena: «Nam hace est Scriptura, in qua *verba sunt vitae aeternae*»³³⁷.

Igualmente se señala otro dato importante en relación con el fin de la teología: su reflexión sobre Dios no atiende solo a su faceta como principio de las cosas o ejemplar eficiente en la creación, sino también a la faceta redentora, salvífica y santificadora en la que también participa la creación. Aquello que es debe creerse (el contenido de la fe) se encuentra dirigido por una exigencia ulterior y más elevada: aquello que es necesario para la salvación. De nuevo nos encontramos con

³³⁴ *Brev.*, q.1, c.1 (ed. Quaracchi, V, 210).

³³⁵ Esta identificación, que rescata a la teología de la tentación de no incluir la Sagrada Escritura en su objeto de estudio o de conocimiento -actitud muy propia de la teología moderna- ha sido reevaluada por E. CUTINI, «Teologia, mistica e scrittura in Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 111-121; A. DI MAIO, «Sacra Scriptura, quae theologia dicitur», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 121-153; y Cf. M. DEL C. APARICIO VALLS, «La Sacra Scrittura è come l'anima della teologia», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 163-175.

³³⁶ San Buenaventura explica que este “progreso” en la Sagrada Escritura no se «(...) limita a las leyes del raciocinio, de la definición y de la división al uso de las otras ciencias y no se limita a parte del universo; sino, más bien, como procede según una luz sobrenatural y se da al hombre en camino como un conocimiento suficiente de las cosas, en parte por el discurso llano y en parte por la mística, describe todo el universo y lo contiene como en una suma (...)» en *Brev.*, prol. (ed. Quaracchi, V, 201). La traducción es mía.

³³⁷ *Brev.*, prol. (ed. Quaracchi, V, 202). La cursiva es de la edición original. Hace aquí referencia el Seráfico a Juan 6, 69: «Domine (...) verba vitae aeternae habes».

ese aspecto intermedio de la reflexión teológica entre el conocimiento (ciencia especulativa) y la salvación (ciencia práctica o de redención en el amor).

La estructura vertical de esta “ciencia perfecta” que puede deducirse si partimos del *subiectum* de la teología como la contemplación del primer principio, según un fin determinado, que es el eterno premio (la vida bienaventurada), se establecerá entre el punto más álgido de la historia de la salvación («quod est Deus altissimus, creator omnium»³³⁸), y el punto más ínfimo («quod est infernale supplicium»³³⁹). Así aparece proyectado un itinerario con forma de cruz en cuyo centro se encuentra Cristo, *totum integrale* de esta “ciencia perfecta”.

Se trata, además, de una ciencia unitaria, pero a la vez trata de todo y, por lo tanto, de sujetos muy variados. San Buenaventura concluye esta primera cuestión sobre la naturaleza de la teología haciendo una lista de los distintos sujetos a los que se refiere esta ciencia:

«(...) est tamen *scientia una*, cuius subiectum, ut *a quo* omnia, est Deus; ut *per quod* omnia, Christus; ut *ad quod* omnia, opus reparationis; ut *circa quod* omnia, unicum caritatis vinculum, quo caelestia et terrestria connectuntur; ut *de quo* omnia in libris canonicis comprehensa, credibile ut *credibile*; ut *de quo* omnia in libris expositorum, credibile ut *intelligibile*, secundum Augustinum, de Utilitate credendi, quia “quod credimus, debemus autoritati, quod intelligimus, rationi”»³⁴⁰.

Dios es el sujeto “a partir del cual” se da todo; Cristo el sujeto “por el cual” se da todo; la obra de la salvación es el sujeto “hacia el cual” se da todo; el único vínculo de caridad que une el cielo y la tierra es el sujeto “sobre el cual” se da todo. El sujeto material del cual versa la teología tiene que ver con lo que se debe creer en cuanto es contenido de fe, si se refiere a los libros canónicos (Sagrada Escritura), pero también tiene que ver con lo que se debe creer en cuanto se ha reflexionado por la

³³⁸ *Brev.*, q.1, c.1 (ed. Quaracchi, V, 210).

³³⁹ *Brev.*, q.1, c.1 (ed. Quaracchi, V, 210).

³⁴⁰ *Brev.*, q.1, c.1 (ed. Quaracchi, V, 210).

inteligencia humana si se refiere a los libros de la exposición (la Tradición)³⁴¹, según la distinción que presenta san Agustín entre la fe -como deuda de la autoridad en la que he apoyado el acto de fe-, y la razón -como deuda de la reflexión intelectual-

Sobre la relación entre teología y sagrada Escritura, en ningún momento pretende el Doctor Seráfico comparar su proyecto teológico a la verdad revelada. La identificación entre teología y “sacra Scriptura” puede entenderse de dos maneras: o bien el estudio de la teología se encuentra tan elevado como la Palabra de Dios o bien Buenaventura resta algo de iniciativa al conocimiento humano propio de la teología y la convierte en el conocimiento de Dios revelado para la salvación del hombre, según la interpretación de Donneaud³⁴². En definitiva, *in se*, la teología y la Sagrada Escritura se refieren al mismo objeto -la historia de la salvación de Dios al hombre- que se nos comunica, se nos revela. En este sentido la teología se identifica con la Sagrada Escritura. Pero *quoad nos*, al estarnos velada la verdadera profundidad, duración, altura y extensión de los misterios de la salvación, ese objeto se adapta a nuestra inteligencia y se desarrolla de manera proporcional a las posibilidades de nuestro intelecto. En este segundo sentido, la teología no se identifica con la Sagrada Escritura.

En cambio, para Emmanuel Falqué esas distinciones pertenecen a un modo distinto de hacer teología. Para Falqué, San Buenaventura con su *Breviloquium* hace un cambio cualitativo en su modo de hacer teología (lo cual se pone de manifiesto a la hora de cambiar la metodología de la *quaestio* por una menos académica). En esta segunda etapa Falqué describe el esfuerzo teológico del Seráfico como fruto de una operación que tiene lugar dentro del contexto de la revelación, de forma que no trata el dato revelado desde la perspectiva de la razón humana, sino que más bien

³⁴¹ Como señala LaNave, principalmente se refiere a los escritos de los doctores y de los padres de la Iglesia, que nos han ayudado en la comprensión de los misterios en la Sagrada Escritura (Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 84).

³⁴² Cf. H. DONNEAUD, «Le Sens du Mot Theologia Chez Bonaventure: Étude Critique À Propos d’Un Ouvrage Récent», *Revue Thomiste* 102/2 (2002), 271-295; H. DONNEAUD, «Sens Et Contresens Herméneutique du Mot Theologia Chez Bonaventure», *Revue Thomiste* 102/4 (2002), 625-650. Para Donneaud existe una parte de la teología más adecuada al entendimiento humano, especialmente aquella que se muestra más accesible a un conocimiento de tipo sensible, como la teología simbólica.

desarrolla los contenidos de la revelación con el solo propósito de manifestar su verdad. Si en los *Commentaria* San Buenaventura se dedica a conciencia al método demostrativo, en el *Breviloquium* el tono se vuelve más bien “demostrativo”³⁴³. El fundamento *a priori* de esta forma de hacer teología será la Trinidad, que se presenta como elemento unificador y plenificador. Este *a priori* trinitario, de carácter trascendental, da sentido a la unidad de teología y escritura:

«L’*a priori* trinitaire bonaventurien doit donc s’entendre d’abord dans un sens transcendantal comme ‘une unité qui précède toutes les données des intuitions et par rapport à laquelle toute représentation d’objet est simplement possible’. Ainsi en va-t-il précisément du rapport entre Écriture et théologie, et de toute méthode théologique en général»³⁴⁴.

Se observa, por lo tanto, que en la interpretación sobre la naturaleza de la teología en dos obras escritas relativamente en la misma época existe también controversia sobre si hay continuidad de pensamiento o si hay, más bien, una innovación en el quehacer teológico. Como asegura LaNave, después de un análisis exhaustivo de ambas épocas desde la perspectiva del método y del sujeto, parece que prima la continuidad y la coherencia sobre la novedad y la evolución. En efecto, la divisiones epistemológicas que podemos descubrir en los *Commentaria* (“principium radicale”, “totum integrale” y “totum universale”), no difieren tanto de los del *Breviloquium* (“subiectum a quo”, “per quod” y “ad quod”). De nuevo se muestra la diferencia entre “credibile ut credibile” y “credibile ut intelligibile”. El vínculo que existe entre el “totum universale” y su participación en el “totum integrale” es muy similar a la relación entre un principio formal “quod” que no solamente integra y ordena, sino que es también manifestación expresiva de cuanto contiene³⁴⁵. El papel central que tienen tanto Cristo -como integrador y manifestación de la revelación divina- y la Santísima Trinidad como modelo ejemplar de la auto-difusión dinámica del amor se encuentran como los dos elementos arquitectónicos

³⁴³ Cf. E. FALQUE - M. OZILLOU, «Le Contresens du Mot Theologia Chez Bonaventure: Réponse au Frère Henry Donneaud», *Revue Thomiste* 102/4 (2002), 615-624.

³⁴⁴ E. FALQUE, *Saint Bonaventure Et L’Entrée de Dieu En Théologie*, 36.

³⁴⁵ Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 90.

de fondo en ambos textos. En lo que se refiere a la “trascendentalización” de la Trinidad en el pensamiento bonaventuriano, que Falqué propone:

«In short, Bonaventure’s identification of God as the subject of theology a quo, or as the principium radicale, allows him to unite in theology those things that are known properly by faith and those that can be known even without faith, though the latter are better and more securely known by those who have faith. The architectonic principle of Bonaventure’s theology is faith’s insight into the self-diffusive goodness of the Trinitarian God; specific theological arguments are less ineluctably Trinitarian»³⁴⁶.

Por último, puede añadirse como señal de continuidad la insistencia de Buenaventura en el valor sapiencial de la teología -una característica que aparecía con particular relevancia en la cuestión III del “proemium” de los *Commentaria*-. En efecto, en el quinto párrafo del prólogo, titulado “De modo procedendi ipsius sacrae Scripturae”, se reitera que el quehacer teológico -o la consideración de la sagrada Escritura- no debe nunca reducirse al mero ejercicio intelectual-académico, sino que debe suponer necesariamente una transformación de la propia vida:

«Quia enim haec doctrina est, *ut boni fiamus* et salvemur; et hoc non fit per nudam considerationem, sed potius per inclinationem voluntatis: ideo Scriptura divina eo modo debuit tradi, quo magis possemus inclinari. (...) ideo Scriptura ista non debuit haber modum *definitivum*, *divisivum* et *collectivum* ad probandum passiones aliquas de subiecto ad modum aliarum scientiarum; sed oportuit, quod haberet modos propios, secundum varias inclinationes animorum diversimode animos inclinantes»³⁴⁷.

Y señala el Seráfico que estas “inclinaciones del alma” que enriquecen particularmente el estudio de la sagrada doctrina, deben producirse por la debida presentación de ejemplos, de consejos, de promesas y de amenazas de forma que el espíritu sea conducido a la alabanza y la devoción (amor) a Dios, para transformar la propia vida en una vida virtuosa por la acción de la gracia.

³⁴⁶ J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 92.

³⁴⁷ *Brev.*, prol., n.5 (ed. Quaracchi, V, 206-207).

2.2.1.3. En el *Itinerarium mentis in Deum* (octubre de 1259).

En el primer capítulo del *Itinerarium*, el Seráfico afirma que existen tres grandes tipos de teología: la simbólica, la mística y la propia, cada una de ellas relacionada con una de las etapas del “ascensus in Deum”:

«Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus»³⁴⁸.

La teología simbólica se refiere a la iluminación exterior de la visión corporal (el sentido de la vista, si atiende a la iluminación en modo directo de Cristo como alfa y omega de los vestigios de Dios en la creación) o de la imaginación (si atiende a la iluminación en modo indirecto -como espejo- de los vestigios de Dios en el mundo sensible). La teología propia se refiere a la iluminación interior de las cosas inteligibles o a la “visión espiritual” de la razón (si atiende a la iluminación en modo directo de la imagen impresa de Dios en las potencias naturales del alma) o del entendimiento (si atiende a la iluminación refleja o indirecta de la imagen reformada de Dios en los dones gratuitos). Por último, la teología mística se refiere a los “supermentales excessus”, es decir a la iluminación superior o divina de la inteligencia (si atiende a la iluminación en modo directo del nombre primario Dios, que es el Ser) o del “apex mentis” o “sindéresis” (si atiende a la iluminación en modo indirecto -como un espejo- del nombre de la Trinidad, que es el Bien).

En esta presentación sumaria se puede apreciar la estructura de “ordo amoris” agustiniana que subyace en una perspectiva de la teología como ciencia que se caracteriza por descubrir el carácter simbólico de la realidad (cuyos objetos son

³⁴⁸ *Itiner.*, c.1, n.7, (ed. Quaracchi, V, 297-298).

“signa” de Dios); por comprender la inefabilidad del “subiectum” de la ciencia cuyas profundidades son desproporcionadas a la razón humana que no se encuentra sumergida en ella; y por definirse en sentido propio como un saber adecuado a las potencias del alma y necesario para reforzar la fe de la Iglesia. En definitiva, se trata de una teología que muestra el amor de Dios como “significador” y “redentor” en todas aquellas cosas inferiores al alma humana, aquellas cosas interiores al alma humana y en aquellas cosas desproporcionalmente superiores al alma humana³⁴⁹.

Esta estructura dividida en tres se refiere igualmente a la Trinidad (Padre, creador de la realidad -realizada a su imagen-; Hijo, Verbo revelado en el interior del corazón e iluminado en la sabiduría; y Espíritu Santo, exceso del amor que se manifiesta en el orden del vivir)³⁵⁰, pero también a la división de las ciencias englobadas en la filosofía:

«Rursus, prima dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in primum principium, Patrem, secunda in eius imaginem, Filium, tertia ducit in Spiritus Sancti donum.

Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rethoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.

Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat primi principii innascibilitatem, secunda Filii familiaritatem, tertia Spiritus Sancti liberalitatem»³⁵¹.

³⁴⁹ Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 83.

³⁵⁰ «Ad hanc speculationem quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus Sancti» en *Itiner.*, c.3, n.6, (ed. Quaracchi, V, 305).

³⁵¹ *Itiner.*, c.3, n.6, (ed. Quaracchi, V, 305).

La estructura trinitaria, por lo tanto, se despliega desde la teología en la realidad de las cosas y en su conocimiento científico. La unidad de dicho conocimiento está garantizada por la superioridad o anterioridad de la metafísica, que funda la realidad y es, a su vez, garante de ese necesario punto de apoyo gnoseológico: el primer principio en teología es el primer principio también en las ciencias³⁵². Pero sobre esa unidad también se manifiesta la riqueza de las relaciones trinitarias. De hecho, cada una de las ciencias derivadas (gramática, lógica y retórica, o monástica, económica y política) se refieren a un ámbito de la realidad según el modelo de la Trinidad. De lo cual no debe inferirse tanto que el desarrollo de las ciencias o de la filosofía depende estructuralmente de la teología, cuanto que es la teología la que dota a cada ciencia de su significado o sentido teleológico pleno.

Actualmente varios especialistas insisten en que la clave de lectura adecuada de esta relación entre la teología y las demás dimensiones del saber humano que se hayan en el *Itinerarium* y en el *De "reductio"ne* no es estrictamente epistemológica. Para lograr una comprensión más adecuada del proyecto bonaventuriano, la teología debe incluir una relación con la propia vida, permeada -por lo tanto- de los mismos contenidos que son objeto de estudio. Para Rossano Zas Friz De Col esta relación que propone Buenaventura responde a «la pregunta sobre el papel de la perspectiva teologal en la reflexión interdisciplinar sobre la vida cristiana³⁵³ y sobre su relación con la reflexión con todos los contenidos [que emergen de ella]»³⁵⁴. Massimo

³⁵² Adelantamos que esta forma de entender “primer principio” es muy deudora del pensamiento del Estagirita (como sucede con muchos planteamientos básicos del Seráfico). En este sentido, si desde la teología “primum principium” referido al Padre se entiende fundamentalmente como “acto creador” o como “causa eficiente”, como referido a la Trinidad divina se entiende primeramente como “recapitulación de todas las cosas en el Logos” o como “causa final” que da sentido a toda la realidad y, por lo tanto, también al conocimiento científico de la realidad. Por lo tanto la teología en san Buenaventura no solo aportará bases ontológicas y teológicas, sino sobre todo teleológicas o de “dotación de sentido último”: el punto relevante del *Itinerarium* es el “in Deum”.

³⁵³ Rossano Zas defiende que en San Buenaventura se encuentra una síntesis acabada de espiritualidad -entendida como vivencia cristiana- y teología -entendida como contenido teológico que se estudia-.

³⁵⁴ R. ZAS FRIZ DE COL, «Il vissuto cristiano di San Bonaventura nell'*Itinerarium mentis in Deum* alla luce della teologia spirituale attuale», en: A. BEGASSE DE DHAEM HERAUSGEBERIN et al. (edd.), *Deus summe cognoscibilis*, 90. El mismo autor propone a partir de esta perspectiva triádica de San Buenaventura un posible proyecto de diálogo interdisciplinar: de la teología fundamental con la filosofía, la antropología, la ética, la cosmología y la metafísica; de la teología bíblica con las ciencias histórico-literarias y el arte; de la teología práctica con la psicología, la sociología, la pedagogía, la medicina y la dirección de empresas.

Tedoldi enfatiza aún más esta dimensión experiencial de la teología bonaventuriana:

«Mi contribución pretende profundizar en un aspecto central de este esfuerzo por unificar experiencia y estudio, vivencia y reflexión, objetivo que Buenaventura investiga y descubre en el *Itinerarium* con íntima convicción y que expresa con una síntesis de una claridad luminosa»³⁵⁵.

Tedoldi añade, además, que la síntesis teológica bonaventuriana -propuesta en el *Itinerarium*- respeta la autonomía de las ciencias, no vilipendia ninguna forma de saber, sino que favorece su común integración en un marco armónico donde lo propio de una se convierte en la riqueza complementaria de otra³⁵⁶. La teología, por lo tanto, resulta del empeño de una serie de ejercicios intelectuales acompañados con una vivencia afectiva, de forma que engloba la totalidad de la experiencia humana (intelecto, voluntad y afectos o cuerpo, alma y espíritu), como afirma el mismo Seráfico en el prólogo del *Itinerarium*³⁵⁷. Este mismo *Itinerarium* no es un mero ejercicio intelectual, en ningún caso. San Buenaventura emplea el verbo latino “manducere” (guiar de la mano) para describir que el proceso de ascenso supone, en primer lugar, un descenso de Cristo que toma al “viator” de la mano y lo conduce hacia su Padre³⁵⁸; en segundo lugar, un progresivo ascenso por medio de la iluminación de los sentidos exteriores³⁵⁹, de las ciencias humanas³⁶⁰, de la especulación filosófica y, por fin, de la contemplación, cuyo ingrediente fundamental es la admiración (una actitud fundamentalmente afectiva)³⁶¹. Esta

³⁵⁵ M. TEDOLDI, «L’intellectus si consegna all’ affectus: La ricerca di Dio nell’Itinerarium mentis in Deum», 93.

³⁵⁶ M. TEDOLDI, «L’intellectus si consegna all’ affectus: La ricerca di Dio nell’Itinerarium mentis in Deum», 298.

³⁵⁷ *Itiner.*, Prol., n.4, (ed. Quaracchi, V, 296): «(...) ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exultatione (...)».

³⁵⁸ Cf. M. TEDOLDI, «L’intellectus si consegna all’ affectus: La ricerca di Dio nell’Itinerarium mentis in Deum», 100.

³⁵⁹ Cf. *Itiner.*, c.1, n.14, (ed. Quaracchi, V, 299).

³⁶⁰ Cf. *Itiner.*, c.3, n.6, (ed. Quaracchi, V, 305): «(...) iuvatur per lumina scientiarum».

³⁶¹ Cf. *Itiner.*, c.6, n.3, (ed. Quaracchi, V, 311): «(...) in admirationem altissimam suspendaris (...) per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem».

relación integral de dimensión intelectual y afectiva alcanza su síntesis perfecta en la teología mística, entendida como un trascender sobre las posibilidades meramente cognoscitivas del hombre: «In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquuntur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum»³⁶².

En definitiva, para Tedoldi la teología entendida como “sabiduría suma” en el *Itinerarium* no es solo una forma de conocimiento, sino también una forma de aprender a amar: engloba toda la persona. Esta óptica puede parecer muy despegada de las primeras obras del Seráfico, que reivindicaban un estatuto epistemológico prioritario a la teología. Sin embargo, para el teólogo italiano esta perspectiva es característica del pensamiento de San Buenaventura y manifiesta su adhesión a la intuición gnoseológica fundamental del “ordo amoris” agustiniano. Prueba de ello es el fragmento del “prooemium” de *In I Sent.*, q.3, ya analizado, o el fragmento del *In III Sent.*: «Praecipuus actus doni sapientiae est ex parte affectivae, ita ut in cognitione inchoetur et in affectione consummetur»³⁶³.

2.2.1.4. En el *Opusculum de “reductio”ne artium ad theologiam*.

Ya se ha tratado previamente de las dificultades hermenéuticas de este texto. En cualquier caso, se trata de un opúsculo en el que se aborda el vínculo de reducción que se da en las distintas iluminaciones hacia la teología. En este sentido, no solo ofrece intuiciones interesantes sobre la naturaleza de la teología como ciencia o en relación con otras ciencias, sino que además proporciona una mirada de conjunto sobre la estructura general de la teología. De hecho, las diferentes elaboraciones de esta estructura en la obra de San Buenaventura elevan aún más el interés sobre este tema³⁶⁴. En efecto, en el *De donis* el Seráfico escoge una organización estructural basada en los dones del Espíritu Santo. A parte de ese sistema de organización de

³⁶² *Itiner.*, c.7, n.4, (ed. Quaracchi, V, 312).

³⁶³ *In III Sent.*, d.35, q.1, concl.

³⁶⁴ Para un estudio pormenorizado sobre las distintas divisiones estructurales de las ciencias y de la teología en el pensamiento de San Buenaventura, ver: A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze: Un’applicazione Della Lessicografia All’ermeneutica Testuale», *Gregorianum* 81/1 (2000), 101-136.

la teología como un todo existen otras dos grandes propuestas: la que integra la teología desde una perspectiva de emanación y retorno («Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum»³⁶⁵), que incluiría especialmente el *Breviloquium* y *De scientia Christi*; y la que integra la teología desde una perspectiva ascendente (de “ascensus”), que incluiría especialmente el *De “reductio”ne*, el *Itinerarium* y las *Collationes in Hexaemeron*³⁶⁶.

El primer grupo se caracteriza por una división en siete partes: tres partes que se refieren a Dios, una parte que se refiere a la situación del hombre y dos partes que se refieren al hombre que se eleva a Dios. Por supuesto que estas dos últimas partes describen un “ascensus”, pero se trata de estructuras cuyo punto de partida está elevado y cuyo núcleo central es Cristo, Palabra redentora del Padre, intermediario *stricte sensu* entre Dios y los hombres y punto central de la Trinidad. Dado este carácter central -como alfa, omega y núcleo- de todo conocimiento (en su condición de Verbo expresivo de Dios en la realidad), Cristo es también punto de giro en la conversión y salvación de la humanidad. Es el mayor gesto de amor del Padre en la encarnación, encuentro y mediación entre Dios y los hombres en la crucifixión, y salvación y elevación en la resurrección³⁶⁷:

«Se habla así de una “metafísica cristológica” en la que supuestamente se supera la dicotomía de fe-razón y se permite superar la limitación fenoménica haciendo al hombre “capax Dei”, no solo por el ser y la razón, sino también

³⁶⁵ *Hex.*, col. I, n.17, (ed. Quaracchi, V, 332).

³⁶⁶ Adelantamos que estos dos momentos, junto con el momento formal de la ejemplaridad integran la concepción que san Buenaventura tiene de la metafísica y de su vínculo con la teología: «Es interesante la declaración de Buenaventura sobre lo que consiste para él la metafísica, en clave de *emanación, ejemplaridad y consumación* [*Hex.*, col.I, n.17, (ed. Quaracchi, V, 332)]. Se trata de descubrir el origen, el modelo (más que el significado) y la finalidad de la naturaleza, como expresión filosófica de una teología de la creación. La naturaleza, por medio de la metafísica, nos desvelaría a Dios como realidad originaria [emanación] y escatológica [retorno]», R. PASCUAL, «Algunas maneras de concebir la relación entre las ciencias naturales y la teología filosófica», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 283. El texto entre corchetes es del autor.

³⁶⁷ Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 98.

por el bien y el amor. De este modo Buenaventura ofrecería la escala de los seres naturales hacia la contemplación de Dios, como *itinerario* de la mente hacia Dios.

El proceso evolutivo del mundo fenoménico a Dios (vestigio, imagen, semejanza) sería no solo gradual-escalar, sino también teológico-vectorial, ya que todo parte de Dios como de su origen y conduce a Dios como a su cumplimiento, en la línea del esquema de emanación, ejemplaridad y consumación propio de la metafísica bonaventuriana»³⁶⁸.

El segundo grupo, en cambio, toma como punto de partida el vértice más bajo en un proceso de continua elevación. El *De "reductio"ne* parte de la estructura topológica de la realidad de tradición bíblica y tematizada por el santo de Hipona³⁶⁹, que se eleva desde lo "exterius" hasta lo "interius" y de lo "interius" a lo "superius". La clave de comprensión del proceso de conocimiento equivalente a este mapa de la realidad consiste en una elevación que se expresa de forma metafórica - recurriendo a la imagen de la luz-:

«Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen rationabiliter distinguere ut dicamus quod est lumen exterius scilicet lumen artis mechanicae, lumen inferius scilicet lumen cognitionis sensitivae, lumen interius scilicet lumen cognitionis philosophicae, lumen superius scilicet lumen gratiae et sacrae scripturae.

Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris»³⁷⁰.

El mundo de las realidades corpóreas se divide entre exterior (que se refiere a las figuras artificiales) y el interior (que se refiere al conocimiento sensible de las

³⁶⁸ R. PASCUAL, «Algunas maneras de concebir la relación entre las ciencias naturales y la teología filosófica», 284.

³⁶⁹ Cf. A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 104.

³⁷⁰ *De Reduc.*, n.1, (ed. Quaracchi, V, 319).

figuras naturales)³⁷¹. Más interesante resulta para el presente análisis la relación entre la realidad interior (“respectu veritatis intellectualis”) y la realidad superior (“respectu veritatis salutaris”). La primera resplandece a la luz del conocimiento filosófico y la segunda a la luz del conocimiento superior o de la gracia y de la sagrada Escritura. La verdad que ilumina el conocimiento interior es natural en el sentido en que se produce por las potencias propias del ser humano, aunque se trate de un conocimiento adquirido -y, por lo tanto, no es innato-³⁷². Por contraste, la verdad que ilumina el conocimiento superior es sobrenatural porque procede de la revelación (no de la razón), por medio de la sagrada Escritura y por la gracia: «per inspirationem a Patre luminum descendit»³⁷³.

Este conocimiento es único según la inteligencia literal, pero según el sentido místico y espiritual es triple, ya que la sagrada Escritura puede entenderse (además de en sentido literal) en sentido alegórico, moral y anagógico. El mapa de la teología que presenta el Seráfico en este párrafo del *De “reductio”ne* incluye varios detalles importantes:

Sentido Alegórico	Sentido Moral	Sentido Anagógico
Enseña lo que debemos creer sobre la divinidad y la humanidad de Cristo.	Enseña a bien vivir (a ejemplo de Cristo).	Enseña el camino unitivo del alma con Dios.

³⁷¹ Andrea di Maio explica esta división como sigue: «Tal distinción se debe al doble dinamismo (descrito en el segundo capítulo del *Itinerarium*) con el que, por medio del cuerpo (elemento que atiende a ambos: hoy diríamos “el cuerpo que habitamos” y “el cuerpo que somos”), el microcosmos humano se relaciona con el macrocosmos: por medio de la percepción o conocimiento sensible el macrocosmos es internalizado en sus estructuras o formas en la esfera inferior (corpórea) del microcosmos; en cambio, por medio de la técnica, el microcosmos proyecta e impone en el macrocosmos exterior los propios esquemas (*figurae*), o (si podemos decirlo así), “estructuras de estructuras” (por ejemplo: el proyecto de un artefacto no es otro que una estructura que organiza unitariamente muchas cosas naturales, cada una con sus propias formas). Que en otros casos [cf. *Solil.*] la dimensión inferior se haya interpretado de otra forma no resulta problemático: al ser un uso metafórico es también convencional». En: A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 104.

³⁷² «Tertium lumen quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas est lumen cognitionis philosophicae quod ideo interius dicitur quia interiores causas et latentes inquit et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis quae homini naturaliter sunt inserta», *De Reduc.*, n.4 (ed. Quaracchi, V, 320).

³⁷³ *De Reduc.*, n.5 (ed. Quaracchi, V, 321).

Se refiere a la generación eterna y a la encarnación temporal de Cristo.	Se refiere a la norma del vivir en Cristo.	Se refiere a la unión del alma con Dios.
Mira a la fe.	Mira a las costumbres.	Mira al fin de la fe y de las costumbres.
Precisa del estudio de los Doctores.	Precisa el estudio de los predicadores.	Precisa el estudio de las almas contemplativas.
Enseñada principalmente por San Agustín. Seguido por San Anselmo (gran intelecto).	Enseñada principalmente por San Gregorio. Seguido por San Bernardo (gran predicador).	Enseñada principalmente por San Dionisio. Seguido por Ricardo de San Víctor (gran contemplador).

Por tanto, la luz de la sagrada Escritura, accesible por la teología, se divide no tanto según su objeto (que consiste en la revelación de la Palabra), sino según cómo tal objeto se hace inteligible al hombre interpelando sea su razón, por medio de la fe; sea su voluntad o moralidad, por medio de las costumbres; sea su sentido estético o unitivo (entendido en sentido trascendente), por medio de la unión del alma con Dios -causa final de la fe y de la moralidad cristiana-. Se observa que, incluso en la división tripartita de la teología existe la semilla de la “reductio” y de la “resolutio”³⁷⁴.

En la segunda parte del opúsculo se realiza la “reductio” de las ciencias a la teología. Y también este proceso se presenta de forma analógica: las cuatro luces se despliegan en seis partes (al distinguir las distintas formas de conocimiento filosófico: natural, racional y moral), que son los seis días de la creación (partiendo desde el conocimiento superior, el día de la creación de la luz, y así sucesivamente hasta culminar con el día séptimo -el del reposo- que corresponderá a la iluminación de la gloria, cuando todas las ciencias hayan desaparecido y veamos a Dios cara a cara)³⁷⁵. Pero si la analogía ayuda a definir la división de la realidad, de las luces

³⁷⁴ En palabras de Di Maio: «La “reductio” es la puesta en evidencia de la unidad latente en la división de lo múltiple, así como la “resolutio” es la puesta en evidencia de la simplicidad latente en la composición de lo múltiple». En: A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 124.

³⁷⁵ Cf. *De Reduc.*, n.6 (ed. Quaracchi, V, 321).

con que la conocemos, y su lógica creatural-salvífica-escatológica; la “reductio” permite reconocer su unidad y reconducir todos los saberes a ella. En el fondo de todo conocimiento de la realidad -por más ínfimo que sea- se encuentra el germen anagógico que convoca al espíritu humano a ascender hacia la unidad del alma con Dios. Y así como todas las luces se originan de la primera en el amanecer de la creación, así todos los conocimientos se dirigen y culminan en el conocimiento de la Sagrada Escritura³⁷⁶.

Como última nota, cabe señalar que, si el tono general del *Itinerarium* tiende a enfatizar la progresión del ascenso del alma a Dios o del conocimiento de lo sensible hacia el conocimiento de lo supremo, el *De “reductio”ne* -especialmente a partir del párrafo n.8- tiende a enfatizar cómo toda forma de conocimiento se reduce directamente al conocimiento del Verbo. Por ejemplo, en toda forma de iluminación del conocimiento sensitivo, que atiende a las cosas sensibles, podemos descubrir tres elementos comunes, a saber: el medio por el que se conoce, el mismo ejercicio de conocer y la satisfacción que tal ejercicio produce. Para Buenaventura en el medio de conocimiento se encuentra la intuición del Verbo engendrado eternamente y encarnado en el tiempo³⁷⁷. En el ejercicio del conocer y en su dimensión intencional-cogitativa se intuye una norma del vivir (se percibe el carácter beneficioso o nocivo de lo que se aprehende y cada sentido se ejercita ordenadamente sobre su propio sensible, lo cual supone una intuición fundamental de los principios de bien y mal en los que se basa la moralidad)³⁷⁸. Por último, en el deleite o satisfacción del conocimiento cumplido, se intuye la unión de Dios y el alma, en cuanto toda satisfacción cumplida de un deseo ordenado es un eco de la satisfacción última y verdadera del fin de toda la creación y de todo conocimiento³⁷⁹.

Por lo tanto, el tríptico teológico fundamental del Verbo revelado como verdad, bien y belleza para los hombres o de teología alegórica, teología moral y teología

³⁷⁶ Cf. *De Reduc.*, n.7 (ed. Quaracchi, V, 322).

³⁷⁷ El Seráfico lo explica ampliamente en *De Reduc.*, n.8 (ed. Quaracchi, V, 322).

³⁷⁸ Cf. *De Reduc.*, n.9 (ed. Quaracchi, V, 322).

³⁷⁹ Cf. *De Reduc.*, n.10 (ed. Quaracchi, V, 322).

anagógica, es el reducto fundamental de toda forma de conocimiento y, por lo tanto, de toda ciencia³⁸⁰.

2.2.1.5. En las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (probablemente poco antes de 1273).

Para Noone resulta claro que estas *Collationes* fueron predicadas en la cuaresma de 1268³⁸¹. Gilson sitúa su redacción entre 1268 y 1273, entre las controversias entre Tomás de Aquino y Sigerio de Bravante y la redacción de las *Collationes in Hexaëmeron*³⁸². Estas conferencias son particularmente interesantes ya que suponen un nuevo giro argumental en la forma con que Buenaventura aborda la cuestión de la relación entre las ciencias, en especial la falsa autosuficiencia de la filosofía (especialmente en la col. IV). También retrata los tres errores principales del averroísmo desde una perspectiva gnoseológica y los resuelve, como se verá, recurriendo a la “reductio” en Cristo (en la col. VIII). En la introducción el Seráfico presenta esta serie de conferencias como la continuación de las precedentes *Collationes de decem praeceptis* y la culminación del estudio sobre la Ley y la gracia. Subraya en la introducción que esta última es superior y más necesaria que la ley. Es más: nadie se salva por la Ley si no acoge la gracia. Esta gracia se nos dona, hacemos uso de ella y fructifica. La dinámica ternaria del don de la gracia en el alma sirve como estructura para articular cada uno de los siete dones tal y como se presentan en las IX conferencias que constan en estas *Collationes*³⁸³ (el don de la fortaleza se alarga a dos conferencias -la V y la VI- y la primera conferencia es introductora). En definitiva, si la Ley del decálogo es como el proyecto de Dios (Padre de las luces) para el mundo y la humanidad, la gracia -especialmente manifestada en los siete dones del Espíritu Santo- es la inspiración divina en acto,

³⁸⁰ Paralelamente al *Itinerarium* en el *De “reductio”ne* destaca el énfasis teleológico o de dotación de sentido con el que el Seráfico planifica, expone y recapitula su propuesta epistemológica. Este énfasis enriquece de connotaciones teológicas todo el recorrido y le permite elevar el discurso de una esfera meramente explicativa a una esfera comunicativa superior, siempre apoyado en metáforas o formas alegóricas de gran valor especulativo.

³⁸¹ Cf. T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

³⁸² Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 35.

³⁸³ Cf. *De don. Spir.*, col. I, n.2-3 (ed. Quaracchi, V, 457).

llevando a cabo el proyecto en el alma de quienes se ejercitan en ella: el alma que acepta la gracia y la ejercita en su vida, desarrolla el proyecto de Dios, actualiza y progresa en el camino marcado por la Ley (que es, ante todo, un proyecto de amor en sentido teleológico: una atracción de todas las cosas hacia Dios, recapituladas en Cristo).

Di Maio presenta estas *collationes* también como una cierta continuación propedéutica al *Itinerarium* y -en la presentación de la teología- como un ensayo temático de las *Collationes in Hexaëmeron*:

«(...) mientras el *Itinerarium* (como también el *De Triplici Via*) ofrecía un itinerario prevalentemente especulativo, en el que la sucesión de los escalones era de orden lógico, y no ciertamente pedagógico (de hecho, el reconocer a Dios en el vestigio no es tarea para un principiante...), en cambio en las *Collationes de Donis* (y su continuación en las *Collationes in Hexaëmeron*) proporcionan un itinerario concreto ascético que recorre etapa por etapa. Según la teología escolástica los siete “dones” del Espíritu son infundidos simultáneamente en el alma justificada, pero son “ejercitados” (y “estabilizados”) por el hombre espiritual uno después de otro»³⁸⁴.

Para el presente estudio resultan de particular interés la colación IV sobre la ciencia, la VIII sobre el intelecto y la IX sobre la sabiduría, especialmente los dos primeros. En este análisis Buenaventura no solo toma postura temáticamente en contra del averroísmo, sino que, incluso metodológicamente desarrolla un argumento filosófico-teológico según dicha postura. En efecto, el Seráfico es consciente de que estos tres dones coinciden con las tres virtudes teóricas de las dianoéticas en el pensamiento del Estagirita. Dada la importancia del debate que tiene lugar en la universidad de París por aquellos años (es relevante destacar que esta serie de conferencias iba dirigida a los hermanos franciscanos de París), la figura de Aristóteles -especialmente la perspectiva averroísta sesgada de sus obras- vuelve a emerger en el pensamiento de Buenaventura casi como un contrapunto a la visión exegético-espiritual de la tradición agustiniana.

³⁸⁴ A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 109.

a) En la colación IV Buenaventura explica que el don de ciencia se refiere como causa a dos formas de conocimiento: «Donum scientiae duo antecedunt: unum est sicut lumen innatum, et aliud est sicut lumen infusum». La primera de las luces que ilumina el conocimiento es natural e innata: se trata de la luz del juicio o de la razón (que incluye tanto el intelecto posible como el agente). La segunda de las luces que ilumina el conocimiento es sobrenatural y revelada: se trata de la luz de la fe - infundida, no innata- que ilumina el corazón. La estructura del don se muestra claramente en la doble faceta de Dios como creador y salvador: Dios crea la naturaleza racional y suma a ella (“superaddit”) el valor salvífico de la gracia. Cada una de estas dos facetas del don se refieren como fin a cada una de las formas de conocimiento. Por eso el don de ciencia se refiere también como consecuencia a otras dos formas de conocimiento o de iluminación: en primer lugar, el conocimiento natural conduce a la iluminación de Dios como creador (“clara notitia Creatoris”); y en segundo lugar el conocimiento sobrenatural conduce a la revelación del rostro de Cristo salvador (“revelata notitia Salvatoris”)³⁸⁵.

Inmediatamente después de lo anterior Buenaventura señala la siguiente tipología de “formas” con que se presenta el don de la ciencia: «Hic notandum est, quod est claritas scientiae *philosophicae*, scientiae *theologicae*, scientiae *gratuitae* et claritas scientiae *gloriosae*»³⁸⁶. Estas cuatro formas pertenecen al mismo don de la ciencia -atienden a la misma realidad nuclear y a la misma verdad-, pero también suponen distintos acercamientos subjetivos y distintas valoraciones del objeto: «Claritas scientiae *philosophicae* est magna secundum opinionem hominum mundialium, parva tamen est in comparatione ad claritatem scientiae christianae. Claritas vero scientiae *theologiae* parva videtur secundum opinionem hominum mundalium, sed secundum veritatem magna est»³⁸⁷. De las cuatro formas de aparecerse la ciencia dos deben considerarse propiamente según la estructura del don (la ciencia natural y la sobrenatural o de la filosofía y de la teología), mientras que las otras dos deben considerarse más bien “premios” o “frutos” sobrenaturales del don (la ciencia de la

³⁸⁵ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.2 (ed. Quaracchi, V, 474).

³⁸⁶ *De don. Spir.*, col. IV, n.3 (ed. Quaracchi, V, 474).

³⁸⁷ *De don. Spir.*, col. IV, n.3 (ed. Quaracchi, V, 474).

gracia y la ciencia de la gloria)³⁸⁸. De igual manera, en cuanto a su naturaleza, solo la ciencia de la gracia y la de la gloria pertenecen de forma exclusiva y propia al ámbito sobrenatural del don de la ciencia. «Las otras dos ciencias, natural (filosófica) y sobrenatural (teológica), son más bien virtudes dianoéticas o hábitos intelectuales»³⁸⁹.

La última distinción entre estas cuatro formas del don de la ciencia es que, a pesar de que se refieren a la misma verdad³⁹⁰, se refieren a ella de forma distinta: «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna»³⁹¹. Esta distinción formal supone no tanto una fractura entre distintas formas de saber, sino una propuesta pedagógica secuencial y ascendente:

«Primo incipiamus a scientia *philosophica*. Dico, quod scientia philosophica est veritatis ut *scrutabilis notitia certa*»³⁹².

«Ultra scientiam philosophicam dedit nobis Deus scientiam *theologicam*, quae est *veritatis credibilis notitia pia*: quia lux aeterna, scilicet Deus, est lux inaccessibilis nobis, quamdiu sumus mortales et habemus oculos vespertilionis»³⁹³.

Posteriormente se abordará con más detenimiento la taxonomía de la filosofía³⁹⁴. Basta con señalar que se divide en tres grandes tipos (según la triple razón que describe su objeto): natural (según el ser), racional (según la verdad) y moral (según el bien); que su carácter epistemológico fundamental es la certeza (“notitia certa”) y que requiere un tipo de investigación racional-discursiva. En este sentido se opone

³⁸⁸ Cf. *De don. Spir.*, n.4(ed. Quaracchi, V, 474).

³⁸⁹ A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 110.

³⁹⁰ No hay que olvidar que en el pensamiento de san Buenaventura el valor sintético o reductivo prima siempre sobre el posible valor analítico o analógico de los términos trascendentales.

³⁹¹ *De don. Spir.*, col. IV, n.5 (ed. Quaracchi, V, 474).

³⁹² *De don. Spir.*, col. IV, n.6 (ed. Quaracchi, V, 474).

³⁹³ *De don. Spir.*, col. IV, n.13 (ed. Quaracchi, V, 476).

³⁹⁴ Especialmente para descubrir por qué para el Seráfico la autonomía de la filosofía supone una contradicción a su objeto.

a las tres ciencias sobrenaturales -la teológica, la de la gracia y la de la gloria-, cuyo estatuto epistemológico es la piedad (“notitia pia”), la santidad (“notitia santa”) y la eternidad (“notitia aeterna”), y por lo tanto requieren un tipo de investigación basada, respectivamente, en la fe, la caridad y la esperanza. La distinción entre ciencia teológica y ciencia de la gracia es que la primera se puede adquirir mediante estudio aplicado a la fe no necesariamente informada por la gracia; mientras que la segunda es inducida por el Espíritu Santo a todos los creyentes directamente por la gracia³⁹⁵.

Si la filosofía se basa en los primeros principios, la teología se funda en la fe y se denomina la “ciencia de la Escritura” (“scientia Scripturae”) ³⁹⁶. Se trata de una ciencia cuyo objeto es de un misterio insondable como las aguas del mar, es decir, de una profundidad que supera la capacidad humana³⁹⁷. Sus propiedades en relación con el conocimiento son múltiples, pero esa multiplicidad no predica una equivocidad, sino que se refiere a una unidad que da sentido a todos los saberes del hombre. Esta unidad es como el común Espíritu que hace germinar todas las semillas de la tierra en distintas plantas. Es decir, para el Seráfico la teología impulsa unitariamente y recoge en una unidad de sentido la multiplicidad de los saberes humanos³⁹⁸. La tercera característica es la estabilidad: la teología estudia la revelación de Dios, que es el cimiento de los tesoros de la Iglesia (“Eloquia sacra sunt stabilimenta”) ³⁹⁹. En la búsqueda de todas aquellas verdades a las que la revelación no alcanza de forma explícita, la teología debe dejarse guiar por la tierra que, fundada sobre los mares del misterio y unificada por el Espíritu, representa a la jerarquía eclesiástica, construida en la tradición⁴⁰⁰. Esto significa que quien desconozca la sagrada Escritura, fundamento y verdadero cimiento de la Iglesia,

³⁹⁵ Cf. A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 110.

³⁹⁶ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.13 (ed. Quaracchi, V, 476).

³⁹⁷ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.14 (ed. Quaracchi, V, 476). Buenaventura se apoya para esta explicación metafórica en el fragmento de Is.11, 9.

³⁹⁸ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.14 (ed. Quaracchi, V, 476). Buenaventura se basa para este breve análisis en el fragmento de Dan.12, 4.

³⁹⁹ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.16 (ed. Quaracchi, V, 476).

⁴⁰⁰ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.17 (ed. Quaracchi, V, 476).

debe ser apartado de su jerarquía⁴⁰¹. El estudio de la teología, basado en la Escritura, es fundamental para quienes dedican sus vidas a ser guías de otras personas (por su sentido de finalidad: no tiene sentido que un ciego guíe a otro ciego, como en Mat.15, 14), especialmente en la Iglesia católica.

b) En la colación VIII se aborda el don del intelecto. Aquí aparecen con más claridad -y de forma explícita- los peligros graves que la doctrina averroísta pueden producir en la teología, pero se mencionan hacia el final de la conferencia, casi como un apunte conclusivo -importante, pero no central al desarrollo temático del don-. La estructura nuclear del desarrollo de este supone una clásica estructura ternaria con un característico sabor agustiniano. El don del intelecto supone la acción de la gracia para escuchar con más claridad la voz de Dios en nuestra vida: para ver nuestra vida con los ojos de Dios⁴⁰².

En primer lugar, esto supone como condición necesaria la superación de tres peligros o tendencias de la carne: el no cerrarse en los placeres de la carne, el no dejarse arrastrar por la ira o por cualquier pasión que obnubile la inteligencia humana, y el no caer en la soberbia de tratar de comprenderlo todo a la luz del mero esfuerzo de la luz humana⁴⁰³.

En segundo lugar, el don se ofrece como una participación del intelecto divino: «Omnis radiositas intelligentiae ab illo fonte intelligentiae venit»⁴⁰⁴; y se manifiesta en tres formas principales: como regla de circunspección moral, como puerta para la consideración de las ciencias y como clave de la contemplación de las cosas celestiales. Por lo tanto, Buenaventura recupera el esquema triádico del conocimiento teológico del *De "reductio"ne* (y el esquema agustiniano fundamental de verdad-bien-belleza): la inteligencia como puerta de la ciencia divina, que es la teología de sentido alegórico; la inteligencia como regla moral,

⁴⁰¹ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.18 (ed. Quaracchi, V, 476).

⁴⁰² Cf. *De don. Spir.*, col. VIII, n.1-2 (ed. Quaracchi, V, 494).

⁴⁰³ Cf. *De don. Spir.*, col. VIII, n.3-5 (ed. Quaracchi, V, 494-495).

⁴⁰⁴ *De don. Spir.*, col. VIII, n.6 (ed. Quaracchi, V, 495).

que es la teología de sentido moral; y la teología como contemplación de lo celestial, que es la teología de sentido anagógico.

Al principio de la exposición sobre la inteligencia como “puerta de las ciencias”, el Seráfico vuelve a presentar un mapa general del vínculo entre la teoría del conocimiento y la diversificación consecuente de las ciencias:

«Alius est intellectus, qui est *ianua considerationum scientialium*, de quo dicitur in Ecclesiastico: *In thesauris sapientiae intellectus* etc.; hoc est dicere, quod thesauri absconditi scientiae vel consistunt in cognitione *causarum altissimarum*, vel *conclusionum*, vel *principiorum*. Et oportet fodere per studium veritatis, ut homo ad istum thesaurum perveniat. -Iste intellectus, qui est *ianua considerationum scientialium*, partim est a *dictamine naturae*, id est a lumine *interiori*; partim ex frequentia experientiae, sicut a lumine *exteriori*; et partim ex *illustratione lucis aeternae*, sicut a lumine *superiori*»⁴⁰⁵.

Partiendo de este mapa general, el Seráfico repropone su teoría del conocimiento - articulada en las tres luces: interior, exterior y superior- con un particular acento en las referencias al “Filósofo”⁴⁰⁶. Después de insistir en la riqueza de los dones a los que ilumina la luz interior⁴⁰⁷ y la experiencia formada por la luz exterior⁴⁰⁸, admite también su insuficiencia a falta de la luz superior: «Et quantumcumque homo habeat *naturale iudicarium bonum* et cum hoc *frequentiam experientiae*, non sufficiunt, nisi sit *illustratio per divinam influentiam*»⁴⁰⁹. Y en esto consiste el error de los filósofos cuando se cierran en su propio saber sin tener en cuenta el fin último no solo de los temas que abordan, sino incluso del saber mismo del que se sirven. Pero el triple error del averroísmo no solo consiste en limitar gravemente la relación de las ciencias y de la teología (obviando la revelación sagrada), sino que además

⁴⁰⁵ *De don. Spir.*, col. VIII, n.13 (ed. Quaracchi, V, 476).

⁴⁰⁶ Lo cita como referencia de autoridad en dos ocasiones de forma muy seguida -los nn. 13 y 14 de esta col. VIII-. Parece querer decir el santo de Bagnoregio que no tiene ningún problema con la sana doctrina de Aristóteles, sino con quienes, sirviéndose del pensamiento del Estagirita atentan contra el dogma cristiano y contra lo revelado en la sagrada Escritura.

⁴⁰⁷ Cf. *De don. Spir.*, col. VIII, n.13 (ed. Quaracchi, V, 476).

⁴⁰⁸ Cf. *De don. Spir.*, col. VIII, n.14 (ed. Quaracchi, V, 476).

⁴⁰⁹ *De don. Spir.*, col. VIII, n.15 (ed. Quaracchi, V, 476-477).

denotan fallos metafísicos: «*quorum unus est contra causam essendi, alius contra rationem intelligendi, et tertius contra ordinem vivendi*»⁴¹⁰. Se refiere, por supuesto, a los errores sobre la eternidad del mundo, sobre el destino necesario, y sobre el intelecto agente universal.

2.2.1.6. En las *Collationes in Hexaëmeron*.

Probablemente la obra teológica más relevante escrita -inconclusa, como ya se ha explicado- por el Seráfico, sea el comúnmente llamado “*Hexaëmeron*”, una obra de cariz típicamente medieval cuya estructura fundamental se refiere al desplegarse de la creación de Dios en los seis días descritos en los primeros libros del Génesis, adquiriendo un volumen temático que incluye una visión onto-teológica, anagógica y escatológica de la realidad. El método de esta suerte de compendio teológico inconcluso es algo más complejo que en sus obras anteriores por la diversidad de perspectivas. En un gesto que representa metodológicamente su propia opción vital-intelectual, el Seráfico mantiene las constantes referencias alegóricas a la sagrada Escritura -empieza así cada una de las colaciones y prácticamente cada uno de sus argumentos- en un estilo maduro, forjado, que mantiene el tono de la patrología y del agustinismo. Pero sobre esta base académico-homilética entretiene con maestría consideraciones filosóficas, teológicas, históricas, espirituales y eclesiológicas; lo cual, si bien enriquece notablemente el texto -dándole una consistencia al estilo ya empleado en las “*Collationes*” anteriores-, también hace que su correcta interpretación sea en ocasiones más compleja⁴¹¹. Por otro lado, el recurso de la “*collatio*” -aunque dota a la teología bonaventuriana de un sabor patristico que no se encuentra fácilmente entre otros autores del siglo XIII- no favorece la argumentación ordenada y sistemática. En efecto, 23 conferencias recogen la introducción y las cuatro primeras iluminaciones, sacrificando el esfuerzo de proporción argumental por favorecer la finalidad del tema tratado y del

⁴¹⁰ *De don. Spir.*, col. VIII, n.16 (ed. Quaracchi, V, 477).

⁴¹¹ Este punto lo analiza con profundidad y solvencia Andrea di Maio, especialmente en la conclusión del capítulo dedicado a ello en A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di *Collationes in Hexaëmeron* 3.2», en *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Schola salernitana. Studi e testi 5, Avagliano Editore, Cava dei Tirreni 2001, 157-184, 180.

estilo homilético manifestados en la declaración de intenciones respecto a su auditorio de la primera colación:

«Primo, quibus debet *loqui*: quia *Ecclesiae*; (...).

Secundo docet, ubi debet *incipere*: quia *a medio*, quod est Christus; quod medium si negligatur, nihil habetur.

Tertio ubi *terminare*: quia in *plenitudine* sive adimpletione spiritus *sapientiae et intellectus*»⁴¹².

Estas tres coordenadas son muy relevantes para dar con el punto esencial desde el que Buenaventura aborda el problema de la relación entre filosofía y teología. En efecto, respecto al primer punto, San Buenaventura señala que no trata de discutir con aquellos que, seducidos por otras voces, abandonan la voz del Verbo: «Praecessit enim impugnatio vitae Christi in *moribus* per theologos, et impugnatio *doctrinae* Christi per falsas positiones per artistas»⁴¹³. San Buenaventura abandona, por lo tanto, el debate o la polémica con quienes no aceptan la vida y la doctrina cristiana. De nuevo, se precisa del contexto para comprender esta decisión: el Seráfico ha conocido de primera mano las primeras condenas de París (las de 1270 por Etienne Tempiere), la defensa de Tomás de Aquino y el debate con Sigerio de Bravante y otros maestros de artes. Muy probablemente ha sido testigo de la seducción de una filosofía ajena a Cristo y la crisis que ha podido suponer para muchos estudiantes puestos bajo su protección como general de la orden. Por lo tanto, la propuesta de Buenaventura se dirige a aquellos que prefieran la “sabiduría de Cristo” antes que la “sabiduría mundana”. En segundo lugar, San Buenaventura reivindica que la verdadera solución contra las consecuencias perversas del averroísmo en la doctrina cristiana se encuentra poniendo a Cristo no solo como centro de la reflexión teológica, sino también como centro de la reflexión filosófica. Ser el “centro” para el Seráfico supone mucho más que “ocupar un lugar central”. Significa que Cristo es el mediador entre el hombre y Dios. Este “cristocentrismo” marca con un sello indeleble todo el recorrido del hombre en busca de la verdad.

⁴¹² *Hex.*, col. I, n.1 (ed. Quaracchi, V, 329).

⁴¹³ *Hex.*, col. I, n.9 (ed. Quaracchi, V, 330).

Cristo es mediador en los tres principales temas filosóficos: la creación, el ejemplarismo divino y el retorno a Dios⁴¹⁴. Como ya se ha visto en el análisis del *De Donis* Cristo es causa del ser (“esse”), razón del conocimiento (“videre”) y norma de la vida (“amare”). El hombre que busca la verdad, que busca el bien y que busca la belleza ha sido previamente convocado por el Verbo (“Veritas”) y se encuentra en el Camino de descubrimiento de Dios, que es Cristo (“Via”) y esto comporta un dotar de sentido pleno la propia vida (“Vita”). Esta estructura hace que Cristo-mediador no solo sea el centro de la consideración filosófica, sino que -al menos desde la perspectiva sobrenatural- sea también su inicio y su fin:

«Circa secundum nota, quod incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum necesario, si quis vult venire ad sapientiam christianam (...). *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt.* Si ergo ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est; necesse est, ut *verbum verax praecedat te*, in Ecclesiastico»⁴¹⁵.

Por consiguiente, en Cristo están encerrados todos los tesoros de la ciencia y de la sabiduría. Además, es el medio de todas las ciencias⁴¹⁶. La reflexión teológica, por lo tanto, no solo no es ajena a la filosofía -o no debe serlo-, sino que además de abarcarla e implicarla, da sentido a todas las ciencias y las articula en un camino unitario que tiene como núcleo la convocatoria del Verbo, manifestado al “viator” o al investigador⁴¹⁷ de maneras diversas, según las distintas perspectivas de las

⁴¹⁴ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 146. Especialmente se aprecia en *Hex.*, col. I, n.13 (ed. Quaracchi, V, 331) y en *Hex.*, col. I, n.17 (ed. Quaracchi, V, 332).

⁴¹⁵ *Hex.*, col. I, n.10 (ed. Quaracchi, V, 330-331). Este párrafo -con las citas de San Agustín, del Génesis y del evangelio de San Mateo que se han omitido- es de especial relevancia para comprender la intuición profunda que articula la comprensión bonaventuriana sobre la búsqueda de la verdad y el significado último de la vida humana.

⁴¹⁶ Cf. *Hex.*, col. I, n.11 (ed. Quaracchi, V, 331). Con frecuencia se enfatiza el cristocentrismo bonaventuriano a nivel teológico y a nivel metafísico. Lo cierto es que se trata de una característica propia de todas las ciencias: cada una según su perspectiva propia y, por lo tanto, con una mediación particular.

⁴¹⁷ Tómese en su sentido etimológico como quien busca tras las huellas de la verdad: “in vestigia”.

ciencias⁴¹⁸. La línea de continuidad temática con el *Itinerarium* y el *De "reductio"ne*, y algo más lejanamente también con el *Breviloquium* y los *Comentaria*, parece más que clara.

Esta mediación del Verbo se manifiesta en la taxonomía general que hace el Seráfico de las ciencias, aún en la conferencia III, que es introductoria. En esta presentación general del árbol de las ciencias, que es también la presentación de las seis iluminaciones, Buenaventura presenta cada una de las seis etapas en las que el Verbo inspirado se manifiesta (recogiendo la articulación mostrada en *Hex.*, col. I, nn.11-39), incluyendo la filosofía como la primera de estas etapas y culminando en la visión gloriosa. Todas ellas se refieren a una forma de mediación y de manifestación del Verbo:

«*Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia relevantur*»⁴¹⁹.

«(...) non enim fit revelatio nisi per Verbum inspiratum. (...) *Intelligentia enim opus est in visione*»⁴²⁰.

«*Visio autem est triplex, ut communiter dicitur: corporalis, imaginaria, intellectualis*»⁴²¹.

«*Praeter has est visio sextuplex, quae respondet operibus sex dierum; quibus minor mundus fit perfectus, sicut maior mundus sex diebus. Est visio intelligentiae per naturam inditae, et visio intelligentiae per fidem sublevatae, per Scripturam eruditae, per contemplationem suspensae, per prophetiam illustratae, per raptum in Deum absorptae. Ad has sequitur visio septimal animae glorificatae (...)*»⁴²².

⁴¹⁸ Cf. *Hex.*, col. I, n.11 (ed. Quaracchi, V, 331).

⁴¹⁹ *Hex.*, col. III, n.2 (ed. Quaracchi, V, 343).

⁴²⁰ *Hex.*, col. III, n.22 (ed. Quaracchi, V, 347).

⁴²¹ *Hex.*, col. III, n.23 (ed. Quaracchi, V, 347).

⁴²² *Hex.*, col. III, n.24 (ed. Quaracchi, V, 347).

En este caso, como señala Di Maio⁴²³, “naturam” -término complejo en el vocabulario del Seráfico- hace referencia de base a una acción comunicable (en oposición a “res” o realidad incommunicable) que constituye, concreta e implica un colectivo. En este caso, la visión de la inteligencia (del Verbo increado, encarnado y revelado) se constituye también de forma innata en la búsqueda (connatural) del hombre de la verdad -como un proceso causal y dinámico-, se concreta en el desplegarse del conocimiento en el mundo e implica a toda la humanidad en su conjunto. En este sentido “natural” también se refiere a toda perfección que es ontológicamente connatural o innata a un sujeto. Por contraposición, “adquirida” sería aquella perfección que, sin ser innata, puede ser alcanzada por iniciativa del sujeto; y “sobrenatural” implica aquella perfección que no es accesible por mera iniciativa de las potencias de un sujeto, sino que precisa de la acción de la gracia divina.

«Y como la naturaleza humana (a imagen de la divina) tiene el poder de comunicar también por la inteligencia y la voluntad, es por eso que a su esfera natural en sentido estricto se une la esfera racional y la moral (que también formarían parte de la esfera de lo naturalmente adquirido)»⁴²⁴.

En tercer lugar, el término u objetivo de estas conferencias, según Buenaventura, denotan con claridad el fin de las mismas y por lo tanto su método y naturaleza: “la plenitud o complemento del espíritu de sabiduría y de inteligencia” (dones que ya ha tratado en abundancia en las conferencias *De donis*). Nótese que no menciona, al menos directamente, al don de ciencia. Por lo que parece querer indicar el tono sapiencial-contemplativo hacia el que tienden estas conferencias. Más espiritual, por lo tanto, que académico, aunque tal distinción carece de mucho sentido en el contexto del pensamiento bonaventuriano que busca abrazar lo natural desde lo sobrenatural. La vida académica, por lo tanto, es genuinamente tal en la medida en

⁴²³ Cf. A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron 3.2», 180 y ss.

⁴²⁴ A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron 3.2», 184.

que ayuda al enriquecimiento espiritual o al “ascenso” del alma dispuesta hacia la verdad. En el método, Buenaventura, cumple o realiza el tema mismo que trata⁴²⁵.

Sobre el uso de “theologia” en San Buenaventura cabe destacar que, -como ya hiciera en el *De “reductio”ne-*, vuelve a emplear el mismo término, no solo para denotar la sagrada Escritura (como hiciera en el *Breviloquium*) o para referirse a la totalidad de los saberes que conducen al conocimiento de Dios (como en el *Itinerarium*), también para referirse a un ámbito concreto dentro de todos los saberes⁴²⁶. En efecto, en la lista de los seis grandes saberes y su debida correspondencia con la mediación cristológica, presentada en *Hex.*, col. I, n.11, Buenaventura atribuye a la teología la consideración de la concordia, por la mediación de Cristo pacífico por la conciliación universal. En este sentido la consideración del teólogo es específicamente distinta de la del lógico, la del metafísico, la del ético, la del político (o el jurista), la del físico o la del matemático. No hay contradicción entre estos distintos usos, sino más bien una cierta polisemia ordenada según un significado más amplio o más estricto. Como explica LaNave:

«Common to both these texts [*De “reductio”ne* y *Hexaëmeron*] is an expansion and contraction of the meaning of theology. On the one hand, there is an expansion, for the other sciences are not presented as simply distinct from theology; rather, it is only insofar as one is attentive to the realities revealed by God that the sciences can come to their full fruition. On the other hand, theology, properly speaking, denotes that field of knowledge that is distinct from the apprehension of revealed realities that is possible in the other sciences. Therefore, theology deals not with the full range of intelligibility of revealed realities, but only with that which can be known of them precisely as revealed»⁴²⁷.

⁴²⁵ Este aspecto parece enfatizado por el hecho de que el mismo San Buenaventura no concede un espacio concreto dentro de la primera conferencia para la tercera condición -cosa que si hace con las dos primeras-. Parece querer mostrar con esto que el fin se realiza en el camino recorrido, especialmente en la consideración de las siete mediaciones de Cristo.

⁴²⁶ Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 82-83.

⁴²⁷ J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 83.

Se trata, por lo tanto, de un cambio de enfoque de lo más general a lo más concreto. Esto es posible en la teología dado su carácter de finalidad sea para la búsqueda implícita en cada ciencia en concreto, sea para la búsqueda de la verdad en un sentido más genérico y universal, o sea para la búsqueda concreta de tales fines en cuanto son parte de la revelación “strictu sensu”. Esta revelación “strictu sensu” se identifica con la sagrada Escritura y la tradición dogmática de la Iglesia. Pero este significado de revelación “propie sensu” o “stricte sensu” no agota el contenido de la palabra en el pensamiento del Seráfico que, como se ha visto en otros apartados, posee una riqueza semántica que abarca también ámbitos como el simbólico, el místico, y el moral.

Algo más puede decirse al respecto en la relación entre “sapientia” y “theologia” en el *Hexaëmeron*. En efecto, en la segunda de las colaciones en el *Hexaëmeron* se examina con detenimiento la noción de sabiduría “sapientia” a la que el hombre tiene acceso. Como se ha visto anteriormente esta noción de sabiduría se refiere al ejercicio de las potencias psíquicas superiores del alma humana (inteligencia y voluntad) cuando tienen por objeto único a Dios (“similitudo Dei”) o cuando tienen por objeto a Dios como principio y causa de existencia e inteligibilidad. En el segundo caso se trata de una noción de sabiduría accesible a la filosofía sin recurso necesario a una revelación superior (aunque sí mediada la revelación de la verdad propia de los vestigios y del mismo alma humana como “imago Dei”, al menos en el pensamiento bonaventuriano). La primera forma de sabiduría en cambio solo es accesible por una forma de revelación superior y por eso puede connotarse como “teológica”. Esta “sabiduría teologal” puede ser revelada al ser humano por medio de las divinas Escrituras o puede ser revelada directamente por el Espíritu. De lo cual surge una taxonomía entre conocimiento teologal por medio de las sagradas Escrituras o por medio de la acción directa del Espíritu, que puede resultar de gran interés para la presente argumentación. Más -si cabe- dado el carácter cuasi recapitulador que estas colaciones suponen en el pensamiento bonaventuriano.

Para ello conviene completar el análisis significado de “sapientia” -comenzado en el capítulo anterior- con las acepciones de sabiduría “multiforme” y sabiduría “nuliforme” que se refieren exclusivamente al contexto teológico.

a) Sabiduría multiforme y revelación propia de las divinas Escrituras⁴²⁸.

Esta forma de acceso a los misterios de Dios se llama multiforme «quia multi sunt modi exprimendi: et ideo necesse fuit, ut ostendatur sapientia in multis figuris, multis Sacramentis, multis signis, ut etiam veletur superbis, aperiatur humilibus»⁴²⁹. Más allá del motivo formativo o performativo de la multiplicidad de formas de revelación en la sagrada Escritura, llama la atención el inventario de dones múltiples que propone el Seráfico: de figuras, de Sacramentos y de signos. Esta multiplicidad no supone imperfección en Dios o en su don, sino riqueza recapitulada en Cristo: «hic velamina claudunt Christum»⁴³⁰. Por lo tanto, la multiplicidad entera “ex parte Dei” se encuentra ofrecida al hombre como don y recapitulada posteriormente en Cristo. Las figuras, los Sacramentos, y los signos, como manifestaciones multiformes de la gracia muestran, en el fondo, la sabiduría de Cristo.

Una sabiduría a la que se puede tener acceso gracias a las virtudes teologales: la fe enseña lo que se debe creer, la esperanza aquello en lo que el hombre debe depositar su esperanza y la caridad muestra lo que se debe hacer u obrar. En este último punto Buenaventura es muy claro: «quid operandum ad caritatem, quae consistit in operatione, non solum in affectione»⁴³¹. Se trata de una “triplex intelligentia”, es decir, que no es una referencia de cada una de estas virtudes a su propio acto (solo en el caso de la fe tal objeto tiene que ver estrictamente con el conocimiento), sino que el Seráfico presenta cómo por la mediación de la vivencia de estas virtudes puede el hombre alcanzar, por medio de la gracia, tres accesos sapienciales a la revelación de la sagrada Escritura. Estos accesos los presenta el seráfico analizando la bifurcación que descubre en cada virtud.

En el caso de la fe, la bifurcación se muestra si el objeto del acto de fe es la cabeza o el cuerpo. Aclara san Buenaventura que la fe descubre el resplandor de la revelación divina en la Escritura por medio de la alegoría. En esta alegoría Cristo

⁴²⁸ Cf. *Hex.*, col. II, n.11 (ed. Quaracchi, V, 338).

⁴²⁹ *Hex.*, col. II, n.11 (ed. Quaracchi, V, 338).

⁴³⁰ *Hex.*, col. II, n.12 (ed. Quaracchi, V, 338).

⁴³¹ *Hex.*, col. II, n.13 (ed. Quaracchi, V, 338).

es la cabeza y la Iglesia (primera, media y última) es el cuerpo. Ambas figuras, cabeza y cuerpo, se encuentran anunciadas en el antiguo testamento, y dicho anuncio se encuentra cumplido en el nuevo testamento. El santo de Fidanza presenta ejemplos del *Cantar de los Cantares*, del *Génesis* y del *Éxodo* para explicarlo. Por lo tanto, por medio de la fe, el hombre puede acceder a la sabiduría teologal en la sagrada Escritura al descubrir en el antiguo testamento la promesa de salvación de Cristo y su esposa, la Iglesia, y en el nuevo testamento el cumplimiento de esa promesa⁴³².

En el caso de la esperanza, la sabiduría teologal que descubrimos en la Escritura es de carácter anagógico: acerca del cumplimiento definitivo de la promesa de salvación. También en este caso se da la bifurcación, pues se presenta una anagogía celeste y una anagogía súper-celeste. La primera anagogía descubre en la estructura de los seres celestiales (las “caelestes Intelligentias” y el “ordinem caeli”) el motivo-motor de la esperanza (como en el libro de Job, por ejemplo). La segunda, en cambio, supera los límites de la comprensión veterotestamentaria y descubre el misterio de la Trinidad, por ejemplo, en el encuentro entre Abraham y los tres visitantes que anunciaron su descendencia (Gn. 18, 2)⁴³³.

Al tratar la virtud de la caridad, el Seráfico empieza afirmando: «Tertia est tropología iuxta tertiam intelligentiam quae docet, quid agendum»⁴³⁴. El término “tropología” se refiere tanto al carácter simbólico, como a las implicaciones doctrinales y morales del acceso a la sabiduría por medio de la caridad. En efecto se trata de una inteligencia, una forma de acceso a la verdad revelada, pero que supone una enseñanza en lo que se debe hacer. De hecho, en este doble aspecto consiste precisamente la bifurcación propia de esta virtud. Pues es distinta la caridad que permite el acceso a la sabiduría revelada al mostrar cómo se debe actuar (la

⁴³² Cf. *Hex.*, col. II, nn.15-16 (ed. Quaracchi, V, 338-339).

⁴³³ En este caso el Seráfico hace claramente referencia a san Agustín: «Omnes enim tres viri dicti sunt qui apparuerunt Abrahae, sicut Scriptura solet viros etiam angelos nuncupare. Nec eorum alicui uni promptius et humiliter Abraham obsecutus est quam duobus, sed aequaliter omnibus pedes lavit, aequaliter omnibus epulas ministravit». Es de gran interés la defensa que hace el santo de Tagaste de la Trinidad frente a los arrianos, basándose en este pasaje del *Génesis*. En: *Contra Max. Arr.*, I.II, c.XXVII, n.7 (ed. PL-Migne, XLII, 808-809).

⁴³⁴ *Hex.*, col. II, n.17 (ed. Quaracchi, V, 339).

sagrada Escritura, en efecto, consta de muchos textos prescriptivos, empezando por el pasaje de los mandamientos en Ex. 34, 28 y en Dt. 10, 4), que la caridad que permite el acceso a la sabiduría directamente al mostrar el objeto de contemplación -que es Dios- como algo que debe amarse. Esta contemplación, aclara el Seráfico, no es anagógica, sino “*praeparatio animae*”: un ejercitar ya en esta vida el núcleo de lo que será la vida futura⁴³⁵.

Estas tres son las virtudes teologales por medio de las cuales el hombre accede a esta triple inteligencia para poder gustar y descubrir el resplandor de los misterios de la sagrada Escritura según la acción de la gracia (y por lo tanto como un don: no debe olvidarse que por su naturaleza las virtudes teologales no son hábitos accesibles por el mero esfuerzo humano) como anticipación de la sabiduría plena o directa de Dios que el hombre podrá alcanzar en la vida futura.

b) Sabiduría nuliforme y revelación propia y directa del Espíritu⁴³⁶.

La “*quarta facies sapientiae*” es muy difícil -afirma el Seráfico- precisamente porque es nuliforme. Esta nuliformidad puede significar varias cosas. La preposición adjetivamente “*nuli*” es claramente negativa respecto a “*forme*”. Esta negación puede suponer una cancelación absoluta (una predicación de la inexistencia de forma alguna) o puede ser una cancelación relativa o de parte del significado del término “*forma*” (una predicación de la ausencia de límites formales, es decir que el objeto al que se refiere dicha sabiduría no se encuentra limitado por formalidad alguna). Por supuesto, en la experiencia hilemórfica de la realidad (también la realidad comunicada) el Seráfico acepta la materialidad (y el acceso sensible a dicha materialidad) como un principio negativo y limitante. Si se trata de describir una forma de sabiduría tal que «*nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit*» (I Cor., 2, 8), parece razonable considerar que la “*nuliformidad*” predica una perfección por medio de una doble negación: la negación, precisamente, de un límite formal.

⁴³⁵ Cf. *Hex.*, col. II, n.17 (ed. Quaracchi, V, 339).

⁴³⁶ Cf. *Hex.*, col. II, n.28 (ed. Quaracchi, V, 340).

Este es el caso, sin duda, al emerger la segunda parte de la cita de la carta de san Pablo, a en la que el Seráfico se apoya para describir el objeto de esta sabiduría: «nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. Spiritus autem omnia scrutatur, etiam profunda Dei» (I Cor., 2, 9-10). El misterio que el Espíritu ilumina es completamente oscuro para el hombre (“nec in cor hominis ascendit”), no por su incognoscibilidad sino precisa -y paradójicamente- por todo lo contrario: por ser tan luminoso. El Seráfico refiere esta sabiduría nuliforme a la teología mística del Pseudo-Dionisio Areopagita. Se trata de una sabiduría que no puede ser comprendida por el hombre, porque supera de largo su capacidad de comprensión. Cabría afirmar que no es comprensible más que por el mismo Dios.

La única forma de acceso -siempre limitado- que el hombre tiene a esta forma de sabiduría no supone forma alguna de iniciativa humana (como sí se da, por ejemplo, en el caso de la teología referida a la sagrada Escritura, que supone la lectura, el estudio, el encuentro y la aceptación del don y de la gracia). En este caso el acceso es por completo acción de la gracia y consiste más en una forma de abandono que de actuación o presencia:

«Et ibi est operatio transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur. In anima enim sunt virutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit. - Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva»⁴³⁷.

Al ser el objeto de esta sabiduría un misterio más allá de toda forma de cognición humana, el entendimiento humano debe tratar de dejar de formalizar un contenido cognoscitivo y simplemente abandonarse -abandonar todo esfuerzo cognitivo explícito- en un amor que lo trasciende por entero. Por supuesto, esto le está naturalmente vedado a las potencias operativas propias del hombre que para poder obrar voluntariamente (y, por lo tanto, poder desear y amar en cualquier grado)

⁴³⁷ *Hex.*, col. II, n.29 (ed. Quaracchi, V, 341).

precisa de alguna forma previa de conocimiento del objeto de tal obrar⁴³⁸. Se trata de un don de la gracia divina⁴³⁹. Empero sí que es posible un estudio teológico del contenido de estas experiencias, aunque su conocimiento -tal y como es comunicado por los sujetos en cuestión- sea naturalmente limitado, vago y de cariz más metafórico que esencial. También puede estudiarse la dinámica del don o de la experiencia y cuanto dicha dinámica puede decir de cómo es Dios. Todos estos datos son relevantes para el estudio de la teología, aunque se queden muy en la superficie y no alcancen en modo alguno el núcleo de la experiencia, la cual es inaccesible más que aquellos que la experimentan. Es, por todo ello, una sabiduría secretísima⁴⁴⁰.

El Seráfico cierra la explicación de esta sabiduría nuliforme con algunas consideraciones que son consecuencia de lo anterior: el amor que es fruto de esta experiencia trasciende toda posible consideración por parte de la ciencia o del entendimiento; el alma que accede a esta forma de sabiduría nuliforme experimenta el éxtasis y la enajenación de los sentidos (y su inteligencia se sumerge en un estado de duermevela); el alma que experimenta esta situación apenas puede comunicar nada y debe recurrir al uso de metáforas o imágenes, pues así como la sublimidad de este conocimiento supera las capacidades intelectivas del hombre, del mismo modo su expresión supera sus capacidades comunicativas; y, por último, que son muy pocos los sabios que acceden a esta forma de sabiduría⁴⁴¹.

⁴³⁸ Aunque el Seráfico matiza que se precisa de una cierta “industria” previa por parte del ser humano para tratar de apartarse de todo esfuerzo de comprensión o de dominio: se debe apartar todo lo que no sea Dios de uno mismo. Cf. *Hex.*, col. II, n.30 (ed. Quaracchi, V, 341).

⁴³⁹ Cf. *Hex.*, col. II, n.30 (ed. Quaracchi, V, 341).

⁴⁴⁰ Cf. *Hex.*, col. II, n.29 (ed. Quaracchi, V, 341).

⁴⁴¹ Cf. *Hex.*, col. II, n.30 (ed. Quaracchi, V, 341).

2.2.1.7. Recapitulación parcial.

2.2.1.7.1. Consideraciones generales y particulares sobre la “theologia” en el pensamiento de San Buenaventura.

De lo dicho se pueden entresacar algunas conclusiones parciales:

1) Es cierto que existe una cierta evolución en el pensamiento teológico bonaventuriano.

Esta evolución parece manifestarse especialmente en el método y en el tono, y no supone necesariamente un desarrollo cualitativo. Las causas de esta evolución ya han sido reseñadas y son múltiples: la propia maduración intelectual, las distintas etapas biográficas, el contexto histórico particular de cada escrito, el propósito concreto de cada obra, etc.

En este sentido no resulta extraño, por ejemplo, que desde el tono más académico-sistemático con que Buenaventura aborda las distintas cuestiones en su comentario a las *Sentencias*, hasta el estilo más espiritual y alegórico del *Hexaëmeron* se perciba un cambio destacable. La primera recurre a la estructura clásica de la “quaestio”; el *Breviloquium* se ordena en “pars” y “caput”, pero sigue un esquema de tipo “summa”; el *Itinerarium* se estructura en siete capítulos siguiendo una lógica ascendente; y el *Hexaëmeron* se presenta en conferencias instructivas con un orden general, pero sin una proporción sistemática. Cada una de estas obras tiene un objetivo distinto y claramente definido, que marca el tono y el abordaje de los problemas. Cada obra presenta herramientas y métodos diversos según dichos objetivos. En cualquier caso, el mayor o menor apego a Aristóteles no es verdaderamente una característica reseñable en ninguna de estas obras. Tampoco parece que, al menos desde el punto de la consideración teológica, exista un criterio patente y claro para distinguir con nitidez un “primer” de un “segundo” Buenaventura. Parecería, más bien, que un análisis competente mínimo tendría simplemente que asumir la diversidad y la riqueza de cada una de las obras de mayor relevancia en el contexto de cada momento biográfico.

Como se ha señalado, se pueden ciertamente evidenciar puntos de contacto más cercanos entre algunas obras de las mencionadas, especialmente en base al método, al vocabulario y al tono. Los grupos de obras más cercanas parecen ser:

a.- *Commentarii in quatuor libros Sententiarum* y *Breviloquium*.

b.- *Itinerarium* y *De "reductio"ne*.

c.- *Collationes De decem praeceptis*, *Collationes De donis* y *Collationes in Hexaëmeron*.

Por supuesto esta división pasa a carecer de relevancia en cuanto se sitúa el tema teológico en perspectiva, por lo que parecería un grave error metodológico insistir en las diferencias entre estos tres grupos. Por el contrario, se descubren rápidamente las intuiciones profundas que comparten y vertebran todas estas obras.

2) Existe también una continuidad de fondo en la consideración general de la teología.

Para Buenaventura parece claro que la teología en sentido estricto considera las materias que se alcanzan por la fe, así como pueden ser comprendidas por la razón humana por la acción de la gracia de Dios, que se revela. Por lo tanto, a este nivel, se distingue de la consideración filosófica (y del resto de ciencias), del don de inteligencia del Espíritu Santo, y del conocimiento glorioso. La teología se basa fundamentalmente en la revelación de Cristo, Verbo del Padre, en la sagrada Escritura y en la tradición de la Iglesia según dicha revelación. Como mariza LaNave⁴⁴², no consiste solo en la aceptación de esa revelación sino en la acción que se alza sobre esa recepción inicial.

Este "alzarse", como se ha dicho ya, constituye el elemento esencial de la teología desde una perspectiva más amplia como "fin" último y verdadero que da sentido a todos los demás saberes. En algunas obras el punto de partida consiste en el "descenso" de la revelación al hombre -según una estructura más general de emanación y retorno- y en otras obras se inaugura desde el punto más bajo para

⁴⁴² «(...) it is not the simple acceptance of revelation, but an activity that follows upon that reception», en: J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 87.

comenzar un camino de continuo ascenso. En ambos casos la teología en sentido amplio aparece como la meta en “in Deum” de toda búsqueda del bien, de la verdad y del amor que dan sentido a la vida del hombre. Por eso, aunque la teología en sentido estricto y propio considera un área concreta de conocimiento basado en la revelación de la sagrada Escritura, en un sentido más amplio supone todas las consideraciones filosóficas, morales, políticas, estéticas, etc., en cuanto todas ellas cobran un sentido real y pleno en su recapitulación final.

Además, el “alzarse” en la acción se refiere también al valor sapiencial de la teología. Como explica Benedicto XVI en la catequesis sobre la teología en San Buenaventura⁴⁴³, ante la posibilidad de atribuir al estudio de la sagrada doctrina el intelecto teórico o especulativo o el intelecto práctico, el Seráfico concluye que en realidad se trata de la síntesis de ambos que se produce en la fe: una virtud que hace referencia en primer lugar al intelecto, en la medida en que este es movido al amor a Dios. Por lo tanto, la teología no solo supone un valor epistemológico de tipo especulativo o científico, sino que, además, se reviste de un carácter “sapiencial”. Este aspecto puede observarse desde las primeras obras (el “proemium” de los *Commentaria*) hasta en las últimas (como en el *Itinerarium*⁴⁴⁴ o como en la articulación de la “collatio” III del *Hexaëmeron*, especialmente los números 22-24) y constituye una tónica clara que permea todo el pensamiento de san Buenaventura.

La estructura ternaria es otra característica propia de la teología bonaventuriana. En efecto, la teología es alegórica, moral y anagógica; o simbólica, mística y propia; o basada en la fe, en la moral y en la unión con Dios; etc. En definitiva, el Seráfico asume o realiza metodológicamente el tema nuclear de la teología: la

⁴⁴³ «(...) para responder a la pregunta de si la teología es una ciencia práctica o teórica, [san Buenaventura] hace tres distinciones: amplía la alternativa entre teórico (primacía del conocimiento) y práctico (primacía de la praxis), añadiendo una tercera actitud, que llama "sapiencial" y afirmando que la sabiduría abarca ambos aspectos. Y prosigue: la sabiduría busca la contemplación (como la forma más alta del conocimiento) y tiene como intención "ut boni fiamus", que lleguemos a ser buenos, sobre todo esto: ser buenos (cf. *Breviloquium*, Prólogo, 5). Después añade: "La fe está en el intelecto, de modo que provoca el afecto. Por ejemplo: conocer que Cristo ha muerto "por nosotros" no se queda en conocimiento, sino que necesariamente se convierte en afecto, en amor" (*Proemium* in I Sent., q. 3)», en: S.S. BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 17 de marzo de 2010: San Buenaventura (3) | Benedicto XVI».

⁴⁴⁴ Cf. M. TEDOLDI, «L'intellectus si consegna all' affectus: La ricerca di Dio nell' *Itinerarium mentis in Deum*», 93 y ss.

autorrevelación o automanifestación del Verbo divino como la comunicación del amor (Espíritu Santo) en la creación (Padre) y la redención y recapitulación (Hijo-Cristo). Es decir, la revelación Verbo como la manifestación del amor trinitario, que es: creador, redentor y santificador. Esta unidad final, que es escatológica en cuanto se refiere a la historia y es anagógica en cuanto se refiere a la recapitulación de todas las ideas en el Ejemplar -Verbo increado, encarnado y revelado-, permea de unidad todas las ramas del saber y de la ciencia y articula en una admirable simetría la búsqueda originaria de sentido por parte del hombre en el bien, la verdad y la belleza.

3) Existe una unidad estricta en la consideración del sujeto de la teología.

Ya desde el comienzo de las consideraciones de las *Sentencias*, Buenaventura -partiendo del esquema aristotélico de ciencia de los *Analíticos Posteriores*- señala que en la teología el “principium radicale” que la distingue de otras ciencias (la fuente original a la que se reduce todo) es Dios y el “totum integrale” es Cristo, Dios y hombre. Reitera esta distinción en el *Breviloquium* donde distingue el principio *a quo* (que es Dios), del principio *per quod* (que es Cristo) y del principio *ad quod* (la obra de la salvación). Cristo es, por lo tanto, no solo el principio que integra -ordena- las partes en el todo (las acciones de la gracia en el plan de la redención de Dios), sino también el núcleo explicativo fundamental: integración y expresión del núcleo constitutivo de la teología - Dios, que se relaciona con el hombre y que se manifiesta a él de forma cumplida y acabada en Cristo-. De forma particular -dada la relevancia de la heredad franciscana- en la cruz (como “Verbo crucificado”⁴⁴⁵). En la relación entre el “principium radicale” y el “totum integrale” se entretiene toda la teología bonaventuriana: Dios que se manifiesta en Cristo como origen y recapitulación (en sentido escatológico y anagógico) de todas las cosas.

Así el acento bonaventuriano -más teológico en un sentido global- se distingue del tomista en todo lo anterior (con lo que el mismo Tomás de Aquino estaría completamente de acuerdo). Concretamente, el origen de las cosas puede entenderse en un sentido prioritariamente filosófico o según una metafísica más

⁴⁴⁵ Como en: *Itin.*, c.4, n.3 (ed. Quaracchi, V, 306), o en *De donis*, col. I, n.5 (ed. Quaracchi, V, 458), etc.

“teológica”. Según la primera perspectiva las cosas no se explican a sí mismas y precisan, por lo tanto, de un principio trascendentalmente superior a ellas -ajeno a su orden existencial-. Dios aparece, por lo tanto y de forma principal, como la unidad originaria de la que surge toda la realidad. Para la segunda perspectiva el origen no solo viene dado por la proveniencia (como causa eficiente), sino también -y más aún- por la excelencia (perfección, causa final) a la que ha sido llamado por un Dios que se manifiesta a sí mismo en todo como causa ejemplar. Dios no es solo creador en un sentido eficiente, sino también ejemplar y final, según el modelo trinitario, al que el teólogo tiene más acceso -por la mera naturaleza de su consideración- que el filósofo⁴⁴⁶.

Otro matiz de gran importancia en el discernimiento del “subiectum” de la teología para San Buenaventura es el cristocentrismo. Cristo es el Verbo autodifusivo por cuyo medio la gracia actúa para revelar los misterios. Es, de un modo más fundamental incluso, Aquél por quien todo se ha hecho y el principio fundamental de la salvación. Siendo el “medium” estructural de todas las ciencias -como se argumenta en el *Hexaëmeron*-, no solo constituye el núcleo temático del saber (que afianza la unidad de la verdad buscada en la filosofía y la revelada en la teología), sino que es también su punto de partida (en cuanto el ser humano se siente radicalmente interpelado por el Verbo en toda verdad iluminada sea por la luz exterior, interior y especialmente por la luz superior), y el fin. El Verbo es, pues, el modelo (causa ejemplar) de todo lo creado. Por lo tanto, el conocimiento acabado y completo de la verdad de cualquier cosa supone su conocimiento en el Verbo. Para LaNave esta centralidad del Verbo alcanza los tres aspectos fundamentales de metafísica, mencionados anteriormente: la creación, el ejemplarismo divino y la salvación o retorno a Dios (recapitulación de todas las cosas en Cristo):

«A summary of Bonaventure’s doctrine on this point might be as follows. As the one through whom all things were made, the eternal Word is the exemplary cause of creation. To know any created thing most properly is to know it in the Word. Moreover, the Word holds this position because it is, within the Trinity, the expressive likeness of the Father. The self-expression

⁴⁴⁶ Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 90-91.

that is the inner logic of the Trinity becomes the locus for the intelligibility of creation. Therefore, it is not God simply who is the subject of theology, but precisely God as self-expressive in the eternal, uncreated Word, which becomes the principle of other manifestations of the Word, namely, as inspired, incarnate, and crucified»⁴⁴⁷.

4) Existe una clara relación entre la teología y las demás ciencias en el pensamiento de Buenaventura.

Un primer apunte sobre esta relación conduce a la afirmación de la necesidad que toda ciencia -todo saber cierto- tiene de la teología para poder alcanzar su verdadero fin. Esta afirmación puede entenderse, visto el punto anterior, desde la perspectiva del “subiectum” de la teología y en clave ontológico-fundacional. Es decir: toda ciencia, en la medida en que se dedica a la búsqueda de la verdad, debe dirigirse, en última instancia, hacia aquella Verdad que es fuente y fin de toda verdad.

Pero puede entenderse también desde la perspectiva del “subiectum” de una ciencia particular en la medida en que esta supone una razón de ser fundamental que supera el ámbito estricto de su quehacer particular. Para seguir avanzando en este sentido, es preciso aceptar la necesaria autonomía de cada ciencia -de su objeto, su método y sus fines particulares-: la posible relación de la teología con cada ciencia no debe ir nunca en detrimento de esta independencia imprescindible⁴⁴⁸. Teniendo en cuenta esta autonomía, la teología puede establecer un vínculo extrínseco como un saber ajeno a la luz propia de la ciencia particular que aporta una serie de datos que pueden ser, a su vez, más o menos relevantes para el desarrollo de la ciencia particular. También pueden tratar de establecerse vínculos extrínsecos que tengan que ver con el fundamento de la moralidad que rige la investigación de la ciencia particular (entendida dicha moralidad en sentido amplio y no solo como un conjunto

⁴⁴⁷ J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 92.

⁴⁴⁸ Algunos autores han sugerido que la insistencia del Seráfico en la infertilidad de las ciencias encerradas en sí mismas implica una concepción heterónoma de la filosofía respecto a la teología (por ejemplo: I. DELIO, «From Metaphysics to Kataphysics: Bonaventure’s ‘Good’ Creation», *Scottish Journal of Theology* 64/2 (2011), 161-179). Este punto no parece del todo probado, especialmente si se estudian con detenimiento el análisis que Buenaventura lleva a cabo sobre los distintos objetos de estudio de cada ciencia (como en *De donis*, col. VI). Sin embargo, se trata de una interpretación que aparece como una conclusión necesaria de la relación que el mismo Buenaventura establece en muchos fragmentos entre la filosofía y la teología.

de reglas normativas: por ejemplo, una persona que viva en pecado estaría peor predispuesto, por su desorden de vida, a descubrir verdades dentro de la ciencia particular)⁴⁴⁹.

Sin embargo, a Buenaventura le interesa de forma particular abordar posibles vínculos intrínsecos entre la teología y las ciencias particulares⁴⁵⁰. En este sentido destacan las intuiciones de la mediación universal de Cristo y de la dependencia de finalidad que toda luz natural tiene respecto a la luz sobrenatural. Llama la atención un pasaje de *De Donis* en el que, tras insistir en los muchos peligros que conlleva la consideración autónoma o autosuficiente de la filosofía (ciencia de los hombres), el Seráfico afirma tajantemente que: «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ubi vult stare cadit in tenebras»⁴⁵¹. Lo que parece indicar que la mediación de Cristo y la dependencia teleológica -escatológica y anagógica- de la luz humana o natural respecto a la luz divina o sobrenatural (ambas de carácter gnoseológico-teológico), supone como condición una mediación epistemológica de la filosofía. Por supuesto que se trata de una concepción amplia de “ciencia filosófica” -tal y como aparece en la mencionada colación-, que sigue una estructura proporcional (trinitaria) a la teología: en primer lugar, la ciencia filosófica se refiere a la “notitia certa”, es decir al dato cierto que el hombre descubre por la luz de Dios que recibe de forma innata -sin la aportación del dato revelado-; en cuyo caso la certeza depende de la capacidad del propio ser humano para ilustrar con esa luz las verdades del mundo sobre la razón, sobre la naturaleza y sobre el bien. Por otro lado, la ciencia teológica se refiere a la “notitia pia”, es decir al dato revelado que el hombre descubre por la sagrada Escritura y por su re-conocimiento en la tradición

⁴⁴⁹ Cf. J. M. HAMMOND - J. A. W. HELLMANN - J. GOFF, *A companion to Bonaventure*, 102-103. Por ejemplo en el número 12 de la colación VI del *De donis*: «Quid valet, quod homo multa sciat, si vera honestas animae relinquatur? - Certum est etiam, quod secundum scientiam *moralem* non potest homo scire, quid utile, quid damnosum, nisi ex additione ultra scientiam *moralem*, secundum quod scientia *moralis* est *ritus* colendi, *norma* vivendi et *censura* iudicandi» (ed. Quaracchi, V, 476). En este caso se puede observar con nitidez la diversidad de perspectiva entre una concepción medieval de ciencia moral -que conlleva un orden de vida coherente-, y la concepción moral de ciencia como mero ejercicio mental o especulativo-judicativo.

⁴⁵⁰ En este punto la argumentación se apoya especialmente en algunas ideas entresacadas de los capítulos de Manuel Lázaro Pulido y Rafael Pascual: M. LÁZARO PULIDO, «Fundamentos del proceso evolutivo de los seres creados en la teología bonaventuriana»; R. PASCUAL, «Algunas maneras de concebir la relación entre las ciencias naturales y la teología filosófica».

⁴⁵¹ *De don. Spir.*, col. IV, n.12 (ed. Quaracchi, V, 476).

genuina de la Iglesia (siempre en consonancia con la Escritura); en cuyo caso la certeza proviene de la absoluta fiabilidad de la luz divina que se manifiesta como Dios Padre, creador del ser; Dios Hijo, verbo increado, revelado y redentor; y como Dios Espíritu Santo, santificador. Por lo tanto, la vinculación entre la teología y la filosofía es de tipo fundacional, sí, pero también es de superación por sobreabundancia. El mismo Buenaventura lo afirma en la frase citada: la ciencia de la filosofía es la vía por la que las verdades últimas abastecen de luz a las verdades próximas y particulares, pero quien se quede solo en el nivel filosófico terminará cayendo en las tinieblas. Es por eso por lo que las conexiones inmediatas se realizan entre la teología y la filosofía, y luego la filosofía se abre para abarcar las distintas ciencias naturales o “ab esse” (física, metafísica y matemática), racionales o “ad esse” (gramática, lógica y retórica), y morales o “a fine” (monástica, económica y política)⁴⁵², cada una de las cuales manifiesta la verdad con distintos matices: «Veritas morum est rectitudo, secundum quam homo bene vivit intus et extra secundum dictamen iuris, quia ius est regula rectitudinis; veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus; veritas rerum est adaequatio intellectus et rei»⁴⁵³.

Una vez comprendido el vínculo ternario-trinitario de las verdades filosóficas y de las verdades teológicas, resulta relevante analizar la naturaleza de dicho vínculo. En cualquier caso, la plena mediación de Cristo (*Hexaëmeron*) y la dependencia de la luz natural respecto de la sobrenatural (*De “reductio”ne*) no deben entenderse como una imposición temática de la teología en la consideración de cada ciencia particular: cuando Buenaventura afirma, por ejemplo, que el misterio por el que Cristo aparece como mediación en la consideración del matemático es la crucifixión, no se refiere a que el matemático por oficio deba dedicarse al estudio de la pasión de Jesucristo⁴⁵⁴. Lo que sí significa es que la luz natural por la que el matemático se guía en su búsqueda de la verdad no es suficiente ni para alcanzar las causas últimas -primeras y finales- de la matemática (cuyo estudio sobrepasa el ámbito epistemológico de las mismas matemáticas), ni para abarcar si quiera todo

⁴⁵² Una de las tantas taxonomías del Seráfico. Cf: *De don. Spir.*, col. IV, nn. 8, 9 y 10 (ed. Quaracchi, V, 475).

⁴⁵³ *De don. Spir.*, col. IV, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 475).

⁴⁵⁴ Cf. *Hex.*, col. I, nn. 21-22 (ed. Quaracchi, V, 333).

el misterio que las matemáticas entrañan. Al estar la realidad completamente configurada y ordenada por lo sobrenatural, el conocimiento más completo de las realidades del mundo y su orden depende del conocimiento de Dios.

Es en este punto donde el ejemplarismo y el cristocentrismo bonaventuriano ofrecen la clave de explicación definitiva⁴⁵⁵. El Verbo divino es la expresión total del amor del Padre, que da vida a la dinámica eterna y necesaria⁴⁵⁶ de la Trinidad, y, como tal, procede de Él ejemplarmente. Esta ejemplaridad consiste en una forma de autoconocimiento de Dios, pero el Dios de san Buenaventura es -ante todo- una fuente inagotable de amor (según la intuición del Pseudo Dionisio y Ricardo de San Víctor como una fuente de bien auto-difusivo: “bonum est diffusivum sui”⁴⁵⁷), por lo que este autoconocimiento implica no solo la generación de un Verbo que es Verdad, sino sobre todo, un Verbo que se expresa como Amor ante toda la creación (como Dios solo puede existir en Trinidad de amor, la ejemplaridad se refiere a toda la Trinidad, pero Buenaventura entiende que el misterio del Verbo -la centralidad del mismo- es el mejor reflejo de ese amor trinitario)⁴⁵⁸. Esta automanifestación de Dios en el Verbo, por lo tanto, es el modelo de la manifestación de toda verdad (entendida como luz de luces) y de todo bien (entendido en clave difusiva-creativa y en clave redentora-atractiva: “bonum est id quod omnia appetunt”). Es, también, el modelo de toda relación que existe -a cualquier nivel- y el Verbo, como mediador universal, se revela también en el acto de la creación -gesto primigenio de amor del Padre hacia las creaturas-, en el acto de la redención -en cuyo ejercicio asume un papel de mediador por antonomasia en los misterios de su encarnación, su vida, su pasión, su muerte y su resurrección- y en el acto de salvación final en que todo -la creación y la historia- quedarán recapitulados en Cristo. Esta relación puede formalizarse para San Buenaventura de la siguiente forma: “si el Verbo es auto-

⁴⁵⁵ Cf. M. L. PULIDO, «Un lema bonaventuriano: "Jesucristo y Bien". La creación como lugar del amor de Dios», *Salmanticensis* 58/2 (2011), 235-255.

⁴⁵⁶ Según una necesidad intrínseca que procede de la misma dinámica de amor, no según ninguna forma de necesidad extrínseca.

⁴⁵⁷ Cf. M. L. PULIDO, «El concepto de Bien según Buenaventura», *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiológicas* 2-3 (1998), 359-373.

⁴⁵⁸ Cf. I. DELIO, «Theology, Metaphysics, and the Centrality of Christ», *Theological Studies* 68/2 (2007), 254-273, 261.

expresión intrínseca e íntima del amor auto-difusivo del Padre en la unión trinitaria, el Verbo es, también, la expresión extrínseca o exterior de dicho amor en la creación y, especialmente, en la unión adoptiva con los seres humanos, creados a su imagen y semejanza (y por tanto, hijos por adopción)”. En palabras de Hayes:

«As the Father’s self-expression, the Word is the openness of the Father to the other in all its forms. The second person is God precisely as expressive being... God’s being as self-communicative love gives expression to its entire fruitfulness in the generation of the Son, so that in generating the Son, the Father speaks one Word immanent to himself in which is expressed the possibility of creation»⁴⁵⁹.

En este punto la fundación pasa del rango ontológico al rango gnoseológico: «As the center of divine life, the Word is the ontological basis for all that is other than the Father. Because there is a Word in God, creation can exist as an external word; because there is an Absolute Otherness, there can be a relative otherness»⁴⁶⁰. Lo creado, por lo tanto, lleva en sí una huella del Verbo, que es el mejor reflejo de la Trinidad⁴⁶¹. Este “llevar en sí” es constitutivo a la realidad misma a un nivel ontológico, que en ningún caso agota la difusión o dimanación del bien o del ser por parte de Dios (evitando, así, el riesgo del panteísmo). Este vínculo entre la creación y Dios hace necesaria la mediación del Verbo mediante el cual esta mediación se lleva a cabo: «God speaks but one Word in which the world and its history are co-spoken»⁴⁶².

Para San Buenaventura la filosofía consiste en el reconocimiento en la realidad de las cosas de la causa ejemplar (“logos”) que constituye su principio y la raíz de su verdad. El filósofo -por la luz de la inteligencia (deseo de bien y de verdad) que posee, al haber sido creado a imagen y semejanza de Dios, y que es capaz de

⁴⁵⁹ Z. HAYES, «Incarnation and Creation in the Theology of St. Bonaventure», en *Studies Honoring Ignatius Brady, Friar Minor*, Romano Stephen Almagno and Conrad Harkins, New York 1976, 309-359, 314.

⁴⁶⁰ I. DELIO, «Theology, Metaphysics, and the Centrality of Christ», 261.

⁴⁶¹ Cf. M. LÁZARO PULIDO, *La creación en Buenaventura*.

⁴⁶² Z. HAYES, «Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure», *The Journal of Religion* 58 (1978), S82-S96, en <https://www.jstor.org/stable/41575982> [12-1-2019], S92.

reconocer en su propia experiencia vital- puede descubrir que este principio y raíz es Dios, como causa eficiente, ordenadora y final. Sin embargo, por sus propias fuerzas, no parece ser capaz de descubrir la riqueza de los misterios del Verbo, que es reflejo del amor trinitario. Por lo tanto, el filósofo no parece ser capaz de poder comprender la causa ejemplar y primera según la cual la misma realidad existe y es explicada, si no es por la acción del Verbo y, por su medio expresivo, de la Santísima Trinidad⁴⁶³. Esta aportación de la teología al objeto de la filosofía no debe concebirse necesariamente como una parte indispensable del aparato epistemológico de la filosofía (si tal noción tiene sentido en Buenaventura, que concibe la filosofía como un conocimiento de la realidad “mundana” en toda su amplitud), sino más bien como una sabiduría que completa “desde arriba” y perfecciona la indagación sobre sus causas y su objeto: «Although a philosophical science is possible and appropriate—thinking about things in the natural light of human reason—the perfection of philosophy lies beyond its grasp. Philosophy always longs for a fulfillment that it cannot achieve on its own»⁴⁶⁴.

Para cerrar esta última conclusión parece necesario hacer dos puntualizaciones. En primer lugar, el vínculo fundacional que san Buenaventura propone entre la teología y las ciencias no se refiere solo a la metafísica o a la ética -aunque se dé inmediatamente, quoad nos, en la relación de teología y filosofía-, sino que se amplía a todas las formas de conocimiento cierto de la realidad, en la medida en que tal conocimiento capta -aun sin reconocerlo- la huella del Verbo. En segundo lugar, este perfeccionamiento que desde la teología completa la filosofía no consiste meramente en una especie de consumación temática, sino especialmente -y dado el carácter teleológico del método bonaventuriano- consiste en un itinerario de ascenso hacia una luz superior. Este itinerario no es solamente cognoscitivo porque la experiencia gnoseológica para san Buenaventura implica necesariamente un carácter moral y un carácter estético-teológico. Por lo tanto, el itinerario de conexión desde las luces del conocimiento exterior e interior hacia la luz del

⁴⁶³ Cf. G. F. LANAVE, «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom: The Perspectives of Bonaventure and Aquinas», *Theological Studies* 69/4 (2008), 812-833.

⁴⁶⁴ *A Companion To Bonaventure Brill*, en:

<http://archive.org/details/ACompanionToBonaventureBrill> [16-11-2018], 103.

conocimiento superior es, ante todo, una experiencia de crecimiento personal en búsqueda de la Verdad, que manifiesta el Bien y la Belleza que pueden hacer feliz a quien lo recorra⁴⁶⁵.

2.2.1.7.2. Consideraciones sobre la cuestión central de la tesis desde la perspectiva de la teología en San Buenaventura: ¿puede la teología completar de alguna forma la búsqueda de la verdad por el ser humano?, ¿cómo se aprecia desde una perspectiva propiamente teológica en el pensamiento bonaventuriano?

Se retoman a continuación las mismas preguntas que se plantearon al final del capítulo anterior y se completará la respuesta con la luz propia de la perspectiva teológica. Por supuesto, no se responde con esto de forma definitiva al “quaesitum” de esta tesis, sino que se enriquece la respuesta parcial con la consideración epistemológica incluyendo la teología. Será preciso realizar posteriormente una síntesis y extraer las conclusiones adecuadas.

1) La teología como ciencia completa la búsqueda de la verdad como punto de partida, como núcleo y como fin.

Como se ha visto, la teología tiene un carácter de “meta-ciencia” en cuanto supone el itinerario completo de la búsqueda de la verdad del ser humano articulada en las cuatro definiciones de “sapientia” o en los distintos tramos del mismo itinerario. Como tal, podríamos distinguir tres grandes significados de “theologia” en san Buenaventura: como saber revelado en la Sagrada Escritura; como conocimiento de “este libro” (cuando se refiere al Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo), es decir, como conocimiento sistemático, ordenado y preciso de todo el saber acerca de Dios como objeto de conocimiento (teniendo en cuenta la radical desproporción de la capacidad humana de tal conocimiento, la raíz de esta ciencia es, también, la

⁴⁶⁵ Este punto ha sido particularmente tratado por Manuel Lázaro Pulido en: M. L. PULIDO, «La lectura epistemológica franciscana del término anselmiano de "Affectus": San Buenaventura», *Itinerarium: Revista Cuadrimestral de Cultura* 56/197-198 (2010), 433-450; M. L. PULIDO, «Filosofía e Espiritualidad en el Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura», *Revista portuguesa de filosofia* 64/1 (2008), 105-136; M. L. PULIDO, «Una Reflexión Ética Del "Itinerarium Mentis in Deum" de San Buenaventura», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 31 (2004), 5-22; M. L. PULIDO, «La metafísica del ser finito en el "Itinerarium"», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 12/21 (1996), 187-230.

revelación de la Sagrada Escritura); y como un horizonte amplio de saber que implica la totalidad de la experiencia humana, un conocimiento que es, por lo tanto, redentor y dotador de sentido “in se”, en cuanto ordena el deseo y el amor humano “ad affectum” (no se olvide que en el sistema bonaventuriano permanecía la intuición platónica -cristianizada por el agustinismo- de “Bien Sumo” como meta de toda la existencia), y en cuanto ordena el obrar humano en general “ad opus”. Este tercer significado de “teología”, menos “científico” según los estándares modernos, pero más cercano a la experiencia personal del ser humano -individual, familiar y social- se acerca mucho a la virtud de la piedad, es decir, del reconocimiento en justicia del papel de Dios en la propia vida y en la historia, que es fuente de una respuesta religiosa.

A esta triple distinción debe hacerse un “cáveat” importante: el pensamiento bonaventuriano no sostiene una fragmentación tal, menos aún si cabe en el caso de la teología, que es el pensamiento culminante que acoge en sí, a modo de reducción, todas las formas de verdad descubiertas por el resto de las ciencias. Es decir, la teología es propiamente un saber reductivo, culminante, sintético. Las distinciones realizadas, cuyo reflejo se descubre en distintas obras del Seráfico se refieren más bien a distintas perspectivas humanas con las que se puede abordar el conocimiento de Dios: hay una primera perspectiva que se refiere al descubrimiento de la Palabra (del Logos hecho carne, muerto y resucitado) en la que el hombre descubre no solo la posibilidad de la salvación, sino que también -en la misma Palabra- el acto de amor de Dios por la humanidad que penetra la historia entera de cada individuo, desde la Creación hasta el fin de los tiempos. Hay, también, una segunda perspectiva que ordena todo este conocimiento, categorizándolo, creando ciencias secundarias, sistematizando distintas partes del todo, analizando la tradición -especialmente la de los Santos Padres- y que expone todas las verdades descubiertas de esta manera de un modo “científico”: como hace el Seráfico en el Comentario a las sentencias o en el Breviloquium, por ejemplo. Por fin, existe una tercera perspectiva, más cercana a la propia experiencia humana, a la espiritualidad religiosa tal y como es vivida por el cristiano en el camino de su santificación personal. A esta última perspectiva responde la dimensión más experiencial del *Itinerarium mentis in Deum* (debe en este sentido recordarse que el término

“mentis” no significa solo -aunque sí principalmente- el aspecto cognoscitivo, sino que implica también el resto de las potencias espirituales del alma). En efecto, el San Buenaventura que ha abandonado la universidad para servir a su orden franciscana, transforma la teología de sus estudios en una forma de espiritualidad -de teología hecha vida-, como una respuesta genuinamente religiosa al amor de Dios que se manifiesta en la encarnación, muerte y resurrección de su Hijo.

En estos tres sentidos fundamentales la teología se presenta como centro del mundo y de la historia -se considere el sistema bonaventuriano como una “filosofía cristiana” como una “metafísica de la mística” o como un eslabón más en la tradición teológico-filosófica agustiniana-. Y, siendo el centro, es también el principio y el fin. Esto tiene una explicación que se puede comprender fácilmente si, de nuevo, se considera el cristocentrismo trinitario que permea todo el pensamiento del Seráfico Doctor: todas las ciencias revelan un aspecto del Logos, toda verdad es un vestigio del Logos, todo acto de conocimiento por parte del hombre -en realidad todo acto intencional- replica un acto trinitario en el que el Logos es siempre la mediación el fin y el modelo, el mismo acto de conocimiento y de amor a Dios tiene como referencia y fin recapitulador al mismo Cristo. Como tal la teología, la genuina ciencia del Logos en cuanto es capaz de considerar no solo su aspecto vestigial o veritativo, sino que incluso es capaz de reconocer en él a Cristo crucificado y, en Cristo, el modelo acabado de toda la realidad desde la creación hasta la recapitulación en Él de todas las cosas. Por lo tanto la teología es el principio porque de ella -como consideración genuina y verdadera de “Dios Creador”- manan todas las verdades realizadas y, por lo tanto, cognoscibles -según una estructura ontológica ejemplarista: al “modo” de Cristo-; la teología es también el fin -como consideración anagógica de la historia de la humanidad y de cada individuo y como consideración de la Causa final: la recapitulación de todas las cosas en Cristo-, según el cual todas las cosas se encuentran en su recto orden; por fin, la teología es también el núcleo y el medio, en cuanto considera en Cristo crucificado la paradoja que resume en sí todos los misterios de la humanidad, del mundo y de Dios, y en cuanto Cristo, como Logos, es la forma que da sentido no solo a todas las ciencias y a todas las formas de saber verdadero (como vestigio, imagen o similitud), sino también como quien da sentido a la vida humana.

Por lo tanto, en la teología bonaventuriana el cristocentrismo lo permea todo como signo de la Trinidad (como Palabra del Padre y como signo y objeto del amor de la relación trinitaria) y al ser la misma teología el estudio, la comprensión y la relación experiencial o camino de encuentro con el Verbo encarnado y proclamado en la Sagrada Escritura, la teología no solo sintetiza y recoge todo el itinerario del hombre en busca de la verdad (y, por consiguiente, del bien y de la belleza), sino que además es el punto de partida, la fuente originaria, de la que mana toda la verdad y el centro que da sentido a todo acto de conocimiento verdadero -científico o no-. De hecho, tirando algo más de la lógica agustiniana de la que se enriquece fundamentalmente esta intuición bonaventuriana, casi podría decirse que biográficamente cualquier esfuerzo humano por proponerse una búsqueda de la verdad -inspirado por la grandeza de la verdad misma- en el fondo responde a una interpelación del mismo Logos en el vestigio. De forma que es, implícita y vagamente un primer paso “teológico” en sentido amplio:

«Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: “Non sumus Deus”, et: “Ipse fecit nos”. Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: “Non ego sum, sed ipse me fecit”»⁴⁶⁶.

De esta manera, en la medida en que un hombre busca con sinceridad la bondad de la verdad y la verdad del bien, en el fondo se encuentra ya de facto en un itinerario ascendiente hacia el encuentro con la Verdad y el Bien sumo, de la que procede todo bien y toda verdad. Es en este camino de descubrimiento donde el hombre encuentra el sentido pleno a su ser, a su conocer y querer y a su obrar.

2) Desde la perspectiva teológica bonaventuriana esto se muestra en tres presupuestos fundamentales:

⁴⁶⁶ *Conf.*, 1.X, c.6 (ed. PL-Migne, XXXII, 783).

1. Como origen, “ex parte obiecti” en la atribución de la axiología a la teología con pleno derecho. “Ex parte subiecti” en el redescubrimiento de la intuición agustiniana de la presencia de Dios en la estructura intencional del hombre.

Dios es el subiectum “a partir del cual” se da todo. Cristo es el subiectum “por el cual” se da todo. La obra de la redención es el subiectum “hacia el cual” se da todo. El vínculo de caridad que une el cielo y la tierra es el subiectum “sobre el cual” versa todo. De esta manera resume el Seráfico en el *Breviloquium* las cuatro causas de la realidad: la eficiente, la ejemplar, la final y la formal-material. Todas ellas se encuentran referidas a la dimensión axiológica más propia, que no es de carácter filosófico (entendiendo la “filosofía” como ciencia no-teológica), sino que son propiamente teológicas⁴⁶⁷. Por lo tanto, la indagación última sobre el origen de la realidad -sea en el orden causal que sea- conduce, de forma inesquivable a una reflexión teológica sobre Dios como causa eficiente, ejemplar y final del mundo, del hombre y de la historia.

Sobre el origen “ex parte subiecti”, queda claro en los primeros compases del *Itinerarium* que el punto de partida del hombre en busca de la verdad implica un primer movimiento que tiene un significado teológico:

«Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolum recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus»⁴⁶⁸.

⁴⁶⁷ En este sentido san Buenaventura se acerca más de lo que parecería a Aristóteles según la interpretación de Giovanni Reale: G. REALE, *Introduzione ad Aristotele*, Editori Laterza, Roma 1997, 67-72. Reale sitúa la axiología en la dimensión teológica de la metafísica (referida a la divinidad), aunque con las limitaciones propias del Dios aristotélico, que es objeto de amor, pero incapaz de amar.

⁴⁶⁸ *Itiner.*, c.1, n.7, (ed. Quaracchi, V, 297-298).

Es decir, existe una reflexión teológica profunda “ex parte subiecti”, correspondiente a la visión corporal (previa, incluso, al acto intencional reflexivo) en la que aflora la teología a un nivel vestigial. La realidad “significa” a Dios, los objetos reales, cognoscibles y queribles, son “signa” de Dios incluso antes de ser conocidos y queridos por el hombre. Precisamente a este hecho le deben su densidad ontológica que los hace susceptibles de ser conocidos con verdad y de ser queridos como bienes: a ese “Non sumus Deus. Ipse nos fecit” de san Agustín.

También a un nivel epistemológico se replica esta originalidad teológica o trinitaria respecto a cada uno de los saberes. Todos los saberes se reducen a la teología (cf. n.8 del opúsculo De “reductio”ne) alegórica, moral o anagógica como a su principio fundamental, y hacen referencia originalmente a una estructura trinitaria, tanto en el esquema fundamental -de filosofía natural, racional y moral- como en la división interna de cada una de ellas.

2. Como núcleo, en el cristocentrismo y la articulación de los cuatro significados de la “sapientia” desde una perspectiva sobrenatural.

En el *Breviloquium* san Buenaventura deja claro que la teología es “ciencia perfecta” -en cuanto el amor de dios perfecciona por medio de la santificación- y que posee una estructura vertical que enlaza un punto álgido -la vida bienaventurada en la unión con Dios- y un punto ínfimo -el suplicio del infierno-. En el centro de este eje vertical se encuentra la cruz de Cristo, ligando con sus brazos extendidos la antigua historia y la nueva, divididas de esta forma por la acción de su redención en la historia.

Pero, además, ya desde los primeros compases del *Comentario* -su primera gran obra teológica- el Seráfico presenta la sabiduría como la forma de saber que es a la vez una virtud no exclusivamente racional⁴⁶⁹. Es decir, como un hábito que es, a la vez cognoscitivo y experiencial, teórico y práctico, que amalgama una forma de conocimiento y la forma de obrar práctico correspondiente. Es un elemento

⁴⁶⁹ Supera o modifica, de este modo, la clásica división de las virtudes intelectuales aristotélicas (en “teóricas” y “prácticas”). La sabiduría para el Seráfico no es únicamente teórica por cuanto implica -en su analogado principal- la forma más elevada de acción práctica: una vida ordenada hacia la unión con Dios.

coordinador, que ordena el saber y el obrar desde una mirada superior, aunque dividida en cuatro coordenadas fundamentales, que presenta en la segunda colación del Hexaëmeron (n.7 y ss.): la sabiduría uniforme, multiforme, omniforme y nuliforme. La sabiduría es, por tanto, la interactuación de las potencias psíquicas superiores -inteligencia y voluntad- en cuanto tienen por objeto a Dios en sí mismo o como causa y principio de la realidad. En el primer caso, la sabiduría es teologal -nuliforme y multiforme- y en el segundo es accesible a la filosofía -sabiduría uniforme y omniforme-.

Por la sabiduría uniforme el hombre comprende -y puede hacerlo por su razón- la unidad de los principios y de las leyes divinas que ligan, explican y dan sentido a toda la realidad. Todos estos principios confluyen en una unidad suma -reducida-: el primer principio, que debe ser “sumamente venerado”, del mismo modo en que su verdad debe ser “sumamente conocida” y su bondad “sumamente deseada”. Hace referencia, por lo tanto, al ejercicio pleno de las facultades del hombre como “*imago Dei*”: la inteligencia, la voluntad y, guiada por estas, los afectos. Por la sabiduría omniforme se comprende la riqueza de Dios en sus vestigios: las comprende, pues, como obras divinas. Esta sabiduría se encuentra “derramada” en toda la realidad porque toda cosa manifiesta la sabiduría divina a modo de regla y de propiedad. Esta forma de sabiduría puede captar también un vestigio del carácter trinitario del orden en el que está compuesto el cosmos por las propiedades de medida, número y peso (que hacen referencia a la tríada agustiniana de “*modus*”, “*species*” y “*ordo*”)
470 .

Por la sabiduría multiforme, como ya se ha expuesto, el hombre accede por la Sagrada Escritura a la contemplación de las múltiples manifestaciones de la gracia de Dios en la vida de la Iglesia (Ef. 11, 25). La multiformidad hace, pues, referencia a la cantidad de formas de expresión del Verbo divino en obras de la gracia: sea por los sacramentos, por las figuras o por los signos. En este sentido, el punto de referencia claro es la Sagrada Escritura y toda la vida derivada de ella. La sabiduría

⁴⁷⁰ Además, a esta sabiduría atribuye el Seráfico la capacidad de descubrir la distinción real de “principio original o materia” y la “razón de complemento formal”; la distinción en cada ente de “ser”, “modo de ser” y “perfecto ser”; la distinción entre principio sustancial, principio habitual o virtud y principio actual u operación. Cf. *Hex.*, col. II, n. 24-26 (ed. Quaracchi, V, 340).

multiforme consiste, precisamente, en la capacidad para saborear -con la mente y con el corazón, en la propia vida- la multitud de misterios revelados o surgidos en la principal plataforma comunicativa del Logos encarnado. Este “saborear” debe conducir a una “irradiación” a un “incendio” de amor y de verdad en el corazón y en la mente del creyente, según la bellísima expresión del Seráfico: «Haec sapientia resultat ex multis mysteriis Scripturae, sicut ex multis speculis fiunt multiplicationes radorum et ignum; (...)»⁴⁷¹. La respuesta encarnada por parte de los hombres a esta revelación -la sabiduría vivida a partir del acontecimiento cristiano- consiste en la vivencia de la fe, de la esperanza y de la caridad. Es decir, en la relación de conocimiento, de confianza y de amor con Cristo, como Verbo hecho carne. Por la sabiduría nuliforme, por último, el corazón del cristiano saborea del dulcísimo reposo del amor y de la vida en Dios, por Cristo. La sabiduría nuliforme parece destruir las anteriores -anularlas, de algún modo-, pero no lo hace: «(...) predicamos la sabiduría recóndita del misterio, de la que ni ojo vio, ni oído escuchó, ni pasó por el pensamiento humano» (Cor. 2, 7-8). Se trata de la “teología mística”, uno de cuyos principales autores, el Pseudo Dionisio, es fuente de inspiración para san Buenaventura. Esta forma de sabiduría trasciende la capacidad intelectual humana y se vuelve incommunicable. No solo trasciende la capacidad cognoscitiva: también las demás capacidades aprehensivas ordinarias del alma. Solo queda la unión de amor (“unitio amoris”). Y así, concluye el Seráfico, con sobriedad, reforzando su tesis en que toda verdad se refiere al Bien Sumo: «Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva»⁴⁷². Puede llamarse aún “sabiduría” porque este tipo de amor unitivo supone la contemplación -siempre asombrada- del misterio insondable y siempre nuevo: «Ecce nova facio omnia» (Ap. 21, 5). En este caso la sabiduría consiste en el aprender a abandonarse en Dios, para que el corazón despierte y se encienda: «Ego dormio et cor meum vigilat» (Cant. 5, 2). En este sentido la sabiduría es plenamente un don del Espíritu Santo: por Él nos han sido revelados estos misterios. Esta sabiduría arrebatada al hombre de sus confines, lo sostiene en el reposo y lo sobre-eleva: «Sequestrat enim ab omni affectu alio propter

⁴⁷¹ *Hex.*, col. II, n. 19 (ed. Quaracchi, V, 339).

⁴⁷² *Hex.*, col. II, n. 29 (ed. Quaracchi, V, 341).

sponsi affectum unicum; soportat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum»⁴⁷³.

Estas dos últimas formas de sabiduría denotan el uso de las potencias superiores del hombre para el conocimiento de Dios “a la manera del mismo Dios”, es, por lo tanto, un ejercicio en acto de “similitudo Dei”, lo cual concede un significado completamente nuevo al consejo evangélico de Cristo: «Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum» (Mat. 18, 20). En efecto, en el encuentro “in nomine Christi”, el mismo Verbo se hace presente como objeto de amor y de conocimiento, al modo de un trasunto o de un vestigio de la Trinidad en acto.

Estas cuatro formas de sabiduría articulan toda la realidad en relación con la persona humana que se abre a ella por su inteligencia y voluntad: desde el vestigio hasta la sobre-elevación mística. Al ser la sabiduría el movimiento más pleno del ser humano hacia la aprehensión cognoscitiva y desiderativa como motor de sus operaciones, y al estar el Logos en el centro de cada uno de sus cuatro grados, se muestra, de esta forma, que para el Seráfico la teología tiene también un valor nuclear en lo que se refiere a cualquier ejercicio de búsqueda de la verdad y del deseo de bien. En definitiva, que la teología, así considerada, está en el centro de la vida cristiana.

3- Como fin, en el concepto de ““reductio”” en todas las dimensiones (cognoscitiva, ontológica y moral) y en la teología mística del “reposo del último día”.

El fin de la teología es el amor de Dios. La sabiduría supone una síntesis orgánica, por lo tanto, de fe, de esperanza y de amor o de conocimiento y buena voluntad - del aspecto cognoscitivo y volitivo de la vida humana-. Todo en el hombre se reduce a eso: el encuentro con Dios como la roca de nuestra salvación, en Cristo, y en él, la experiencia de la felicidad cumplida. Por supuesto, este itinerario atañe al hombre individual, familiar y político. En este sentido, se puede decir que la teología reduce a sí toda la verdad y todo el bien de todo el obrar humano, en el que destaca su búsqueda de la verdad.

⁴⁷³ *Hex.*, col. II, n. 31 (ed. Quaracchi, V, 341).

La reducción de la que habla san Buenaventura es, en el fondo, un “re-ducere”, un “re-conducir” o “re-guiar” la realidad hacia su sentido original y primigenio. Es, en cierto modo, una “conversio” en cuanto connota una reagrupación o conjunto de aquello que, en la realidad de las cosas -sean las que fueren- es lo más genuino y original. En este sentido podría decirse que, si para Tomás de Aquino la clave o el eje unificador de toda la realidad y de su conexión con Dios como causa primera y última es el “esse”, para san Buenaventura, sin duda es el “Logos”. La metafísica ejemplarista del Seráfico Doctor no debe entenderse como una ontología formalista, sino, más bien, como una suerte de ontología teológica del Verbo divino, modelo formal -sea en el “modus”, en la “species” o en el “ordo”- de toda la realidad creada. En este sentido, atendiendo a que la primera causa es la final, la lógica que explica la totalidad del sistema bonaventuriano podría resumirse en el “omnia instaurare in Christo”.

En esta reducción confluye también la frontera superior de la teología mística bonaventuriana y agustiniana (en este caso podría decirse también tomasiana y del Pseudo Dionisio, así como de toda la gran tradición medieval): «Sequestrat enim ab omni affectu alio propter sponsi affectum unicum; soportat et quietat omnes potentias et silentium imponit; sursum agit, quia ducit in Deum»⁴⁷⁴. El “quia ducit in Deum” revela precisamente la dirección hacia la que se eleva todo el dinamismo de la vida y de la espiritualidad cristiana. Este último tramo, en el que la contemplación unitiva se ancla en el reposo místico del “séptimo y octavo día”: «Septima aetas currit cum sexta, scilicet requies animarum post Christi passionem. -Ad has sequitur octava aetas, scilicet resurrectio, (...). Et est reditus ad primum, quia post septimum diem regresus fit ad primum»⁴⁷⁵. Es el momento en el que el alma alcanza a vislumbrar el fin -no como conclusión, sino más bien como “sentido definitivo”- participando en la edad del “Testamento eterno”, que será el cumplimiento definitivo del Nuevo: «Post novum testamentum non erit aliud, nec aliquod sacramentum novae legis subtrahi potest, quia testamentum aeternum

⁴⁷⁴ *Hex.*, col. II, n. 31 (ed. Quaracchi, V, 341).

⁴⁷⁵ *Hex.*, col. XV, n. 18 (ed. Quaracchi, V, 400).

est»⁴⁷⁶. La recapitulación personal en Dios, de la propia vida, de la propia biografía, es un signo de la recapitulación de toda la vida en Cristo. Y en esta recapitulación confluye toda la búsqueda de la verdad en la verdad suma, todo el deseo del bien hasta el amor sumo, y, sin embargo, no es fruto del esfuerzo personal: «Haec autem contemplatio fit per gratiam, et tamen iuvat industria, scilicet ut separet se ab omni eo, quod Deus non est, et a se ipso, si possibile esset»⁴⁷⁷.

En efecto, en este momento culminante de la unión con Dios el hombre debe superar las limitaciones de la propia mirada, del propio conocimiento, y debe abandonarse en la mirada de Aquél que es capaz de llenar su corazón de felicidad, de amor y de sentido: «quia ibi non intrat intellectus, sed affectus»⁴⁷⁸.

⁴⁷⁶ *Hex.*, col. XVI, n. 2 (ed. Quaracchi, V, 403).

⁴⁷⁷ *Hex.*, col. II, n. 30 (ed. Quaracchi, V, 341).

⁴⁷⁸ *Hex.*, col. II, n. 32 (ed. Quaracchi, V, 342). Esta frase debe entenderse de forma literal vinculada al contexto: San Buenaventura no es en modo alguno un anti-intelectualista, ni separa la felicidad humana de la capacidad de conocer. Por el contrario, y como se ha comprobado, su sistema de pensamiento se funda en la revelación de Cristo como Logos. Sin embargo, en el momento final de la “reductio”, en el encuentro definitivo con Dios -bien sea como una participación mística o bien sea en la vida eterna- San Buenaventura comprende que el intelecto cede el paso al momento perfeccionante de la libertad, que es el amor. Pues la mente humana no puede comprender (en su sentido más literal) y debe abandonarse en el amor al Bien Sumo que se manifiesta ante él como el único capaz de satisfacer su sed de infinitud y de eternidad. En este sentido el Seráfico supera el intelectualismo aristotélico -más que negarlo- y logra una síntesis de platonismo y cristianismo (de corte plenamente agustiniano) con el que el mismo Tomás de Aquino coincidiría plenamente. No se debe olvidar que también el Pseudo Dionisio Areopagita fue una fuente importante para la teología mística del Angélico, que comentó el *De Divinis Nominibus*

2.2.2. Sobre el uso del término “filosofía” (“philosophia”) en los escritos de San Buenaventura.

Después de todo lo dicho, parecería una temeridad afrontar una delimitación conceptual de la filosofía como un cierto saber en sí mismo, desarraigado de la teología o de otras formas de saber⁴⁷⁹. Uno de los puntos más complejos de análisis en la obra de san Buenaventura es el de esta distinción. Parece claro que no se trata de dos ciencias distintas en sentido estricto, ni tampoco de dos saberes que se alcancen por procesos cognoscitivos diversos. Ni siquiera queda del todo claro que en los inventarios epistemológicos del *De “reductio”ne* o de las *Collationes in Hexaëmeron* una ciencia como la “metafísica” sea de naturaleza propiamente filosófica. Sí se puede, en cambio, elaborar una especie de distinción según la perspectiva del sujeto. En algunos casos parece que el término “filosofía” se refiere al estadio del conocimiento reflexivo sobre la verdad anterior al aparecer de una perspectiva propiamente teológica. En otros casos -como ya se ha visto- el significado de “theologia” aparece confinado al ámbito de la revelación y del conocimiento que de Dios tiene el hombre por dicha revelación, sea en las escrituras, o sea -por ejemplo- en el conocimiento del nombre divino por la “similitudo”. De lo cual se podría inferir que “filosofía” sería equivalente a la ya mencionada “cognitio rerum generale” anterior a estas etapas en las que Dios se muestra de forma patente y directa, y no por medio de vestigios e imágenes.

Cabe matizar que esta dificultad no se debe a una falta de propuesta filosófica seria. En este sentido parece que gran parte del debate sobre la relación entre filosofía y teología que ha articulado el estudio del pensamiento a lo largo del siglo XX, ha enfrentado posturas que reivindicaban el valor principal y casi absolutamente teológico del pensamiento del Seráfico -rechazando, casi como consecuencia obvia,

⁴⁷⁹ Esta escisión entre filosofía y teología no es típica en modo alguno de la Edad Media y sí aparece como una señal distintiva de la Modernidad. Frente a la unidad sintética que suele proponer el medieval, el moderno suele apoyarse en principios duales, en muchos casos antagónicos o antitéticos, para explicar la realidad. En este sentido, se recomienda el enjundioso estudio de: E. FALQUE - M. FARLEY, *Crossing the Rubicon: The Borderlands of Philosophy and Theology*, Fordham University Press, New York 2016. También el artículo de: E. CUTTINI, «Teologia, mistica e scrittura in Bonaventura».

cualquier resquicio de heredad aristotélica válida-, frente a posturas que parecían tratar de rescatar un cierto valor filosófico dentro de un sistema de pensamiento cuya organicidad depende claramente del vértice teológico. En ambos casos se adopta una cierta postura polar o dual, de la cual parece casi imposible desasirse dese una perspectiva moderna⁴⁸⁰. Es por lo tanto preciso adelantar que la intuición de fondo del presente análisis acepta la posibilidad de una convergencia entre el Estagirita y la tradición agustiniana, de una propuesta filosófica fuerte que cobra sentido pleno no en sí misma, sino a la luz de una mirada teologal. La verdad que se alcanza es la misma, y es unitaria. Pero mientras la unidad sintética que se alcanza por el saber filosófico será insuficiente para darse a sentido a sí misma, la luz teologal abraza la realidad entera proporcionándole un sentido inicial, nuclear y final completo. A pesar de todo, no se pueden ignorar las constantes llamadas de atención que el Seráfico repite para distinguir los “argumentos de razón” de la “revelación de la fe”: parecería que metodológicamente la filosofía se incorpora al sistema bonaventuriano como una herramienta de pensamiento, mientras que la teología se apoya -también desde el punto de vista del método- en las autoridades. No cabe obviar, por lo tanto, una distinción que para el mismo san Buenaventura resulta relevante⁴⁸¹.

Esta breve introducción puede servir como anclaje analítico y como condición global de la revisión de las obras de Buenaventura para descubrir la riqueza del

⁴⁸⁰ No se termina de comprender, por ejemplo, algunas de las propuestas hermenéuticas que sitúan el desarrollo filosófico en un contexto teológico como si se tratara de una fórmula que incluyera compuestos químicos diferentes como parte de una mezcla. Las distinciones que cabe hacer en san Buenaventura son enteramente producto de ejercicios analíticos, teniendo siempre presente que la tendencia clara y voluntariosa del Seráfico es la de la síntesis. En este sentido parece algo desatinado el análisis de Noone y Houser: «Without exception, every word of philosophy Bonaventure ever wrote is contained in works explicitly religious—in sermons, works of spiritual direction, and theology». Aunque sí aciertan en el análisis de los comentaristas del siglo XX: «Commentators writing during the twentieth century neo-thomistic revival compared Bonaventure with three other thinkers: Aristotle, Augustine, and Aquinas. P. Mandonnet thought he had no philosophy of his own, but was an Augustinian theologian, pure and simple, all of whose conclusions depend on faith. E. Gilson thought Bonaventure developed an Augustinian philosophy within his theology: “with St. Bonaventure the mystical synthesis of mediaeval Augustinianism was fully formed, just as that of Christian Aristotelianism was fully formed with St. Thomas.” F. Van Steenberghe thought his philosophy a failed Aristotelianism separate from but at the service of his Augustinian theology», en: T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

⁴⁸¹ Para llegar a esta conclusión ha resultado de gran ayuda el artículo de: S. J. ROCH - J. ROBERT, «The Philosophy of St. Bonaventure — A Controversy», *Franciscan Studies* 19/3 (1959), 209-226.

significado de la palabra “filosofía” en su pensamiento. Interesa en primer lugar la definición de “filosofía” o de “saber filosófico” (si se diera). En segundo lugar, es preciso comprender su relación con la “theologia” o el “saber teológico”. Por último, parece oportuno descubrir las características “propias” -si las hubiere- del “saber filosófico”, especialmente como notas distintivas respecto a otras formas de saber.

2.2.2.1. En los *Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi* (1248-1255).

El punto de partida vuelve a ser el ejercicio escolar por antonomasia del Seráfico. En los *Commentarii* se ve con claridad el constante “modus operandi” del Seráfico en lo que se refiere a metodología filosófica: una de las obras principales donde trata problemas filosóficos es, esencialmente, un escrito de teología⁴⁸². Una intuición que presenta al joven Buenaventura como un teólogo que trata cuestiones filosóficas o un teólogo que incorpora elementos filosóficos importantes a su discurso argumental. Como punto de partida de su recorrido biográfico-bibliográfico conviene tener en cuenta dos aspectos fundamentales: la importancia del tratamiento temático de la “filosofía” como una cierta forma de “saber” en sí (“sapientia”), y la importancia del mismo ejercicio filosófico que el Seráfico lleva a cabo en los *Commentarii*.

Según este último aspecto el Buenaventura de los *Commentarii* puede exponerse como un “escolástico peculiar”. La caracterización de “escolástico” resulta clara, habida cuenta del mismo uso de las “quaestiones”, las “distinciones” y la patente participación en la heredad Aristotélica⁴⁸³. La caracterización de “peculiar” en

⁴⁸² Cf. C. M. CULLEN, «Bonaventure’s Philosophical Method», 121.

⁴⁸³ Una heredad que parece haber sido ya suficientemente investigada -con más o menos polémica-. El autor ha publicado un artículo en este sentido, exponiendo las conclusiones que se han podido sacar al respecto, en: F. J. R. RUBIO HÍPOLA, «La recepción de Aristóteles y la “cuestión bonaaventuriana”». También son relevantes en este sentido los siguientes estudios: F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West: the origins of latin Aristotelianism = Aristote en Occident. English*, Nauwelaerts Publishing House, Louvain 1970. A. SPEER, «Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy», *Medieval Philosophy & Theology* 6/1 (1997), 25-46. M. L. PULIDO, «La lectura bonaaventuriana de Aristóteles desde san Francisco». C. M. CULLEN, «Bonaventure’s Philosophical Method».

cambio, se debe al particular recibimiento que San Buenaventura hace de dicha tradición. Ya en los *Commentarii* puede percibirse una tendencia por parte del Seráfico a llevar a cabo el ejercicio desde la perspectiva franciscana: según un claro cristocentrismo -que permea la explicación global y, por lo tanto, todo el resto de los elementos-, dando una importancia fundamental al misterio de la crucifixión y otorgando a toda la estructura de la realidad un carácter trinitario. Sin embargo, hay un claro “modus faciendi” filosófico, que se articula en torno a razonamientos no necesariamente dependientes de la revelación, que se conjuga con el “modus faciendi” teológico descrito con abundancia en el apartado anterior. El fin de la obra es claramente teológico, su principio también lo es, y los temas nucleares se refieren a los dogmas fundamentales de la fe católica. Sin embargo, para proporcionar una explicación global suficiente, trata también muchos temas típicamente filosóficos, recurre con asiduidad a citas de la tradición clásica griega (especialmente Aristóteles) y emplea el modo aristotélico de tratar los problemas -tal y como le habían instruido en la universidad, sin lugar a dudas-: la demostración causal. Se podría decir que el primer “commentator” en tratar de otorgar a la teología un carácter formal es san Alberto Magno, a cuyo comentario tuvo acceso el Seráfico⁴⁸⁴. Este esfuerzo que resulta en un acercamiento sistemático a la teología (abrazando el parcial o total desorden sistemático de sus principales fuentes: la Biblia y la tradición), sigue la pauta marcada por el Estagirita: la demostración de conclusiones a partir de premisas universales que son, a su vez, conclusiones de premisas anteriores o principios fundamentales y causales. San Buenaventura adopta este “modus faciendi” filosófico propio de la escolástica de su época y parte de él para elaborar su propio íter de pensamiento teológico.

Por otro lado, si se analiza temáticamente el concepto de “philosophia” en los *Commentarii*, se puede aclarar algo cómo el joven Buenaventura entendía que se daba la relación (y por lo tanto la distinción) entre filosofía y teología. Cabe aclarar, en primer lugar, que no es un término empleado con frecuencia, aunque aparece

⁴⁸⁴ «The pressing issue concerning philosophy, faith, and theology in the 1250s was how to set up theology as an Aristotelian demonstrative science. Albert had done so in his commentary on the Sentences (1243–9), which Bonaventure had on hand when writing his own commentary», en: T. NOONE - R. E. HOUSER, «Saint Bonaventure».

indirectamente referido en varias ocasiones. Para poder llegar a una conclusión suficiente, en esta dirección, se examinarán cuatro fragmentos de los tres primeros libros.

En primer lugar, en el *Proemium*, al referirse al “modus faciendi” ya tratado. En efecto, tras hacer una presentación sumaria de la estructura fundamental de todo el *Comentario* en cuatro libros, el autor procede a indagar las cuatro causas de su redacción: la causa material o “subiectum” tratado es la teología, la causa final es la sabiduría como camino intermedio entre saber especulativo y saber práctico (resolviendo la aparente dualidad de causas finales en Aristóteles), la causa eficiente es el mismo autor del comentario y la causa formal -el modo como se abordan los temas- es la “perscrutatio sive ratiotinatio” que conviene a la materia señalada. Esto hace que el método -racional y demostrativo- se canalice en tres efectos sapienciales (a medio camino entre la dimensión teórica y práctica), con una clara dirección salvífica: “ad confundendum adversarios fidei”, “ad fovendum infirmos in fide” y “ad delectandum perfectos”⁴⁸⁵.

En el segundo libro de los *Commentarii* san Buenaventura trata varios conceptos muy relevantes para la filosofía como la analogía o el hilemorfismo, pero lo hace al tratar temas de carácter teológico, como si el hombre es “imago Dei” en sentido absoluto⁴⁸⁶ o en qué puede consistir la “materia” predicada de la naturaleza o del obrar de los ángeles⁴⁸⁷. Este último caso es particularmente claro, porque el Seráfico se esfuerza por distinguir no solo el valor del concepto de “materia” para un teólogo, para un metafísico y para un filósofo natural, sino que además distingue entre dos tipos de consideraciones filosóficas, lo que le permite presentar su célebre distinción de “materia corpórea” y “materia incorpórea”. Además, define a san Agustín como el “altissimus metaphysicus” (lo que también arroja una cierta luz inicial sobre su noción de “metafísica”)⁴⁸⁸. Esta manera de abordar los temas (distinguiendo lo “meramente filosófico” de la “síntesis teológica”) es bastante

⁴⁸⁵ Cf. *I Sent.*, proem., q.2 (ed. Quaracchi, I, 10-11).

⁴⁸⁶ Cf. *II Sent.*, d.XVI, a.1, q.1 (ed. Quaracchi II, 94-99).

⁴⁸⁷ Cf. *II Sent.*, d.III, a.I, q.2 (ed. Quaracchi II, 393-396).

⁴⁸⁸ *II Sent.*, d.XVI, a.1, q.1 (ed. Quaracchi II, 98).

común en el santo de Fidanza. De hecho, en esta misma cuestión se afirma explícitamente este carácter reductivo de la teología y la diversa gradación de las ciencias según su nobleza. A la pregunta sobre si la materia de la que se componen los ángeles es la misma que la materia corporal, el Seráfico concluye:

«Et ideo, cum hanc questionem tractat theologus, aut pertractat eam sicut [physicus aut philosophus] *naturalis*, aut sicut *metaphysicus*, quia ipse potest accipere modos omnium scientiarum, cum ei famulentur. Si ut *naturalis*, sic dicet, non esse eandem; si ut *metaphysicus*, dicet eandem esse per *essentiam*, differentem secundum *esse*. Et quoniam nobiliori modo iudicat metaphysicus quam scientiae inferiores, ideo hi qui posuerunt materiam eandem in spiritualibus et corporalibus, altius elevati, melius iudicaverunt, quamvis secundum diversas considerationes utriusque potuerint dicere verum, ut prius ostensum est»⁴⁸⁹.

El teólogo puede servirse de cualquier modo de ciencia (porque todo el saber queda reducido en la teología) y por lo tanto debe atender a las conclusiones de todas ellas. Pero en este caso cabe constatar que la metafísica “juzga de manera más noble” que las ciencias inferiores, y por lo tanto hace bien la teología en aceptar las conclusiones de la metafísica. Es preciso añadir, además, que existe una incipiente división de las ciencias implícita en este fragmento de Buenaventura: se distingue el metafísico del filósofo natural y el físico inferior (“*physicus inferior*”), que considera la generación y la corrupción, del físico superior (“*physicus superior*”), que considera el movimiento hacia un lugar o hacia una forma (cada uno de los cuales considera, por ende, la materia según luces distintas).

En el tercer libro de los *Commentarii* el Seráfico mantiene este mismo esquema. En la distinción XXIII, en la que se aborda un tema netamente teológico -como lo es el de la fe sobrenatural- el Seráfico se pregunta si la fe se encuentra en la parte cognitiva del alma o en la parte afectiva. La respuesta, netamente bonaventuriana, distingue la dimensión “virtuosa” en cuanto principio de los méritos (que se refiere al libre albedrío) de la dimensión “habitual”. Esta última hace referencia en parte al

⁴⁸⁹ *II Sent.*, d.XVI, a.1, q.1 (ed. Quaracchi II, 97).

intelecto especulativo y en parte al intelecto práctico. Por lo tanto, el acto de la fe se refiere tanto a la parte cognitiva como a la parte afectiva del alma. Sin embargo, para llegar a esta conclusión, Buenaventura lleva a cabo un breve inventario de quienes defienden las posturas extremas.

En primer lugar, se encuentran los filósofos, «quia ipsi de virtute fidei nihil intelixerunt»⁴⁹⁰, que reducen la fe a un puro ejercicio especulativo, por el cual se accede a la verdad, pero en ningún caso al bien (a Dios “sub ratione veri”, no “sub ratione boni”). El problema de esta consideración es que reduce el ámbito de la fe a una posible pura dimensión filosófica: no es necesaria la aceptación práctica de Dios como bien supremo del ser humano y fin, por tanto, de la vida humana y de la historia, para acceder a la aceptación especulativa de un Dios como verdad necesaria (recoge de esta manera las concepciones de algunos filósofos de la Antigüedad y se anticipa al racionalismo moderno y a las corrientes filosóficas posteriores a la Ilustración que incluían a Dios en un sistema estrictamente filosófico como un mero principio causal necesario o como un arquitecto o diseñador supremo, por lo demás desvinculado de su creación).

En segundo lugar, se encuentran los teólogos que consideran la fe como un acto virtuoso (de inteligencia práctica, según el léxico aristotélico) en consonancia con el afecto por el que se inclina, hacia el que se inclina o que lo dirige. Para el Seráfico estas tres acepciones muestran tres grados de fe, de los cuales es más perfecto el último⁴⁹¹.

Existe una tercera posibilidad: la de los que afirman que no es ni una virtud intelectual, ni una virtud práctica, sino algo de ambas. Según la cita de Hugo de San Víctor que incluye el Seráfico: en el afecto se encuentra la sustancia de la fe y en el conocimiento se encuentra su materia⁴⁹². Esto significa que esencialmente la fe se

⁴⁹⁰ *III Sent.*, d.XXIII, a.1, q.2 (ed. Quaracchi II, 475).

⁴⁹¹ Cf. *III Sent.*, d.XXIII, a.1, q.2 (ed. Quaracchi II, 475).

⁴⁹² «In affectu invenitur fides; in cognitione id quod fide creditur. Propterea fides in affectu habet substantiam, quia affectus ipse fides est; in cognitionem habet materiam, quia de illo et ad illud quod in cognitione est, fides est. Credere igitur in affectu est, quod vero creditur in cognitione est» en: HUGO DE SAN VICTOR, *De Sacramentis Christianae Fidei*, l.1, p.X, c.3 (ed. PL-Migne, CLXXVI, 331).

dice de la parte afectiva del alma en cuanto es un acto voluntario, pero también se dice de la parte cognoscitiva del alma en cuanto la razón especifica el acto voluntario o le otorga una materia hacia la que el acto voluntario se inclina. Por tanto, en la virtud de la fe concurren un acto de voluntad y un acto intelectual (en todo caso relacionados con el objeto propio del acto de fe que es Dios).

En este caso el Seráfico parece contraponer como lecturas parciales un acercamiento exclusivamente filosófico-especulativo y un acercamiento exclusivamente teológico-práctico (aunque este último incluye la parte de la filosofía práctica dirigida o referida a la teología en cuanto la fe tiene por objeto la consideración de lo divino). El primero es claramente erróneo. El segundo es acertado, pero algo insuficiente. La solución sintetiza los dos primeros acercamientos en una mirada teológica superior.

En la distinción XXXV, cuestión primera (del artículo único) el Seráfico examina el don del Espíritu Santo de la “sapientia” a la luz de una pregunta muy similar a la anterior: el acto del don de la sabiduría, ¿se considera a partir del conocimiento de la verdad o a partir de la afección del bien?⁴⁹³ En esta cuestión san Buenaventura distingue tres significados principales de “sapientia” y, al hacerlo, da una pista bastante clara de la relación que se da entre “filosofía” y “teología”.

En efecto, la “sapientia” tiene cuatro significados «accipit consuevit tam a philosophis quam a sanctis»⁴⁹⁴: común, menos común, propio y más propio.

El significado común de la sabiduría es la «cognitionem rerum generalem»⁴⁹⁵, definida también por Agustín como «cognitio rerum divinarum et humanarum». El Estagirita en la Metafísica define al sabio como «qui omnia novit, secundum quod convenit». Es decir, una forma de conocimiento que se refiere a lo más general, no bajo el aspecto de conocimiento vago o difuso de una cierta generalidad de cosas, sino bajo el aspecto de un conocimiento preciso y profundo de un gran número de

⁴⁹³ Cf. *III Sent.*, d.XXXV, a.1, q.1 (ed. Quaracchi II, 772).

⁴⁹⁴ *III Sent.*, d.XXXV, a.1, q.1 (ed. Quaracchi II, 774).

⁴⁹⁵ *III Sent.*, d.XXXV, a.1, q.1 (ed. Quaracchi II, 774). Por no repetir esta misma cita de forma abusiva, baste hacer constar que todas las definiciones a las que se hace referencia en esta página pertenecen a la misma cita bibliográfica a no ser que se indique lo contrario.

cosas. Según esta acepción “común” el sabio es un hombre que no solo ha aprendido muchas cosas -que, por lo tanto, acumula una gran experiencia- sino que además posee la pericia necesaria para aplicar ese conocimiento a la mejor conveniencia.

El significado “menos común” connota una menor extensión de conocimiento: se trata de la «*cognitionem sublimem*» o «*cognitionem rerum aeternarum*». San Buenaventura vuelve a recurrir a Agustín y a Aristóteles para precisar estas definiciones. Del primero recurre a una comparación con la ciencia: «*sapientia est cognitio rerum aeternorum, scientia est vero cognitio creatorum*». Del segundo en cambio simplemente define: «*cognitionem causarum altissimarum*». Es decir, según un significado más preciso -que en su mayor grado de precisión ya se encuentra vinculado a la acción de la gracia del Espíritu Santo- la sabiduría abre el entendimiento humano al conocimiento de las cosas eternas. Según esta acepción, la sabiduría se refiere a la certeza en la esfera de lo divino, mientras que la ciencia se refiere a la certeza en la esfera de lo creatural. El Estagirita, que no contaba con la revelación, simplemente la define como el conocimiento de las “causas más altas” o “supremas”, para referirse precisamente al género más elevado dentro de la metafísica, en cotas difícilmente alcanzables por el hombre.

El significado “propio”, en cambio, se refiere al conocimiento que se tiene de Dios por medio de la piedad, en el culto de latría, y que implica el concurso de las virtudes teologales. Es decir, que esta forma de sabiduría coincide con la piedad, y ambas con la “*theosebia*” (literalmente: “piedad a/con Dios”), y esta con el “culto divino” que implica la acción de las virtudes de la fe, la esperanza y la caridad. En esta acepción la sabiduría significa una relación de justicia para con Dios por parte de un hombre. Implica, por lo tanto, la acción de la gracia y la vivencia de las tres virtudes teologales.

El significado “más propio” de la “*sapientia*” es el «*cognitionem Dei experimentalem*»: el degusto de la dulzura divina. Este significado es el que coincide plenamente con el don del Espíritu Santo. El acto de esta virtud de sabiduría, al tener un carácter experiencial (el gusto interior) se abre, como sucedía con la fe, a una conjunción de la dimensión afectiva y de la dimensión cognitiva. Por la parte cognitiva se incoa el acto del don de la sabiduría, y por la parte afectiva

se culmina. Por lo tanto, en respuesta a la pregunta de la cuestión, la sabiduría se dice en el sentido más propio y culminante de los afectos (por tanto, de la voluntad), aunque se dice también en un sentido propio e incoante del entendimiento (por tanto, de la inteligencia). Añade un matiz interesante el Seráfico: en este caso concreto la sabiduría nunca es nimia, sino que una vez “saboreada” la dulzura del don de Dios, nunca más puede experimentarse algo superior.

Más allá de la solución a la cuestión planteada y al interés que supone, resulta muy relevante la progresión realizada en la definición de la sabiduría: la primera conviene a todas las formas de saber, la segunda a la metafísica, la tercera a la teología (moral, si se entiende la piedad como una forma de justicia, o fundamental, si se entiende vinculada con el dinamismo o la vivencia de la gracia santificante en el alma) y la cuarta es plenamente teológica y se refiere ya no tanto a una virtud o hábito operativo en el hombre, sino a un hábito que surge de la acción del don del Espíritu Santo en el alma, y, por lo tanto, de un cierto tipo de actos que se encuentran profundamente compenetrados por la acción de la gracia divina.

En este caso no hay relación de contradicción entre dimensión estrictamente teológica y dimensión filosófica. Es más, tampoco parece que haya relación de contrariedad (no se trata de la misma especie de virtudes, sino que se refieren a dimensiones distintas). Parecería posible establecer una relación analógica entre las cuatro acepciones. De esa relación emergería el conocimiento general y con un cierto carácter experiencial como elemento común accidental (tanto el significado “común” como el “más propio” suponen una cierta experiencia); mientras que el elemento diferencial esencial sería el objeto hacia el que se dirige el conocimiento y el bagaje implicado. En efecto, parece que para la primera forma de sabiduría se precisa de una cierta virtuosidad y perfección en relación con otras virtudes intelectuales: implica la ciencia, la prudencia, el arte y el entendimiento. En la segunda forma de sabiduría se implica la capacidad contemplativa, además de lo anterior. En la tercera se implica tanto la acción de la revelación y la introducción del dinamismo de la gracia, como la aceptación y el cultivo de esa gracia por parte del hombre. En efecto, tal y como lo describe el Seráfico, se da una respuesta activa por parte del hombre, en justicia, al Dios que se revela, que es creído, esperado y amado. En la cuarta la acción del hombre queda reducida al mínimo y se enfatiza

la irrupción del don de Dios en el alma. Por medio del Espíritu el hombre puede asomarse no solo al conocimiento de Dios según una relación de piedad, sino incluso a la experiencia de gustar su amor en el alma: el hombre pasa a participar de una forma única -sublime- de los frutos del amor de Dios, implicando todas sus dimensiones (inteligencia y voluntad). Por lo tanto, la analogía de la sabiduría describe un camino ascendente-reductivo desde las dos primeras formas -asequibles para la especulación filosófica- hasta las dos formas teológicas superiores y la forma suprema que, en su vivencia más perfecta, roza con el “excessus” propio de la mística.

Del análisis de estos cuatro textos se puede llegar a la conclusión de que la relación entre filosofía y teología se da -ya en los *Commentarii*- de cuatro formas diversas:

1- En el *Proemium* la filosofía aparece como la causa formal de la obra que es, de suyo, teológica. Es decir, la filosofía sirve como un instrumento cuasi funcional (por medio de las leyes del razonamiento, de la lógica y de la axiología) para la teología.

2- En la d. XVI del segundo libro menciona la filosofía y la teología como dos ámbitos de consideración separados sobre los mismos temas. La filosofía puede concluir de formas diversas a la misma cuestión según se adopte una postura u otra (por ejemplo, la diversa postura que existe entre un filósofo de la naturaleza y un metafísico). La teología debe escuchar todas estas conclusiones y adoptar la que sea más conveniente para su propia argumentación. Una vez resuelto el problema desde la perspectiva teológica, esta respuesta puede enriquecer o iluminar a los saberes filosóficos. Existe un orden graduado de “nobleza” entre distintas ciencias o saberes.

3- En la d. XXIII del tercer libro se enfatiza el hecho de que la filosofía por sus propios medios puede errar y gravemente. La filosofía tiende, por claridad conceptual, a crear distinciones que luego traslada -desde una perspectiva inferior- a la dimensión teológica. Esto supone una curiosa pretensión: que las verdades de fe o las verdades que se estudian en la teología encajan en las estructuras racionales propias de la filosofía. Para el Seráfico esto constituye un grave error de método. En muchos problemas -especialmente aquellos que suponen conclusiones que

entran en el ámbito cercano a las verdades reveladas- no solo la filosofía se muestra insuficiente, sino que además precisa de la teología para poder concluir acertadamente en su propio ámbito de reflexión. Se investiga, así -implícitamente-, la nefasta situación de una filosofía por completo desvinculada de la teología y, por lo tanto, opuesta a ella de alguna manera.

4- En la d. XXXV del tercer libro en cambio se aborda una cuestión diversa siguiendo el mismo esquema de tipo de pregunta-tipo de respuesta, pero proponiendo metodológicamente una analogía de conceptos más que una contraposición. Las primeras dos nociones de “sabiduría” pertenecen al ámbito de reflexión propio de la filosofía, mientras que las dos últimas pertenecen al ámbito teologal. Sin embargo, más que acentuarse la diferencia entre una y otra -que también aparece debidamente señalada- se insiste, con la exposición, en una relación ascensional: el significado más elevado de “sapientia” supone metodológicamente el significado de los anteriores. Y se deja intuir, acaso, un cierto vínculo anagógico o incluso escatológico entre el primer significado y el último: el saber general de las cosas, que supone además su uso conveniente (interacción incipiente de las dimensiones intelectual y volitiva) parece apuntar hacia un camino de ascensión que pasa por preguntarse los porqués últimos de las cosas, responder en justicia a la Causa de las causas (suponiendo ya la acción de la gracia que, al ser un don, no se encuentra bajo el dominio del hombre, aunque sí supone su disposición), y elevar el alma -por la acción del Espíritu- al disfrute del amor de Dios.

2.2.2.2. En el *Breviloquium* (1257).

De nuevo otro texto de tema fundamentalmente teológico, apenas contiene un puñado de menciones de la filosofía. De todas ellas, acaso la más relevante sea la del *Prologus*, por cuanto deja clara la relación entre filosofía y teología. Afirma el Seráfico:

«Nam cum res habeant esse in materia, habeant esse in anima per notitiam acquisitam, habeant etiam esse in ea per gratiam, habeant esse in ea per

gloriam et habeant esse in arte aeterna; philosophia quidem agit de rebus, ut sunt in natura, seu in anima secundum notitiam naturaliter insitam, vel etiam acquisitam; sed theologia, tanquam scientia supra fidem fundata et per Spiritum sanctum revelata, agit et de eis quae spectant ad gratiam et gloriam et etiam ad Sapientiam aeternam. Unde ipsa, substernens sibi philosophicam cognitionem et assumens de naturis rerum, quantum sibi opus est ad fabricandum speculum, per quod fiat rapraesentatio divinorum; quasi scalam erigit, quae in sui infimo tangit terram, sed in suo cacumine tangit caelum; et hoc totum per illum unum hierarcham, Iesum Christum (...)»⁴⁹⁶.

En este párrafo aparece descrita una relación similar a la primera de las estudiadas en el *Commentarii*. En efecto, parece que para el Seráfico en el sentido más formal -dentro del objeto de esta obra en concreto, al menos- la filosofía es la estructura racional implicada en el argumentario teológico. El modo como lo describe el Seráfico no puede ser más simbólico (ni más a propósito para el tema general de la tesis): la filosofía está “sometida al servicio de la teología” y su propósito consiste en la fabricación de un espejo que sirva para aprender reflexivamente (para contemplar por su medio) las cosas divinas.

Esto además implica una flexión epistemológica: estructuradas de forma escalonada (la filosofía construye el espejo y la teología asciende por una escalera (que es el mismo Cristo, “via et veritas et vita”) hacia el cielo. Los dos extremos de la escalera son la tierra (el saber⁴⁹⁷ de las cosas naturales) y el cielo (el saber de las cosas divinas). Es decir, de la mutua relación entre ambos saberes se colige una cierta oposición: la filosofía trata de las cosas de la naturaleza (incluido cuanto en el alma humana hay de comprensible a la luz del conocimiento natural), mientras que la teología trata de las cosas supranaturales o sobrenaturales: está fundada sobre la fe, versa sobre las Sagradas Escrituras, la acción de la gracia, la gloria y sabiduría eternas, y es inspirada y revelada por el Espíritu Santo. Se percibe esa tensión polar -y una cierta armonía en la desproporción- entre dos formas de saber que abrazan la

⁴⁹⁶ *Brev.*, prol., §3, n.2 (ed. Quaracchi, V, 205).

⁴⁹⁷ Tómese aquí el “saber” según la acepción que implica tanto un acto cognoscitivo como un acto afectivo de la voluntad.

totalidad del mundo: una desde abajo, y con un servicio funcional a la otra, que habla del Verbo en cuanto manifestado en el libro de la naturaleza; y la otra desde arriba, servida por la primera, que habla del Verbo del Padre en cuanto se revela en la Sagrada Escritura.

Este último dato -el hecho de que tanto la filosofía (rectamente ordenada) como la teología- manifiestan al Verbo en la medida en que se acercan a la verdad es el elemento que permite que el servicio de la filosofía a la teología sea fiel y que, a la vez, ambas tengan la misma amplitud o extensión (aunque la filosofía sea el polo terrenal y la teología el celestial). En efecto, dentro del contexto del *Breviloquium* uno de los elementos que adquiere un gran valor (uno de los temas centrales) es el Cristocentrismo que se manifiesta en todos los niveles. En el punto de encuentro entre filosofía y teología, que puede considerarse la mencionada relación especular o la misma escala que sube al cielo, se encuentra la metafísica ejemplar en la que Cristo se manifiesta como causa modélica, eficiente y final. Una vez encontradas en este punto tanto la teología como la filosofía abrazan la verdad por entero, aunque, como se ha dicho, desde diversas perspectivas.

Poco más cabe decir de la filosofía en el *Breviloquium*. Tras lo expuesto por el Seráfico en el prólogo es natural que, en efecto, la filosofía desempeñe el papel de “servidora argumental” en todos los temas teológicos tratados -tal y como se viera en alguno de los casos en los *Comentarii*-.

2.2.2.3. En el sermón *Christus, unus omnium magister* (1253-1254).

En este breve sermón hay dos aspectos en relación con la filosofía que merece la pena recalcar. El primero de mayor importancia que el segundo, al menos en el contexto particular de este sermón.

1) La filosofía como un paso de maduración en la fe.

El Seráfico comienza el sermón proponiendo a Cristo como Maestro único de todos, según tres grados de conocimiento -como ya se vio en el capítulo anterior-. Estos tres grados de conocimiento corresponde cada uno a un modo de conocer relacionado con tres hábitos:

«Secundum hoc apparet, quod triplex est modus cognoscendi, quorum primus est per *credulitatem piaie assensionis*, secundum per *approbationem rectae rationis*, tertius vero per *claritatem mundaie contemplationis*. Primus spectat ad habitum virtutis, quae est fides; secundus ad habitum doni, quod est intellectus; tertius ad habitum beatitudinis, quae est munditia cordis»⁴⁹⁸.

Es muy interesante este breve fragmento porque sitúa el ejercicio de la “recta razón”, relacionado con el hábito del don, es decir el intelecto, como un punto central entre la credulidad pía de la fe popular y la claridad de la contemplación, que es propia de la santidad o del corazón limpio. Dada esta premisa no parecería exagerado aventurar que el Seráfico en ocasiones entiende la filosofía de tal manera integrada en su pensamiento teológico que reconoce su valor en el proceso de maduración educativa de la fe (no se olvide el objeto de la obra).

En este caso, por lo tanto, no solo no existe una oposición entre “filosofía” y “teología”, sino que se encuentran tan emparentadas que la primera pasa a convertirse en una etapa intermedia de la segunda.

2) Aristóteles y Platón como referentes, subordinados siempre a san Agustín.

También incluye el Seráfico una interesante reflexión -y una toma de postura- sobre los padres de la filosofía en el n.18 del sermón. En efecto, al tratar el tema de la distinción entre sabiduría y ciencia (o conocimiento sapiencial y conocimiento científico), y tras haber puesto al santo de Hipona como su principal modelo filosófico en repetidas ocasiones, san Buenaventura encuadra el problema entre la heredad de Aristóteles y la heredad de Platón. Como ya se ha visto, al primero lo denomina -según era frecuente en la época- como “el filósofo”. Del segundo tenía también gran respeto, sino incluso más que del primero.

En el análisis de la cuestión -el principio del conocimiento- san Buenaventura - junto con san Agustín- valoran positivamente el hecho de que el Académico enfatice la relación entre “ideas” y “razones eternas”; aunque le critiquen que, para hacerlo, negara la posibilidad de la ciencia a partir del conocimiento sensible o “razones creadas”. En cambio, el Estagirita parece haber acertado en ese último

⁴⁹⁸ *Chr. mag.*, n.1 (ed. Quaracchi, V, 567).

aspecto, aunque falla al negar la existencia de las “razones eternas”. Por todo lo cual a Platón se le concedió el “sermo sapientiae”, mientras que a su discípulo se le concedió el “vero sermo scientiae”⁴⁹⁹.

Más allá de la descripción algo reductiva y muy agustiniana en esta crítica de ambos autores (lo cual es más que comprensible teniendo en cuenta el contexto), parece de gran relevancia la relación que el Seráfico establece entre sabiduría y mundo de las “razones eternas”, por un lado, y ciencia y mundo del “conocimiento sensible” por otro. Al ser ambos filósofos, no cabe atribuir a uno la teología y al otro la filosofía -acentuando así las diferencias-. Sí se puede en cambio, reconocer que san Buenaventura valoraba mejor la situación de Platón al avanzar por el camino de la sabiduría que, como se ha visto, es un término polisémico en la obra del Seráfico y que contiene en sí una cierta tensión polar entre ejercicio humano y don divino.

De todo lo cual sí se puede afirmar que la preferencia del predicador por el Académico antes que por el Estagirita califica con una nueva tonalidad esta “filosofía desde la perspectiva divina o teológica” en la que madura el pensamiento del Seráfico: «Et ideo videtur, quod inter philosophos datus sit Platoni sermo *sapientiae*, Aristoteli vero sermo *scientiae*. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora»⁵⁰⁰.

2.2.2.4. En el *Itinerarium mentis in Deum* (octubre de 1259).

El *Itinerarium* es la primera de las tres grandes obras -junto con el *De “reductio”ne* y las *Collationes in Hexaëmeron*- en las que se examina de una forma extensa y analítica algunos posibles significados o acepciones de “filosofía” y su relación con la teología. Concretamente, del *Itinerarium* conviene tratar tres puntos relevantes:

⁴⁹⁹ Cf. *Chr. mag.*, n.18 (ed. Quaracchi, V, 572).

⁵⁰⁰ *Chr. mag.*, n.18 (ed. Quaracchi, V, 572).

2.2.2.4.1. Dos significados opuestos de “hacer filosofía”: la filosofía cristiana y “la esclavitud de Egipto”.

Antes de abordar un análisis sistemático de esta célebre obra, conviene aclarar la posible contradicción que un lector moderno puede experimentar al leer diversos pasajes en los que el Seráfico menciona a los filósofos. En efecto, en la primera especulación el santo de Fidanza trae a colación la imagen de la escalera de Jacob (ya empleada en el *Breviloquium* en un contexto similar) y la imagen de la salida de Egipto:

«Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*, simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit: *Transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri*»⁵⁰¹.

Esta clara invitación a ser filósofos (“sapientiae amatores”) se relaciona con un correcto transitar por la escalera a lo largo de las seis especulaciones hacia la séptima. Este modo de ascender entra en contradicción con la postura del insensato, contra la que nos previene san Buenaventura en repetidas ocasiones y que se define por intentar “dominar” el *Itinerario* en el sentido de “comprender lo incomprensible”⁵⁰², de “preguntar a la doctrina, en vez de a la gracia”⁵⁰³, o de apartar la mirada o “cegar” ante la luz de la verdad revelada⁵⁰⁴. Y advierte el santo:

⁵⁰¹ *Itiner.*, c.1, n.9, (ed. Quaracchi, V, 298).

⁵⁰² Cf. *Itiner.*, c.6, n.3, (ed. Quaracchi, V, 312).

⁵⁰³ Cf. *Itiner.*, c.7, n.6, (ed. Quaracchi, V, 311-312).

⁵⁰⁴ Cf. *Itiner.*, c.3, n.7, (ed. Quaracchi, V, 305-306).

«Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est»⁵⁰⁵.

Todo lo dicho parece ofrecer dos nociones contrapuestas del filósofo: por un lado, se encuentran aquellos que no buscan a Dios sino a sí mismos y por eso permanecen encerrados en Egipto, en la Antigüedad, sin aceptar la redención; por otro lado, se encuentran los filósofos cristianos, que ascienden por la escalera al ritmo adecuado y son capaces de ir abriendo su mente y su corazón en cada especulación para recibir la verdad y el amor de la gracia manifestada por Dios en Cristo. Esta dinámica fundamental de apertura o cerrazón de la mente (entendida como conjunción de las facultades del intelecto y la voluntad) ante el Verbo divino, marcará la diferencia entre el buen quehacer filosófico y el malo. De ahí la urgencia de la invitación casi inicial: «Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat»⁵⁰⁶.

2.2.2.4.2. Taxonomía de las ciencias y puesto de la filosofía en el *Itinerarium*.

En el *Itinerarium* san Buenaventura ofrece uno de sus célebres catálogos de las ciencias. Se encuentra en el capítulo tercero que versa sobre la imagen de Dios impresa en las potencias naturales del alma (memoria, inteligencia y voluntad). Para A. Di Maio, esta es una de las taxonomías más completas, concisas y claras que puede encontrarse en la obra del Seráfico. La lógica de la catalogación es funcional según dos criterios: el de la “divisio” de la filosofía, y el de la “reductio” a la teología. El punto de partida es la constitución uni-trina del alma humana (a imagen de la Trinidad) según las tres potencias naturales. Por lo tanto, la filosofía se divide en tres ramas:

⁵⁰⁵ *Itiner.*, c.1, n.15, (ed. Quaracchi, V, 299).

⁵⁰⁶ *Itiner.*, c.1, n.15, (ed. Quaracchi, V, 299).

Rama	Versa sobre:	Se divide en:	Versan sobre:	Conducen a:
Filosofía natural	Causa del existir (lleva a la Potencia del Padre)	Metafísica	Esencias de las cosas	Primer principio (el Padre)
		Matemática	Números y figuras	Imagen del Padre (el Hijo)
		Física	Naturalezas, virtudes y operaciones difusivas	El don (el Espíritu Santo)
Filosofía racional	Razón del entender (lleva a la Sabiduría del Verbo)	Gramática	Capacidad de expresión	Insinúan el misterio de la Santísima Trinidad
		Lógica	Capacidad de argumentación	
		Retórica	Capacidad de persuasión	
Filosofía moral	Orden del vivir (lleva a la bondad del Espíritu Santo)	Monástica	Moral individual	<i>Innascibilitas</i> del Primer principio
		Doméstica	Moral familiar	Familiaridad del Hijo
		Política	Moral social	Liberalidad del Espíritu Santo

Todos estos saberes se encuentran contenidos en la palabra “filosofía” entendida como “ciencia general de las cosas a las que el hombre tiene acceso por el ejercicio de su intelecto”. El despliegue analítico de la filosofía se produce por un doble proceso de “dividere” y “ducere”, que se encuentran mutuamente implicados: es el “ducere” el que da sentido al “dividere” (como un fin da sentido a un principio). De forma que san Buenaventura -esto es importante señalarlo- no propone una fragmentación de los saberes, sino una división formal para una posterior reducción a un sentido último trinitario. Por eso, si la “divisio” propone un movimiento analítico (de uno a muchos), la “reductio” propone un movimiento sintético (de

muchos a uno-trino)⁵⁰⁷. Este segundo movimiento no es exclusivamente funcional (como sí lo es el primero de cara al segundo), sino que -en el contexto argumental del capítulo y del *Itinerario*- puede interpretarse también en clave salvífica y escatológica, por lo que se vuelve a advertir la conexión entre filosofía y teología. Por ejemplificarlo, la matemática tiene una cierta autonomía por bastarse a sí misma para, según el método propio, desarrollar su propio ámbito de saber. Sin embargo, la matemática en un sentido más amplio debe reconocer su limitación -en el estudio de su mismo objeto- y su necesidad de contar horizontalmente con otras ciencias filosóficas, como verticalmente con un significado último que dé sentido a su mismo quehacer. Este significado último no se plantea aleatoriamente (aunque no se indaga a fondo en esta tabla, como sí se hará en el *Hexaëmeron*), sino que corresponde a un cierto isomorfismo que se da entre la estructura filosófica y la estructura teológica. Un isomorfismo que corresponde al hecho de que el alma humana es una imagen de la Trinidad. Por lo tanto, el esquema será el agustiniano de “potencia, sabiduría y amor” (Padre-Hijo-Espíritu representados en la memoria-la inteligencia-la voluntad).

Algo similar puede decirse respecto al orden -pero atendiendo al carácter invertido del espejo-: en el despliegue ordinario de los saberes parecería, por ejemplo, que el aprendizaje de la retórica antecede al aprendizaje de la metafísica (que, por su dificultad -y a pesar de ser por el orden de nobleza de su objeto una “filosofía primera”- suele ser una ciencia final o última). Sin embargo, y dado que el sentido no se encuentra encerrado en la misma filosofía, sino que le es otorgado por la teología, el orden comienza con el Padre creador, prosigue con el Hijo redentor y culmina con el Espíritu Santo santificador (manteniendo así, también, el esquema inicial de las potencias naturales: memoria-razón-voluntad).

Por supuesto todos estos saberes filosóficos deben encontrarse integrados en un *curriculum* formativo integral, que abrace e integre todas las dimensiones del alma humana. Una vez comprendida esta integralidad analítica, podrá reconducirse cada una de estas ciencias a su fin último en un discurso teológico (fundamental y dogmático, en este caso) en el que Dios se presente como fin y sentido último de

⁵⁰⁷ A. D. MAIO, «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze», 108.

todo el recorrido pedagógico, integrando -a imagen de la Trinidad- las mismas potencias naturales del alma.

Para concluir este análisis cabe mencionar otro aspecto relevante. Al considerar analíticamente la filosofía (y, por lo tanto, concediéndole una cierta autonomía a priori respecto a la teología), parecería en un primer vistazo que la prioridad de la causalidad ejemplar -tan ahondada en el *Breviloquium*- es sustituida por la causalidad eficiente. En ejemplo, se señala que la metafísica, por ejemplo, estudia las esencias de las cosas (“rerum essentiis”) dentro de la filosofía natural que se dedica a la indagación de las causas del ser o del existir⁵⁰⁸ (“de causa essendi”). En efecto, tal y como se plantea el orden trinitario y en referencia a las potencias naturales, se puede hipotizar que la apuesta del Seráfico es la de proporcionar una lógica genética a la taxonomía (por lo que se comienza con el Padre como causa o creador y, por lo tanto, por la metafísica como referida a tal principio causal) o que la lógica que se sigue es ascendente según las facultades mencionadas. Por lo tanto, se comienza por la memoria, se sigue por la inteligencia y se culmina con la voluntad. En cualquier caso, esta prioridad de la causalidad eficiente no es más que de tipo funcional de cara a la exposición de la taxonomía. No deja de ser interesante que el lugar central lo ocupe el Hijo, o la Sabiduría del Verbo, como “axis” racional entre el mundo que manifiesta la verdad por medio de esencias, figuras y naturalezas y que el alma recibe, y lo que la misma alma devuelve al mundo en forma de operaciones ordenadas al bien en la ética, la economía y la política. Y en medio de ese “axis” racional, rodeada por las dos ciencias expresivas o comunicativas (gramática y retórica), se encuentra la Lógica, es decir, “la ciencia del Logos” (que dentro de la filosofía racional también se refiere a la segunda persona de la Trinidad como su “fin teológico específico”).

Y, en este sentido, también resulta relevante que el fin sea la moral por la importancia que en la misma metafísica bonaventuriana (cuyo núcleo es ejemplar) tiene el bien como fin. Como señala el ya citado A. di Maio toda esta estructura corresponde adecuadamente no solo con la teología bonaventuriana, sino también

⁵⁰⁸ Parece que, en este contexto, ambas traducciones son válidas en cuanto connotan el origen del ser en su sentido más amplio.

con las raíces agustinianas o neoplatónicas de muchas de sus intuiciones metafísicas. Así, la rama de la filosofía que corresponde con el Amor del Espíritu Santo es precisamente aquella llamada a dirigir el alma del hombre, anagógica y escatológicamente, hacia su bien último según la lógica vial-ascendente del *Itinerarium*.

2.2.2.4.3. El papel de la filosofía en el recorrido vial-ascendente del *Itinerarium*.

Se ha analizado suficientemente la estructura del *Itinerarium* en el capítulo anterior de esta tesis. Tomando ese análisis como punto de partida, se puede establecer con claridad la doble lectura de cada especulación: por un lado, la descripción del objeto de cada especulación en relación con el conocimiento humano, y por otro la reflexión teológica del carácter vestigial, de imagen o de similitud del acto de conocimiento propio de cada especulación. Por ejemplo: en la primera especulación el objeto del conocimiento es el de los datos sensibles por medio de la sensibilidad externa. Estos sentidos captan el número, el peso y la medida, y proporcionan estos datos fenoménicos a la sensibilidad interna. Por supuesto cuánto hay de verdadero en esta primera especulación depende del carácter vestigial del “Logos” en la realidad conocida. Pero en una segunda lectura el Seráfico advierte cómo puede el intelecto reflexivo volver sobre ese acto en clave teológica y descubrir en él la manifestación vestigial del “Logos” de forma explícita.

Por lo tanto: desde el primer momento, al menos en la segunda lectura reflexiva, hay un anclaje en una forma de teología natural de carácter claramente agustiniano. La simple contemplación del misterio del orden, de la especie y del modo con los que está compuesta la realidad conocida -que la dimensionan-, proporcionan al hombre la habilidad para descubrir al dador de sentido, al diseñador admirable de la creación. Por lo demás, parece que las dos primeras especulaciones -en cuanto refieren un acto intencional de relación del hombre con la realidad conocida y su medio- permanece en un ámbito anterior al de la ciencia de demostración deductiva (de corte aristotélico), aunque será después valorada por la ciencia experimental hipotético-deductiva (a partir, sobre todo del pensamiento de otro franciscano: R. Bacon y de R. Grosseteste).

Se podría argüir que en sentido estricto la reflexión sobre la naturaleza de este conocimiento es filosófica, ya que no es de carácter fenoménico y que, por lo tanto, también las dos primeras especulaciones del *Itinerarium* formarían parte del “corpus philosophicus” del Seráfico (sin perder de vista la lectura teológica también implicada). Por supuesto, esto es así, pero por claridad metodológica parece relevante centrar el foco en las dos especulaciones intermedias, en las que la filosofía aparece con un carácter neto y particular en la lógica global del texto y en el pensamiento de Buenaventura. Este carácter es intermedio entre el conocimiento pre-científico o vestigial y el carácter sapiencial-teológico o por similitud. En efecto, en la tercera y cuarta especulaciones se recoge lo avanzado en las dos primeras y se preparan las bases de las dos últimas. Por lo tanto, la filosofía desempeña una importante función general o sintética en la lógica ascendente del *Itinerarium*.

En la tercera especulación entran en juego las tres facultades superiores del hombre: amor, inteligencia y memoria. La memoria recoge los primeros principios y establece los marcos temporal y geográfico universales en los que la luz superior ilumina el ser conocido como tal. En el agustinismo la importancia de la memoria es fundamental para comprender, por ejemplo, la eternidad de los principios primeros e invariables del ser y del conocimiento, así como la relación entre la propia experiencia de la temporalidad y la misma eternidad divina. La inteligencia o el intelecto aparece vinculado a sus tres operaciones propias: la conceptualización, el juicio y el razonamiento. En la segunda de estas operaciones descubre el Seráfico la capacidad de afirmar algo con certeza, abriendo así la puerta de la ciencia demostrativa: «(...) cum certitudinaliter scit, illam veras esse»⁵⁰⁹. Todo el carácter de necesidad que existe en la universalidad del concepto, en la certeza del juicio y en la consecución de una conclusión a partir de la mutua interacción de las premisas en el razonamiento, no surge de las mismas actividades en sí mismas, ni del mero entendimiento humano -como potencia imperfecta en un sujeto imperfecto-, ni de la experiencia fenoménica que proporciona los datos para que puedan darse estas tres operaciones, sino que procede de una luz eterna,

⁵⁰⁹ *Itiner.*, c.3, n. 3 (ed. Quaracchi, V, 304).

perfecta y superior, de la que el espíritu humano es imagen. Solo esta luz puede garantizar esta necesidad. Por último, la facultad de la voluntad o el amor posee un carácter fundamentalmente electivo, y por lo tanto se despliega en el operar humano (es de carácter práctico, no teórico). Con claridad se percibe que es este amor el que fundamenta las ciencias prácticas o morales: la monástica, la doméstica y la política. Así, el fundamento de verdad no depende de la causa u origen de la luz que garantiza la necesidad, sino del fin que ordena la operación práctica, es decir del bien que ilumina el acto. Es esta luz la que fundamenta la ley moral en cada una de las dimensiones de la vida humana: individual, familiar o social. Consejo, juicio y deseo moral implican una ordenación ontológica (y teológica) según el “modus essendi” del hombre como imagen de Dios, hacia un cierto “modus faciendi”.

Sobre estas tres potencias operativas superiores, como ya se ha visto en el apartado anterior, se construye el árbol de las ciencias de San Buenaventura, en el que la filosofía articula todos los saberes, a partir de la memoria (filosofía natural), el intelecto (filosofía racional) y el amor (filosofía moral). Lo que caracteriza esta primera faz de la consideración del hombre como imagen de Dios (y el hecho de que sea especulativamente inferior a la próxima) es que en toda su consideración el hombre aparece como el sujeto agente de quien depende el descubrimiento de la verdad filosófica. El giro hacia la siguiente especulación marca un ascenso cualitativo desde una filosofía que busca y una que descubre, casi podría decirse que es la diferencia entre un modo de entender la filosofía como científica o como sapiencial.

En la cuarta especulación el espíritu humano se abre de la consideración de la verdad a la de la Verdad, es decir, de Dios como causa primera y última de toda la realidad y todas las operaciones humanas. En esta cuarta especulación la teología natural se convierte en la primera lectura: en ella se considera a Dios como causa primera y última de todo lo referente a la vida psíquica superior del ser humano, particularmente a sus facultades de memoria, intelecto y amor. La única diferencia -de hecho- frente a las especulaciones de la semejanza es que a Dios se lo considera aún como causa en relación con el ejercicio de cada una de las facultades (o como causa última de cada una de las ciencias consecuentes), y no como parte de una relación personal de carácter sapiencial: no hay, por ejemplo, una experiencia del

Padre semejante a la que tiene el Hijo, sino que se ama a Dios como bien supremo (directa, no reflexivamente) y, por lo tanto, como al único capaz de dotar de sentido a la vida humana.

En esta cuarta especulación, además, se descubre el carácter de mediador universal de Cristo-Verbo. En relación con el ejercicio propio de cada una de las facultades, Cristo aparece como el mediador y causa ejemplar-expresiva de todo lo creado (creación: “por Él se hicieron todas las cosas”), como verdad que da sentido a todas las verdades (analogía: “soy el camino, la verdad y la vida”), y como bien supremo al que aspira toda la secuencia ascendente del *Itinerarium* (escatología: “nadie va al Padre, sino por mí”).

Por todo lo cual cabría afirmar el carácter principalmente teológico de esta cuarta especulación o, cuando menos, un carácter de “punto de encuentro” entre filosofía y teología. Así lo ve el mismo Buenaventura que, a pesar de que el punto sobre el que se especula sean las mismas facultades humanas, ve con claridad que el objeto de especulación es materia teológica: «(...) ad huius autem speculationes gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae Scripturae divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem»⁵¹⁰.

Como recapitulación podría decirse que para el Seráfico la “filosofía” posee, además de todo lo anterior, una acepción de “punto de mediación” en un recorrido ascendente-existencial. El ser humano vive encerrado en la consideración sombría de lo superficial y cuando comienza su andadura personal de ascensión al monte Alvernia -según la tradición franciscana-, descubre la filosofía como el primer escalón en el que se manifiestan en toda su amplitud la verdad, el bien y la belleza, que no son sino ecos de la encarnación de esos mismas propiedades del ser en Cristo-Logos, como expresión de la Trinidad.

⁵¹⁰ *Itiner.*, c.4, n.5 (ed. Quaracchi, V, 307).

2.2.2.5. En el *Opusculum de “reductio”ne artium ad theologiam* (probablemente entre 1257 y 1259).

En el contexto general de este opúsculo, consecuencia formal del *Itinerarium*, la filosofía se presenta como una “ciencia natural” paralela a la teología, que es una “ciencia sobrenatural”⁵¹¹, lo cual parece inducir la pregunta sobre aquello en lo que pueda consistir tal paralelismo. El punto de partida al abordar el tema general de la reducción de las ciencias a la teología es la presentación analógica de la iluminación según cuatro cuadrantes cuasi espaciales (si se puede hablar de espacialidad en relación con el espíritu): exterior, inferior, interior y superior⁵¹². Aparentemente, la simetría o el paralelismo inverso quedaría conformado por dos parejas de luces: las precientíficas (exterior-inferior) y las científicas (interior-superior). Esta división discriminatoria parece muy clara al situar el Seráfico a la filosofía como el eje a partir del cual se establece la división: «(...) lumen artis mechanicae; quae, quia quodam modo servilis est et degenerat a cognitione philosophiae, recte potest dici exterius»⁵¹³. Para el presente análisis se tendrá en cuenta, por lo tanto, la luz interior y su relación con la luz superior. Porque ambas ciencias son iluminadas por esas luces: la filosofía es iluminada por la luz interior, mientras que la teología es iluminada por la luz superior.

Al análisis de la filosofía (de la iluminación interior) se dedica el largo n.4 del opúsculo. En el principio del mismo se afirma:

«Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta»⁵¹⁴.

Se trata de la tercera luz en la secuencia del orden ascendente ya presentado en el *Itinerarium*. Es decir: es una luz que ilumina a partir de las verdades descubiertas

⁵¹¹ Cf. *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

⁵¹² Cf. *De Reduc.*, n.1, (ed. Quaracchi, V, 319).

⁵¹³ *De Reduc.*, n.2, (ed. Quaracchi, V, 319).

⁵¹⁴ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

por las dos iluminaciones precedentes, sirviéndose de ellas y sintetizándolas en una investigación de las causas más generales de las cosas. Esta tercera luz ilumina la verdad inteligible, la que está al alcance de la inteligencia humana. Es el conocimiento propio de la filosofía, que se llama “interior” porque investiga las causas latentes o interiores del ser de las cosas. Es decir, la causalidad intrínseca de la realidad a partir de los primeros principios de la razón, que se manifiesta en la estructura apodíctica de la ciencia y de las verdades naturales (a las que se ha tenido acceso fenoménicamente gracias a las luces anteriores). Otro aspecto de gran relevancia es que estos principios se encuentran insertos o impresos en el ser humano por naturaleza. O, lo que es lo mismo, como parte de la heredad específica del hombre. Sin embargo, el uso de estos principios para cualesquiera de las posibles indagaciones de la verdad (filosófica en sentido amplio o de cada ciencia concreta) se da solo en quien los pone en acto. Es decir, el uso habitual y correcto de estos primeros principios es de carácter disciplinario en relación con el saber y las ciencias, y por eso no necesariamente al alcance de cualquier persona sin un debido ejercicio de la razón, de la memoria y de la voluntad.

La división de la filosofía que a continuación propone el Seráfico se debe a tres criterios -que enlazan con lo propuesto en el *Itinerarium*-:

El primero es de carácter metafísico-objetivo: según se considera la luz como una realidad objetual respecto al entendimiento humano. Por lo tanto, el criterio considera el carácter de verdad según la capacidad adecuativa de la mente humana a la luz aprehendida. De esta manera, la filosofía es “ciencia de la verdad” en sentido amplio: la filosofía racional considera la verdad de los discursos, la filosofía natural considera la verdad de las cosas, y la filosofía moral la verdad de las costumbres. Parece que este primer criterio de división convierte a la filosofía casi en sinónimo de “verdad” -desde un punto de vista epistemológico-, por cuanto otorga al objeto o luz conocida un carácter activo frente al intelecto humano que simplemente distingue entre las distintas formas de manifestación de la luz en la naturaleza según esta sea racional, natural o moral⁵¹⁵.

⁵¹⁵ Cf. *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

El segundo es de carácter teológico-causal: según se considera a Dios como causa eficiente, formal-ejemplar, o final («quia “est causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi”; sic in ipsa illuminatione philosophiae»⁵¹⁶). De esta manera, si la filosofía indaga sobre las causas del ser (es decir, sobre Dios como causa última y primera del ser y sus causas derivadas) se trata de la filosofía natural; si, en cambio, busca la razón del entender (Dios como causa de toda verdad y de todo acto del intelecto), se trata de la filosofía racional; si, por último, indaga sobre el recto orden de vida (Dios como causa anagógica y escatológica de la existencia humana), se trata de la filosofía racional⁵¹⁷.

El tercero es de carácter antropológico-subjetivo: a partir de los modos como se manifiestan la facultad intelectual del hombre del hombre, se dan en correspondencia los modos en que se manifiesta la verdad. No porque el modo de ser de las facultades condicione el descubrimiento de la verdad, sino porque al ser una luz parece claro que se debe ajustar a la capacidad visiva. Y de esta manera, en cuanto el intelecto se centra en regir los actos prácticos (“in quantum regit motiva”) se encuentra dispuesto a recibir la luz de la filosofía moral; en cuanto se encuentra dirigiendo su misma operación intelectual o especulativa (“in quantum regit se ipsam”) se encuentra dispuesto a recibir la luz de la filosofía natural; en cuanto se encuentra dirigiendo la actividad interpretativa o comunicativa (“in quantum regit interpretativam”) se encuentra dispuesto a recibir la luz de la filosofía discursiva o racional⁵¹⁸.

La iluminación resultante es de carácter sintético: «ut sic illuminetur homo ad veritatem vitae, ad veritatem scientiae et ad veritatem doctrinae»⁵¹⁹. De esta manera la filosofía engloba a toda la realidad a partir de la interacción entre las facultades superiores del hombre y la luz de las verdades referidas a su causa. Nótese que el primer y tercer criterio hacen referencia a la relación subjetivo-objetiva del acto de conocimiento del hombre. Es decir, a pesar de que la tercera luz se da en el interior

⁵¹⁶ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

⁵¹⁷ Cf. *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

⁵¹⁸ Cf. *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320-321).

⁵¹⁹ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 321).

-iluminando desde la intimidad de la espiritualidad humana los datos aprehendidos por su sensibilidad- se mantiene la relación cognoscitiva de sujeto-objeto. Sería un error considerar, en este sentido, la luz interior como una construcción a priori pre-kantiana. Por el contrario, san Buenaventura no solo no duda a la hora de proporcionar a la metafísica un carácter de “ciencia de las ciencias” (pre-teológicas, por supuesto), sino que además considera como criterio no-cognoscitivo el reconocimiento de Dios como causa de la realidad. O, lo que es lo mismo, la filosofía como inquisición de las causas últimas de toda la realidad sea en razón de su ser efectivo, sea por su racionalidad formal o sea por su orden moral. Y según los tres criterios de división la filosofía aparece como un saber sintético que acoge, desde la capacidad proyectiva infinita de la razón y voluntad humanas, a la realidad por entero.

Una vez aclarado este aspecto central, el Seráfico ofrece una taxonomía similar a la del *Itinerarium*, pero según una organización diversa. El punto de partida para esta división es, según la lógica de continuidad, el tercer criterio que atiende a la división de la filosofía según el desarrollo de la facultad humana. Por lo tanto, la división comenzará por los fines a los que se ordenan los actos de cada uno de los modos de “regir” del intelecto humano:

Rama de la filosofía	Fines de la comunicación:	Por ende, triple división:	Cada una se ordena a:	Cada una considera a la razón:
Filosofía Racional	Notificar lo aprehendido	Gramática	La expresión	En la función aprehensiva
	Excitar a la fe	Lógica	La instrucción	En la función judicativa
	Inducir al amor o al odio	Retórica	La persuasión	En la función motiva

El Seráfico completa esta tabla de la filosofía racional añadiendo tres propiedades de la verdad discursiva que permiten el aprendizaje (la propiedad de la congruencia del discurso), el juicio (la verdad formal) y la motivación (la elegancia). La lógica

que vincula cada uno de los fines de la comunicación y la función de la razón que considera, hace entrever la división característica de: creación del concepto, acto del juicio y elaboración del razonamiento. Y de nuevo se descubre el paralelismo con la dimensión trinitaria: Dios Padre como origen, el Hijo como regla (“Logos”) y mediación expresiva, y el Paráclito como amor (razón motiva por antonomasia).

Rama de la filosofía	Las razones formales lo dirigen según se relacionen con:	Por ende, triple división:	Versa sobre:
Filosofía Natural	La materia	Formales-Física	Generación y corrupción de las cosas en la naturaleza y las razones seminales
	El alma	Intelectuales-Matemática	Las formas abstractas según las razones inteligibles
	La sabiduría divina	Ideales-Metafísica	El conocimiento de todos los seres según los reduce al Primer Principio, de donde surgen las razones ideales

Por lo tanto, en la filosofía natural se consideran: la materia (no como principio fundamental de potencialidad, sino referida a todo lo existente creado fuera del alma), el alma humana y la sabiduría divina. La división de la filosofía natural replica a escala la división de la filosofía general: la materia se refiere al contenido existente y cognoscible objetivo, el alma a la capacidad subjetiva de conocer y la sabiduría divina a la consideración de las causas últimas de la realidad como reducidas al primer principio: «(...) quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar»⁵²⁰. A cada elemento de esta triple división corresponde un nivel de razonabilidad en relación con la expresión del “Verbum”: la de las razones seminales, la de las razones inteligibles y la de las razones ideales respectivamente. En efecto, por medio de la filosofía física se revela al hombre la verdad por medio

⁵²⁰ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 321).

de las “rationes seminales”; por medio de la matemática la verdad se revela según las “rationes intelligibiles”; y por medio de la metafísica -que se refiere a Dios como primer principio de todo- la verdad se revela según las “rationes ideales”.

Además, de nuevo se descubre una lógica trinitaria en la división: en cuanto la materia se refiere a la generación y corrupción del ser, es decir al origen de la creación, parece mostrar la imagen del Padre; la matemática, como medio de inteligibilidad del mundo, parece revelar al Hijo-Logos; y la metafísica, como descubrimiento del principio primero y último -recapitulando el vínculo entre el origen del ser y la constitución de su orden- parece revelar al Espíritu Santo.

Rama de la filosofía	La función motiva se divide en tres aspectos:	Que se refieren a tres ciencias morales:
Filosofía Moral	La vida individual	Monástica
	La vida familiar	Económica o Doméstica
	La vida de la “multitud subordinada”	Política

Este último cuadro es prácticamente idéntico al del *Itinerarium* y, como el Seráfico no tiene nada más que añadir al respecto, no queda más que recordar su lógica trinitaria: la monástica se refiere a la unidad e innascibilidad del Padre como primer principio; la doméstica se refiere a la familiaridad del Hijo en el Padre y respecto a los hombres -sus hermanos- y la Virgen Santísima -su Madre-; la Política se refiere a la comunidad creada en el Espíritu Santo.

De todo lo dicho merece la pena resaltar como una indicación característica del *De “reductio”ne*, la simetría o el paralelismo de la filosofía respecto a la teología según dos principios: en cuanto ambas formas de conocimiento se refieren a la verdad en toda su extensión y según un movimiento de reducción; y en cuanto ambas se estructuran según una lógica ternaria que supone la lógica trinitaria. Por eso merece la pena matizar que la filosofía se considera, en este caso, como referida en primer lugar a la garantía de verdad de la luz en sí misma y no a la capacidad humana para “regularla”. Es decir, no considera en este caso el Seráfico la filosofía como la

colección de teorías que a lo largo de la historia han tratado con más o menos tino de descubrir la verdad, sino como la verdad en sí que ha guiado por medio de intuiciones o por medio de la revelación a dichas teorías. De esta manera, la filosofía no es ni una ciencia contraria a la teología (en cuanto un saber que indaga la verdad de forma independiente a esta), ni una antesala de saber teológico (en cuanto una forma de saber que indaga sobre algo anterior a la teología o un preámbulo de la misma). Se trata, más bien, de una consideración sapiencial de la realidad enriquecida por la luz interior que el hombre descubre como un don de Dios en su propio espíritu, creado a imagen de la Trinidad. El giro respecto a la teología se produce no porque cambie en sentido estricto el objeto de estudio o la naturaleza de la luz, sino porque la mirada del hombre se alza desde la consideración del mundo, de sí mismo y de Dios como causa, a la consideración de Dios tal y como Él mismo se revela: según la luz superior que emana la de las Sagradas Escrituras y que conduce al Padre de las luces, al Hijo que es expresión acabada de toda verdad, y al Espíritu Santo que es amor que mueve a todos los demás amores.

Se trata, por ende, de dos formas sapienciales de descubrir la verdad de todo el mundo referida a sus causas últimas o a su primer principio. La diferencia es que la mirada filosófica se encuentra en el límite de lo terrenal y lo celestial, y se ilumina con una luz que no procede del hombre, pero que el hombre descubre en su interior; mientras que la mirada teológica es una mirada celestial que se ilumina con una luz superior.

2.2.2.6. En las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti* (probablemente poco antes de 1273).

Las *Collationes de septem donis* pueden verse como un anticipo de las *Collationes in Hexaëmeron*, pero con el contenido ordenado de una forma algo diversa. La estructura de los siete dones permite, en este caso, centrar el análisis en la cuarta de las *Collationes*: el don de ciencia, que incluye algunos textos de gran interés para el presente análisis. Al tratarse, además, de una obra de madurez del Seráfico, se puede advertir ya un cierto espíritu sintético también en su mismo pensamiento: recoge muchas intuiciones ya elaboradas a lo largo de su íter intelectual y las

presenta de forma clara, reflexionada, sin demasiadas demostraciones, pero con un estilo más pulido y, en algunos casos, rozando lo poético.

La *Collatio IV*, “*De dono scientiae*” se divide en cuatro partes: la introducción, la consideración de la ciencia filosófica, la consideración de la ciencia teológica y la consideración de la ciencia gratuita (de la gracia, que conduce a la ciencia gloriosa). Para este apartado el análisis se centra en las dos primeras: la introducción ofrece una mirada sintética sobre la “ciencia filosófica” y su relación con las otras dos ciencias, mientras que la primera parte ofrece una mirada analítica y resolutive sobre la filosofía y sus límites (o su relación con la teología).

2.2.2.6.1. Introducción a las *Collationes*.

Sirviéndose del fragmento paulino de II Cor. 3,18 el Seráfico presenta el don de ciencia referido a sus dos “antecedentes” y sus dos “subsecuentes”. Los antecedentes se dan como una luz innata (la luz natural de quien juzga, es decir, a luz de la razón) y como luz infusa (la luz de la fe). Dios es el origen de ambas luces. En primer lugar, de la luz de la razón: «*Deus, qui dixit lucem splendescere, id est lumen naturalis iudicatorii impressit creaturae rationali, id est non solum intellectum possibilem, sed etiam intellectum agentem*»⁵²¹. Sobre esa luz, Dios añade la luz de la fe: «*Deus naturam rationalem condidit et superaddidit gratiam*»⁵²². En este sentido, san Buenaventura recoge los frutos de su trabajo en el *De “reductio”ne* y en el *Itinerarium*: es Dios el origen de todas las luces, pero respecto a la ciencia o al saber superior, Dios se manifiesta especialmente como luz en el santuario de la razón humana, donde dejó impresa su imagen en la facultad racional, de forma que se manifiesta como luz natural tanto respecto al intelecto posible, como al intelecto agente (en clara contraposición con el averroísmo⁵²³). Las dos “subsecuencias” del don de ciencia son la claridad o luminosidad de Dios

⁵²¹ *De don. Spir.*, col. IV, n.2 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁵²² *De don. Spir.*, col. IV, n.2 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁵²³ No se trata de una idea novedosa, como algunos estudiosos del Seráfico parecen entender. Se puede encontrar ya, expresada con toda claridad, en: *II Sent.* d.24, p.1, a.2, q.4, op.II (ed. Quaracchi, II, 568).

creador y del Hijo redentor en el alma: la presencia de la verdad de las causas últimas en el alma del hombre (Dios como origen y fin, el Hijo-Logos, de forma particular como causa ejemplar-expresiva). Este brillo en el alma es la ciencia que se opone fundamentalmente a la oscuridad de la ignorancia. Por lo tanto, en el don de ciencia se manifiesta la verdad pivotal de la razón y de la fe en la comunión del mismo don⁵²⁴.

Esta “claridad” puede ser filosófica, teológica, de la gracia o gloriosa. Existe un orden entre estas distintas claridades: la filosófica es la más reconocida popularmente, pero es menor que la “ciencia cristiana”; mayor es la ciencia teológica según la verdad, aunque menor según la consideración popular; más grande aún es la claridad de la gracia y máxima es la claridad de la gloria⁵²⁵. A pesar de esta gradualidad todas ellas son parte del don de Dios: «Omnes istae scientiae et claritates earum divinitus dantur, quamquam semper in donatione ipsarum sit maius donum. Verum est, quod scientia philosophica et theologica est donum Dei; (...)»⁵²⁶. De esta manera queda garantizada la posibilidad del hombre para que, a través de los buenos pensamientos, se prepare el alma por el camino de la verdad⁵²⁷. En relación con este último punto -que abre el don de la ciencia a la totalidad sintética del alma humana y su relación con Dios- cita Buenaventura a Job: «Nunquid nosti semitas nubium, semitas magnas et perfectas scientias» (Job 37, 16). Y añade inmediatamente: «Dicit semitas magnas, id est scientiam philosophicam et theologiam, quae dicuntur magnae semitae, quia multas scientias comprehendunt»⁵²⁸. Es decir, la capacidad sintética de la ciencia de la filosofía y de la ciencia de la teología, que aparecen anteceditas por la luz de la razón y de la fe, respectiva y concomitantemente, y que se abre a la infinitud de lo cognoscible y de

⁵²⁴ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.2 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁵²⁵ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.3 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁵²⁶ *De don. Spir.*, col. IV, n.4 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁵²⁷ Nótese que, dado el valor sintético de esta introducción en las *Collationes* el Seráfico vincula inmediatamente la dimensión cognoscitiva a la moral y estética: el don de ciencia tiene sentido último -también a nivel filosófico- como parte del camino de la salvación y, por tanto, como una etapa hacia el encuentro con Dios.

⁵²⁸ *De don. Spir.*, col. IV, n.4 (ed. Quaracchi, V, 474).

lo amable reducida en Dios como principio y fin, supone la implicación total de las ciencias subordinadas: ese “multas scientias comprehendunt”.

De hecho, el carácter sintético de filosofía y teología vuelve a aparecer implícito en su definición: «Scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia»⁵²⁹. Si la ciencia filosófica abarca todo aquello de lo que es verdadero como fruto de la indagación de la información cierta, la extensión de la ciencia teológica abarca todo lo que es verdadero como fruto de la fe en la revelación. Ambas son potencialmente omnicomprensivas y, por lo tanto, implican a todas las demás ciencias. Su diferencia estriba en el carácter según el cual se adquiere la verdad: por el conocimiento verdadero, pero meramente humano de un objeto y de sus causas, en el caso de la ciencia filosófica, y por el conocimiento verdadero revelado en el caso de la teológica. Las otras dos ciencias -la de la gracia y la de la gloria- abandonan el ámbito estricto del conocimiento y se definen como un acto de amor y de deseo de la “notitia sancta” y de la “notitia sempiterna” respectivamente⁵³⁰.

2.2.2.6.2. Análisis de la “scientia philosophica”.

En la primera parte de esta cuarta “collatio”, el Seráfico analiza la ciencia filosófica según un esquema reconocible: en primer lugar, se centra en la definición y en la división de la filosofía, en segundo lugar, refiere cada uno de estos elementos divididos a un contexto teológico (en este caso, el rey Salomón), y por último describe sus límites como ciencia y la necesidad de que sea iluminada por un saber superior (o, lo que es lo mismo, su necesaria dependencia de la luz superior).

La filosofía es la verdad que se puede conocer a través de la “notitia certa”, es decir, del conocimiento cierto por la razón humana. La división propuesta en este caso es

⁵²⁹ *De don. Spir.*, col. IV, n.5 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁵³⁰ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.5 (ed. Quaracchi, V, 474). De nuevo se advierte la prioridad final del bien sobre la verdad en la teo-metafísica bonaventuriana. Dada la gradualidad de las ciencias, aquellas superiores son las que consideran el objeto de la ciencia como un objeto de amor y de deseo, y no como mero objeto de conocimiento (sea por la razón o por la fe).

un breve resumen de las divisiones que se pueden encontrar en el *Itinerarium* o en el *De “reductio”ne*:

Ciencia general	Ciencia particular	Objeto de estudio
Ciencia filosófica	Ciencia natural	Causa del ser (causa essendi)
	Ciencia racional	Razón del entender (ratio intelligendi)
	Ciencia moral	Orden del vivir (ordo vivendi)

Haciendo referencia al rey Salomón⁵³¹ -y por lo tanto a la Sagrada Escritura- replantea la misma división, pero a partir del carácter de la verdad descubierta. En efecto, el ser humano es capaz de abrir su espíritu al reconocimiento de la verdad de las cosas (“veritas rerum”) a la verdad de las palabras o en la comunicación (“veritas sermonum”) y a la verdad en el actuar o en las costumbres (“veritas morum”). Para el Seráfico, al ser la verdad un trascendental del ser, cada una de estas verdades revela un aspecto distinto del ser: la verdad de las cosas revela la unidad ente por el ser u originado-actuado por el ser (“ab esse”); la verdad de la comunicación revela la unidad del ente en su relación hacia el ser (“ad esse”); y la verdad de las costumbres revela la unidad del ente en relación con su fin (“a fine”). Esta relación de cada verdad con un aspecto del ser aparece más clara con las definiciones que el Seráfico proporciona⁵³²:

Rama de la Filosofía	Verdad que manifiesta	Aspecto del ser que revela	Definición
Scientia naturalis	Veritas rerum	Indivisio entis ab esse	Veritas rerum est “adaequatio intellectus et rei”
Scientia rationalis	Veritas sermonum	Indivisio entis ad esse	Veritas sermonum est adaequatio vocis et intellectus

⁵³¹ Cf. I Rey. 4, 33.

⁵³² *De don. Spir.*, col. IV, n.6 (ed. Quaracchi, V, 475).

Scientia moralis	Veritas morum	Indivisio entis a fine	Rectitudo, secundum quam homo bene vivit intus et extra secundum dictamen iuris
-------------------------	---------------	------------------------	---

A continuación, a partir de los fragmentos de Sab. 9, 4 y 12; 7,17; y Ec. 7, 26 el Seráfico justifica la posesión por parte de Salomón de las tres ciencias y de cada una de sus partes constituyentes, que presenta -en línea con lo ya visto en el *De "reductio"ne* y en el *Itinerarium*- de la siguiente manera⁵³³:

Rama de la filosofía	Aspectos de la verdad	Ciencia subordinada	Definición o fin
Scientia rationalis (veritas sermonum)	Sermo discursivus	Grammatica	Congrue exprimit quod dicit
	Sermo inquisitivus	Lógica	Rationabiliter investigat
	Sermo persuasivus	Rethorica	Efficaciter persuadet
Scientia naturalis (veritas rerum)	Formae concretae	Physicus	Virtutes elementorum
	Formae abstractae	Metaphysicus	Scientiam eorum quae sunt
	Formae separatae	Mathematicus	Dispositionem orbis terr.
Scientia moralis (veritas morum)	Regimen sui	Monastica	Prudentia individualis
	Regimen familiae	Oeconomica	Prudentia familiaris
	Regimen civilitatis	Política	Prudentia civilitatis

Todos estos saberes fueron observados y enseñados por Salomón como un vestigio de la Trinidad⁵³⁴. Este es otro de los elementos comunes en todas las taxonomías

⁵³³ *De don. Spir.*, col. IV, n.8-10 (ed. Quaracchi, V, 475). Nótese que, en este caso, se empieza por la "veritas sermonum" en vez de la "veritas rerum".

⁵³⁴ Cf. *De don. Spir.*, col. IV, n.11 (ed. Quaracchi, V, 475). De hecho, en vez de detenerse a explicar el carácter vestigial de la división de la filosofía, el Seráfico se excusa con un: «Illud esset facile ostendere, sed longum esset». Los padres editores refieren esta explicación a lo ya analizado en el *Itinerarium* y el *De "reductio"ne*.

estudiadas en la obra del Seráfico. La elección del personaje -rey del antiguo testamento, hijo de David- no es en absoluto accidental. Se le considera el más sabio entre todos los hombres antes de la llegada de Cristo (I Rey. 6, 29). Sin embargo, y a pesar de habersele concedido el don de la sabiduría fue un rey que terminó sus días en pecado, tras haber apostatado y haber construido altares a los ídolos en los altos de Israel (I Rey. 11, 1-8). Fue su pecado el que propició la desunión del pueblo elegido en los reinos de Judá e Israel y la antesala del exilio (I Rey. 12, 16). La elección de Salomón por lo tanto significa, en primer lugar, el carácter preparatorio de la filosofía en relación con la venida del Logos (la filosofía, en este sentido, es veterotestamentaria en relación con la teología). Es por esto por lo que la Trinidad aparece como huella y reflejo en relación con las ciencias subordinadas, y no como objeto directo de estudio. En segundo lugar, significa o implica la participación o arraigo de la filosofía en la verdad de la revelación, si bien en una forma de sabiduría que precede la venida del Señor, pero que es también un don del Espíritu, fruto del encuentro y de la apertura del alma a Dios (como en el caso del célebre sueño de Salomón en I Rey. 3, 5 y ss.). En tercer lugar, significa la fragilidad de la filosofía en el momento en que deja de aspirar a una luz superior: en el momento en el que la sabiduría humana se vuelve sobre sí misma, se considera autónoma y autosuficiente, sin anclaje en un sentido ulterior o en un fin último, termina transformándose en una aberración, pierde el rumbo y produce la fractura del ser humano en sus vínculos con el mundo, consigo mismo y con Dios.

A este peligro se refiere San Buenaventura en el n.12. Citando a Jeremías, afirma: «Stultus factus est omnis homo a scientia sua» (Jer. 10,14)⁵³⁵. En efecto, estulta es la persona que cree que la pura luz del intelecto humano basta para comprender en profundidad el misterio y su sentido. Estulta es, igualmente, la persona que se apoya simplemente en la filosofía para conocer a Dios. Esta estupidez se compara con quien para ver el sol en el cielo se sirve de una vela o de una linterna. Para el Seráfico, por ejemplo, en el ámbito de la verdad de razón el criterio último de la retórica (para persuadir) es la capacidad para transmitir qué es lo útil y que es lo dañino. Pero ambas nociones precisan, en última instancia, de un conocimiento

⁵³⁵ *De don. Spir.*, col. IV, n.12 (ed. Quaracchi, V, 475).

profundo sobre el hombre y su sentido en esta vida, para lo cual se precisa de la teología. En el ámbito de la verdad moral tampoco existe un criterio último sobre lo que supone el bien y el mal en el hombre. Incluso la metafísica, que tiende a las causas últimas de la verdad y a la contemplación descansada en Dios como principio y fin de todas ellas (según lo indicado por Platón y Aristóteles), cae en el error si considera a Dios simplemente como verdad o bien sumo, sin conocimiento de su carácter uno y trino. Por lo tanto, la filosofía que no se deja alumbrar por la luz superior de la fe (y, por su medio, de las ciencias de la gracia y de la gloria), se ve condenada a no poder encontrar la verdad (que es, precisamente, aquello para lo que está hecha). Es decir, la verdad y sus causas -sea de las cosas, de la comunicación o de las costumbres- le está por completo velada a la filosofía si se “des-religa” de la teología.

Parece, de esta manera, que el Seráfico adelanta el peligro y la condena de lo que supondrá la debacle del pensamiento moderno, completamente cautivado por la autonomía, y la progresiva ruptura del ser humano (de sus dimensiones racional y volitiva respecto a la realidad -primero-, y emotiva, psicológica, social, cultural, e incluso biológica en tiempos más recientes. El hombre moderno, rechazando la necesidad del vínculo entre filosofía y teología como base y fundamento de la razón y de la consideración misma de la realidad (y, por lo tanto, de la indagación de las ciencias subordinadas), y aceptando con cada vez más ahínco la autonomía como fundamento del descubrimiento de la verdad, se condena a una espiral de ruptura de los saberes, de falta de comunicación, de pérdida de la tradición y -también en tiempos más recientes- de progresiva sustitución relativista, positivista y tecnológica del criterio de verdad por criterios de una mal entendida libertad o liberalismo, de cientificismo y de eficacia (metodológica o, incluso, económica). En definitiva: «Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras»⁵³⁶.

⁵³⁶ *De don. Spir.*, col. IV, n.12 (ed. Quaracchi, V, 476).

2.2.2.6. En las *Collationes in Hexaëmeron* (invierno de 1273).

Dado el carácter y la riqueza de las *Collationes in Hexaëmeron* -que prácticamente incluye todas las acepciones del concepto de “filosofía” vistos anteriormente- este análisis se llevará a cabo en dos partes: en primer lugar, se analizarán las dos colaciones que más tienen que ver con la filosofía y su relación con la teología, y a continuación se procederá a un resumen de esta parte a partir de una visión más amplia de esta obra.

2.2.2.7.1. Colación I y III- La filosofía y la división de las ciencias.

San Buenaventura empieza las *Collationes* haciéndose dos preguntas, que responde a lo largo de la primera de estas conferencias. La primera es a quién se debe dirigir la enseñanza sobre la divina palabra. La respuesta es la Iglesia. La segunda pregunta es por dónde se debe comenzar. La respuesta es por Cristo, pero no como punto de partida, sino como medio que recapitula en sí todas las cosas. Ya se ha analizado previamente el cristocentrismo bonaventuriano, que no es solo nuclear, sino que se manifiesta como estructura básica en todo su pensamiento: en el principio, en el medio y en el fin. Sin embargo, Buenaventura defiende que el punto de partida en la enseñanza y en el aprendizaje de la verdad divina es Cristo como medio: «(...) quod incipiendum est a medio quod est Christus. Ipse enim *mediator Dei et hominum* est, tenens medium in ómnibus, ut patebit»⁵³⁷.

Tomando la mediación de Cristo como punto de partida, el Seráfico elabora una primera taxonomía de los saberes, en la que se enfatiza el aspecto de la relación de Cristo-Logos como medio con el objeto o el ámbito epistemológico de cada ciencia. No se trata aún de una división de la ciencia filosófica, ni se trata de una taxonomía clasificatoria, en sentido estricto, ya que no presenta la estructura de “árbol” según la cual las ciencias subordinadas se siguen de los saberes fundamentales como “tipos” o “elementos constitutivos”. En el n.11 simplemente se propone una lista de siete ciencias, cada una de las cuales tiene por objeto un aspecto en que se ofrece la mediación de Cristo. Por ejemplo, la metafísica versa sobre la esencia, que se

⁵³⁷ *Hex.*, col. I, n.10 (ed. Quaracchi, V, 330-331).

produce por generación eterna y hace referencia a la mediación de Cristo en la creación.

Sin embargo, en la consideración particular de este primer medio que se lleva a cabo en los dos números siguientes, el Seráfico ofrece veladamente una primera taxonomía que se escapa a muchos análisis bonaventurianos⁵³⁸:

1) El metafísico considera el ser que, en sí, tiene razón de principio, de medio y de fin.

2) En cuanto considera el ser como principio coincide con el físico, que estudia los orígenes de las cosas. La física, como saber filosófico que estudia los orígenes (en relación con el movimiento o con las cosas concretas), es una ciencia “arqueológica”.

3) En cuanto considera el ser como fin último coincide con el ético, que reduce todo a su fin último que es el bien. La ética o la moral, como saber que estudia los fines especulativos y prácticos, es una ciencia “teleológica”.

4) En cuanto considera el ser como medio (en razón de ejemplar) no coincide con ningún otro saber: es el metafísico verdadero. La metafísica, como un saber filosófico que estudia los arquetipos de la realidad o el ejemplar expresivo como causa última, es una ciencia “arquetípica” o “ideo-lógica” (en el sentido más etimológico del término)⁵³⁹.

Parece que se trata de una división que ni siquiera toma en cuenta la parte de la filosofía de la razón (elemento indispensable en la epistemología bonaventuriana), y, por lo tanto, se encuentra inacabada o incompleta. Tampoco se habla de la matemática (aunque será tratada extensamente en relación con la mediación de Cristo en los números 21 a 24). Para Andrea di Maio, en cambio, se trata de una taxonomía completa, pero de inspiración algo diversa a la que el Seráfico acostumbra a emplear. Si la taxonomía del *Itinerarium*, del *De Donis* o del *De “reductio”ne* puede decirse estoico-agustiniana (según el esquema de filosofía

⁵³⁸ No al que realiza Andrea Di Maio en: A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron 3.2», 11.

⁵³⁹ Así lo expone el mismo A. Di Maio en: *Ibid.*

natural, racional y moral)⁵⁴⁰, la taxonomía del saber filosófico de esta primera colación es de cariz platónico, por eso se divide según una “triptición vertical” en: física (ciencia de la causa eficiente), ética (ciencia de la causa final) y metafísica (en el sentido de “dialéctica” como ciencia de las causas ejemplares). De ahí la condena extensa del Seráfico al Estagirita a quien acusa de haber mezclado en su metafísica una doctrina del principio y una del fin, olvidando la consideración central de la causalidad ejemplar (que sí se encontraba en su maestro Platón)⁵⁴¹. En este caso, la ciencia de la filosofía racional queda trasladada nuclearmente a la metafísica por cuanto no es tanto una ciencia del “ens qua ens” cuanto una ciencia del «esse secundum se in ratione exemplantis»⁵⁴², es decir, según posee una esencia participada por el ejemplar expresivo divino -que es Cristo mismo- y es, por lo tanto, conocida como tal y principio de cognoscibilidad para la mente del hombre. Se mantiene, por lo tanto, veladamente, la estructura amplia de filosofía natural, racional y moral, aunque abordada desde una perspectiva diversa. De todo lo cual podría proponerse la siguiente tabla:

Razón	Ciencia	Objeto	Valor
Ser principio	Física (metafísica)	Origen de las cosas	“Arqueológico”
Ser fin	Ética (metafísica)	Fin como bien	“Teleológico”
Ser ejemplar	Metafísica (dialéctica)	Ejemplar expresivo	“Ideológico”

En la colación III resulta de particular interés el número 2 como clave de unión entre filosofía y teología. El contexto general de esta tercera conferencia es bastante cristológico y teológico, pero contiene algunos pasajes que merece la pena considerar en clave filosófica: «Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi

⁵⁴⁰ Cf. *Ibid.*, 1.

⁵⁴¹ Cf. *Hex.*, col. VI, n.1-6 (ed. Quaracchi, V, 360-361).

⁵⁴² *Hex.*, col. I, n.12 (ed. Quaracchi, V, 331).

incarnati, per quod omnia reparantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur»⁵⁴³.

Hay muchos temas que se pueden sacar del análisis de este fragmento. Algo se podría decir sobre la taxonomía del conocimiento teológico, o del hábito del intelecto referido en sentido global a todas sus posibilidades y que surge del paso hacia atrás para adquirir la perspectiva suficiente. También es relevante, de nuevo, el tema de la centralidad cristológica manifestada en el “Verbo” como complemento agente de toda manifestación de la verdad en relación con la contemplación o con la visión (sea esta corporal, imaginativa o intelectual)⁵⁴⁴. Algo más se dice, en este sentido, algo más adelante en la misma colación:

«Non enim fit revelatio nisi per Verbum inspiratum. [...]. Intelligentia enim opus est in visione⁵⁴⁵. Visio autem est triplex ut communiter dicitur: corporalis, imaginaria, intellectualis. Duae primae nihil valet sine tertia [...]⁵⁴⁶. Praeter has est visio sestuplex quae respondet operibus sex dierum ; quibus minor mundus fit perfectus, sicut maior mundus sex diebus»⁵⁴⁷.

Sin embargo, llama la atención la aparente aporía de la relación entre filosofía como saber natural y la inteligencia del Verbo inspirado -de carácter claramente teologal⁵⁴⁸-. A esta aporía propone Andrea Di Maio dos respuestas, que encuadran con bastante acierto la relación general de filosofía y teología que se da comúnmente en la obra del filósofo de Fidanza. La primera respuesta es que la

⁵⁴³ *Hex.*, col. III, n.2 (ed. Quaracchi, V, 343).

⁵⁴⁴ Este pasaje ha sido amplia y profundamente tratado por el profesor Di Maio en: Cf. A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di *Collationes in Hexaëmeron* 3.2», 1-5.

⁵⁴⁵ *Hex.*, col. III, n.22 (ed. Quaracchi, V, 347). Esta noción de “Intelligentia” debe entenderse no como la facultad intelectual, sino como su hábito. El recurso a la inteligencia es necesario para justificar la relación cognoscitiva que surge al entrar en contacto con “la visión” de Cristo, que es fruto de la fe e inspiración del Espíritu Santo. El acto propio de este hábito, por lo tanto, sería una cierta “intuición” experiencial (“epignosis”) que fundamenta todos los demás conocimientos que se adquieren sobre Cristo (cf. A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di *Collationes in Hexaëmeron* 3.2», 4).

⁵⁴⁶ *Hex.*, col. III, n.23 (ed. Quaracchi, V, 347).

⁵⁴⁷ *Hex.*, col. III, n.24 (ed. Quaracchi, V, 347).

⁵⁴⁸ Advierte Di Maio, en el artículo ya citado, que la traducción de “Verbum inspiratum” debe incluir no solo la acepción de “Palabra de Dios inspirada”, sino también -y sobre todo- la acepción de “Verbo de Dios que se hace presente por la fe, mediante la acción del Espíritu Santo, en el corazón de los fieles”.

ascética cristiana canaliza el estudio de la filosofía colocándolo en un nuevo horizonte de sentido (un sentido cristocéntrico y trinitario). La segunda respuesta es que la filosofía es objeto de la intelección del Verbo inspirado, no tanto en cuanto incluye las nueve ciencias (n.10 de la col. I), sino en cuanto a la sabiduría que fue prometida por los filósofos pero que no fue alcanzada por ellos mismos. «En otras palabras, la gracia llevaría a cumplimiento un proceso de por sí natural, pero irremediablemente interrumpido por el pecado»⁵⁴⁹. Por lo tanto, la estructura que ordena las partes integrantes de la filosofía queda insertadas en una macroestructura general en una relación de condominio (respecto a la extensión del saber) y de dependencia (respecto a la profundidad -sentido real-, al origen -creación- y al fin -anagogía y redención-) con la teología. En ningún caso hay confusión de planos en este sentido.

2.2.2.7.2. Colación IV y V- Sobre la luz iluminada por el metafísico, el matemático y el físico y la taxonomía de los saberes filosóficos.

1) En la colación IV se aborda la primera visión sobre la inteligencia dada por naturaleza. Ya desde el primer párrafo presenta san Buenaventura el problema central de la autonomía de la filosofía recuperando la metáfora de la huida del pueblo de Israel de Egipto: por un lado se encuentran quienes no quieren escapar del engaño y permanecen en la oscuridad de Egipto; en segundo lugar se encuentran quienes «dum se voluerunt dividere a tenebris erroris, magnis erroribus se inmiscuerunt»⁵⁵⁰; por último se encuentran los que, escapando de la esclavitud del engaño y del error, descubrieron la luz: «Omnes, qui fuerunt in lege naturae, ut Patriarchae, Prophetae, philosophi, filii lucis fuerunt»⁵⁵¹.

Los filósofos ocupan, por lo tanto, dos lugares posibles: el de quienes, creyendo que buscaban la luz, se dejaron ensoberbecer por su misma ciencia y se engañaron aún más; y por otro lado el de quienes, por la ley natural, atisbaron el rostro de Dios -la

⁵⁴⁹ A. DI MAIO, «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron 3.2», 5. La traducción es del autor.

⁵⁵⁰ *Hex.*, col. IV, n.1 (ed. Quaracchi, V, 349).

⁵⁵¹ *Hex.*, col. IV, n.1 (ed. Quaracchi, V, 349).

luz del Verbo- y fueron “hijos de la luz”: «Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum»⁵⁵². En cualquier caso, supone el Seráfico un primer esfuerzo del filósofo por buscar la verdad, por salir de Egipto, aunque en el primer caso se trate de un camino que condena más que salva. Una vez emprendido el camino de ascenso a la verdad, el filósofo parece encontrarse entre dos posibilidades: o termina el ascenso hasta el momento en que precisa de la luz superior y entonces de deja iluminar por ella, o cae en las sombras de la “filosofía autónoma”. Por supuesto, en el caso de los filósofos que precedieron la encarnación -a quienes se refiere en este contexto-, se encontraron con la dificultad particular de descubrir la luz superior por falta de revelación, así que los que más avanzaron fueron quienes descubrieron la ley eterna a partir de la luz descubierta en el vestigio y por la ley natural.

A partir de esta “lux animae” que es la verdad, el Seráfico prepara los fundamentos para poder articular en rigor la taxonomía clasificatoria de las ciencias filosóficas que llevará cabo en la siguiente colación. Parte de la división según los tres rayos, que se analizó previamente en la cuestión gnoseológica. Cada uno de los tres rayos ilumina tres verdades (“veritas rerum, veritas sermonum et veritas moris”). Cada una de estas verdades es estudiada por una rama del saber filosófico. Pero el Seráfico añade algo más: la división no se debe al artificio mental de algún pensador, sino que: «quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt»⁵⁵³.

Además cada una de estas tres ciencias o ramas del saber filosófico suponen una perspectiva de la relación entre el ser y el Verbo: una considera dicha relación en cuanto al principio originante (y por lo tanto: causa del ser, verdad de las cosas); otra considera la relación en cuanto al sujeto recipiente o medio ejemplificante (y por lo tanto: razón del conocer, verdad de las palabras); y la última considera la relación en cuanto al objeto terminante (y por lo tanto: orden del vivir, verdad de

⁵⁵² *Hex.*, col. IV, n.1 (ed. Quaracchi, V, 349).

⁵⁵³ *Hex.*, col. IV, n.2 (ed. Quaracchi, V, 349). Hace Buenaventura una referencia explícita a la autoridad de San Agustín en: *De civ.*, XI, c.24 (ed. PL-Migne, XLI, 338): «Quantum intellegi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripertitam esse voluerunt, immo tripertitam esse animadvertere potuerunt (neque enim ipsi instituerunt ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt), cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica (quorum nomina latina iam multorum litteris frequentata sunt, ut naturalis, rationalis moralisque vocarentur)»

las costumbres)⁵⁵⁴. Por lo tanto, sin considerar aún la relación cognoscitiva, se puede presentar la siguiente tabla como fundamento epistemológico de la taxonomía de las ciencias:

Rayo de “lux animae”	Verdad iluminada	Rama de la Filosofía	Relación causal con el Verbo	Objeto de estudio (causa indagada)
Sobre las cosas	Veritas rerum	Filosofía natural	Como principio originante	Causa del ser
Sobre los signos	Veritas vocum	Filosofía racional	Como medio ejemplificante	Razón del conocer
Sobre las costumbres	Veritas morum	Filosofía moral	Como término objetivo	Orden del vivir

Se puede apreciar que esta tabla incluye tanto el material del *Itinerarium* y del *De “reductio”ne* como la intuición cristocéntrica de la primera colación (enfanzada en la tercera). Sin embargo, este cuadro solo resume la conexión que se da entre las tres grandes ramas del saber filosófico, su vínculo con el “Verbum” y con la realidad conocida por el ser humano (fundamento gnoseológico ya analizado).

Pero al estar tratando de la inteligencia natural (no se debe olvidar el contexto de la primera visión), san Buenaventura añade un fundamento estrictamente gnoseológico según la triple “lux veritatis” ilumina al alma que conoce o al objeto. Según este nuevo criterio -puramente crítico-ontológico- el Seráfico deduce los siguientes modos de conocimiento y los vincula con las tres personas de la Trinidad (manteniendo la intuición emergente en *Hex.*, col. III, n.22 de la relación de fundamento teológico trinitario y axis cristológico en el “Verbum increatum, Verbum incarnatum, Verbum inspiratum”):

⁵⁵⁴ *Hex.*, col. IV, n.3 (ed. Quaracchi, V, 350).

Rama de la filosofía	Irradiación sobre el alma	Objeto conocido (forma de ser)	Vínculo con la Trinidad
Filosofía natural	La ilumina absolutamente	Conoce lo que es por naturaleza	Causa del ser- Padre
Filosofía racional	La ilumina en relación con la energía interpretativa	Conoce lo que es por la razón	Razón del entender- Hijo
Filosofía moral	La ilumina en relación con la afectiva y motiva	Conoce lo que es por la voluntad	Orden del vivir- Espíritu

Una vez afianzados todos los fundamentos, sea de la parte de la iluminación, sea de la parte del sujeto que conoce, sea de la parte del objeto que es conocido, el terreno está preparado para abordar los tres grandes saberes de la filosofía natural, primero, y después la taxonomía clasificatoria de los saberes.

Afirma el Seráfico que, por la visión de la filosofía natural, «anima totum mundum describi in se»⁵⁵⁵. Es decir, por medio de la luz que ilumina el mundo el alma adquiere el conocimiento en sí misma de sus grandes verdades. Para Buenaventura esta luz ilumina tres objetos de conocimiento de índole diversa: las esencias de las cosas (“ad quidditatum differentias occultas considerandas”), las figuras y sus diversas proporciones (“ad figurarum proportionem manifestas”) y las propiedades naturales (“ad naturarum proprietates ex utroque permixtas”)⁵⁵⁶. El nivel de ocultamiento con que se caracteriza cada uno de estos objetos de iluminación responde a su carácter fenoménico: la proporción en la figura aparece sin ocultamiento alguno ante los sentidos humanos, mientras que todo saber que respecta a las esencias de las cosas -y que, por lo tanto, no es patente ante los sentidos- es “oculto”. Por eso, en lo que respecta a la filosofía de la naturaleza en cuanto considera las propiedades naturales de las cosas, se dice que es en parte manifiesta y en parte oculta. Porque si se considera la causa de un fenómeno físico como una propiedad (el Seráfico cita la calidez del fuego), tan vínculo causal

⁵⁵⁵ *Hex.*, col. IV, n.6 (ed. Quaracchi, V, 349).

⁵⁵⁶ *Hex.*, col. IV, n.6 (ed. Quaracchi, V, 350).

pertenece a la especie y por lo tanto se encuentra oculto (no se manifiesta fenoménicamente). En cambio, si se consideran las propiedades de la cantidad o de cualidades extrínsecas, tales propiedades sí son manifiestas.

La filosofía de la naturaleza, en cuanto ilumina las esencias ocultas de las cosas indaga seis⁵⁵⁷ pares de cuestiones: sustancia-accidentes; universal-particular; potencia-acto; uno-muchos; simple-compuesto; causa-causado. A cada par de cuestiones sobre las esencias de las cosas corresponde un modo de iluminación natural: «Haec sunt sex lumina, quae disponunt animam ad sciendum et bene sentiendum»⁵⁵⁸. En cuanto ilumina las figuras de las cosas -la ciencia más cierta en cuanto a su manifestación⁵⁵⁹- también se divide en seis, pero no por los modos de iluminación sobre el mismo objeto, sino por los distintos objetos a los que se refiere la consideración de la figura. De este modo aparecen la aritmética, la música, la geometría, la perspectiva y la astrología, que es doble y se divide en: la astronomía y la astrología⁵⁶⁰. La división de la luz de la filosofía natural en la iluminación de las propiedades de las naturalezas es algo más compleja: el objeto de estudio -aquí el Seráfico recurre al Estagirita- es el movimiento, sus causas y sus principios. Pero el movimiento puede ser etéreo (el movimiento de los cuerpos celestes), o puede ser elemental (en la interacción química o compositiva-física, especialmente en la generación y corrupción), o puede ser vegetativo (en los vivientes vegetales que crecen, se nutren y se reproducen), o puede ser sensible (en los vivientes animales que se trasladan y conocen sensiblemente), o puede ser racional (en los animales racionales que conocen intelectivamente). Todos estos tipos de movimiento, además se subdividen en tres tipos según su situación respecto al centro de referencia respecto al cual se produce el movimiento. De esta manera puede ser

⁵⁵⁷ Además de la división o ritmo ternario, el Seráfico recurre con frecuencia al número seis, también de forma simbólica por cuanto significa no solo el esquema trinitario (dos veces tres), sino también por los seis días de la creación y de la historia de la salvación a los que hace alusión el mismo título de la obra.

⁵⁵⁸ *Hex.*, col. IV, n.7 (ed. Quaracchi, V, 350).

⁵⁵⁹ «Ista scientia certissima est, quia ad oculum patet. Unde omnes aliae scientiae praeter istam quasi sunt occultae», en: *Hex.*, col. IV, n.14 (ed. Quaracchi, V, 351).

⁵⁶⁰ Sobre la relación entre estos dos “saberes”, afirma el Seráfico: «Periculosa est propter iudicia, quae sequuntur; et ab hac fluit geomantia, vel nigromantia et ceterae species divinationis», en: *Hex.*, col. IV, n.15 (ed. Quaracchi, V, 351).

circular, si gira sobre el eje de modo equidistante, o leve (no-pesado), si se separa del centro hacia afuera, o grave (pesado), si se acerca de afuera hacia el centro⁵⁶¹.

Antes de continuar con el saber de la filosofía racional, conviene volver sobre la división de la matemática, porque Buenaventura hace una interesante afirmación sobre la relación de teología y la misma. En relación con la consideración matemática de la filosofía natural, el Seráfico afirma: «Hae scientiae disponunt ad intelligentiam Scripturae (...)»⁵⁶², y, poco más adelante -citando a san Agustín: «Non enim, ut dicit Agustinus⁵⁶³, senarius ideo perfectus est, quia in eo numero Deus fecit mundum; sed ideo fecit mundum in illo número, quia perfectus est»⁵⁶⁴. Algo similar ocurre con el triángulo como imagen de la Trinidad: no solo se encuentra compuesto por tres lados y tres ángulos manteniendo su mutua relación en la misma figura, sino que además cada ángulo se abre a toda la superficie del triángulo (representando imaginativamente la unión de las tres personas en el mismo Dios)⁵⁶⁵. Parece que estos son casos aislados -pero paradigmáticos- en que, en efecto, la matemática parece entrar en profunda consonancia simbólica con la teología⁵⁶⁶. Pero la pretensión del Seráfico es que esta vinculación no es puramente accidental o tangencial, sino que supone una implicación total por parte de la matemática. De esta manera se refiere san Buenaventura a esta misma relación en la primera colación:

Tertium medium est distantiae centrali positione profundum, de quo mathematicus, cuius licet prima consideratio sit circa mensuram terrae, est

⁵⁶¹ *Hex.*, col. IV, n.17 (ed. Quaracchi, V, 352).

⁵⁶² *Hex.*, col. IV, n.16 (ed. Quaracchi, V, 351).

⁵⁶³ *De Gen. ad Litt.*, IV, c.7, n.14 (PL-Migne, XXXIV, 301).

⁵⁶⁴ *Hex.*, col. IV, n.16 (ed. Quaracchi, V, 351).

⁵⁶⁵ Cf. *Hex.*, col. IV, n.16 (ed. Quaracchi, V, 352).

⁵⁶⁶ Esta es una de las heredades del pensamiento antiguo en la época medieval, que no ha terminado de desaparecer por entero. La matemática sigue siendo motivo de profundo interés por su capacidad para vincular diversos planos de consideración de la realidad. Un ejemplo muy actual puede ser el desarrollo de la matemática fractal en relación con ámbitos del saber tan dispares como la economía, la física, la medicina, la música, etc.

tamen ulterius circa motus corporum superiorum, ut habent disponere haec inferiora secundum influentiam eorum⁵⁶⁷.

Hoc medium fuit Christus in crucifixion. (...). Terra enim plane centrum est, et ideo infima et ideo modica; et quia infima et modica, ideo suscipit omnes influentias caelestes, et ideo facit mirabiles pullulationes. Sic Filius Dei (...), humum nostram suscipiens, (...), non solum venit ad superficiem terrae, verum etiam profundum centri, *operatus est salutem in medio terrae* (...)⁵⁶⁸.

Es decir, no solo el teólogo debe servirse de la perfección que le proporcionan los números (en cuanto revelan la perfección del orden divino en el cosmos), sino que también el matemático debe aprender a considerar los vínculos de su saber en relación con la materia de estudio más perfecta, en este sentido, la historia de la salvación. Además, el medio de toda consideración matemática, en el sistema bonaventuriano, sigue siendo la verdad en Cristo: colgado del madero entre el cielo y la tierra, Jesucristo establece la equidistancia en el espacio y en el tiempo en la historia de la salvación y en el establecimiento de su reinado (marcando, a la vez, la distancia que separa en ese momento histórico el cielo y la tierra, y el nuevo vínculo o el encuentro entre Dios y la humanidad redimida)⁵⁶⁹.

El rayo de luz de la filosofía racional ilumina la verdad en la locución, en la argumentación y en las persuasiones racionales. La locución, que indica los conceptos de la mente, se estudia en la gramática; la argumentación, que producen el asentimiento de la mente, se estudia en la lógica; la persuasión racional, que atrae la inclinación del afecto, se estudia en la retórica. Por lo tanto, el segundo rayo de la verdad -analizado en el capítulo precedente- que es la luz de la filosofía racional, es funcional al ordenamiento del pensamiento humano en relación con la verdad. Su objeto, por lo tanto, no es una cierta materia de la que se indagan las causas o los principios, sino que es el orden y las leyes del mismo acto de pensar en relación con el origen del concepto, con las normas lógicas de la argumentación, y con la

⁵⁶⁷ *Hex.*, col. I, n.21 (ed. Quaracchi, V, 333).

⁵⁶⁸ *Hex.*, col. I, n.22 (ed. Quaracchi, V, 333).

⁵⁶⁹ Cf. *Hex.*, col. I, n.23 (ed. Quaracchi, V, 333).

atracción que puede producir el pensamiento bien expresado -bien comunicado- a nivel de los afectos⁵⁷⁰.

2) En la colación V el Seráfico retoma el hilo argumental del final de la colación IV con la iluminación de la verdad de las costumbres en la filosofía moral. De hecho, el primer número de esta colación no es más que un resumen de la colación precedente. La afirmación con la que se inaugura la reflexión es de gran importancia de cara a una comprensión global de lo verdadero en relación con la filosofía y la teología: «*Vidit Deus lucem, quod esset bona, et divisit lucem a tenebris etc. Dictum est, quod intellectualis lux est veritas, quae est radians super intelligentiam sive humanam, sive angelicam; quae inextinguibiliter irradiat, quia non potest cogitari non esse*»⁵⁷¹. E inmediatamente ofrece el Seráfico un esquema con las divisiones ya consideradas. Con mucha sutileza presenta san Buenaventura en este fragmento dos niveles de consideración relacionadas entre sí. En primer lugar, se ofrece una especie de definición de “verdad” que supera las definiciones particulares ya consideradas de “verdad del pensamiento”, “verdad de las cosas” y “verdad de las costumbres”: la verdad como la luz intelectual que irradia sobre las inteligencias humanas y angélicas, y que es inextinguible porque depende del ser. Al situar el significado primario y más extenso de la verdad en la luz que irradia sobre la inteligencia humana, se otorga a dicha luz como principio supra-humano de activación de la inteligencia, un carácter determinante fundamental para las definiciones particulares de “verdad”. De forma que la filosofía considera “verdades subordinadas” a una “verdad fundante”: la verdad de las cosas depende de un principio de iluminación superior, como también depende de tal principio la verdad de la razón y de la moral. En el primer caso se ilumina un objeto como cognoscible (verdad ontológica), en el segundo se ilumina el intelecto de un sujeto que conoce (verdad lógica), en el tercero se ilumina un fin como algo bueno o apetecible (verdad moral). Al situar el principio fundante de la verdad en un contexto superior al ejercicio directo de la filosofía, se ofrece el punto de encuentro con la teología: la verdad ontológica depende de la luz del intelecto divino creador,

⁵⁷⁰ Cf. *Hex.*, col. IV, n.18-25 (ed. Quaracchi, V, 352-353).

⁵⁷¹ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 353).

la verdad lógica de la luz del intelecto divino revelador y salvador, la verdad moral del intelecto divino santificador⁵⁷².

Y esta “triple luz” que se reconduce a una y la misma por medio de la “reductio” teológica, fue participada no en orden a la verdad, sino al bien: “*Vidit Deus lucem, quod esset bona...*” Es decir, en el contexto global de la propuesta sintética del pensamiento bonaventuriano sobre la verdad de todo lo real (el hombre, los ángeles y el mundo) y su sentido -el segundo nivel de lectura, el más amplio- el bien tiene una clara prioridad sobre la verdad, en cuanto que es su sentido último. Dios, fin de todo el sistema, es verdadero y bueno. Por la primera faceta podemos embarcarnos en el camino de ascensión para encontrarlo. Por la segunda faceta descubrimos en Él -en su amor- el sentido para llevar a cabo esa tarea y, al hacerlo, nos descubrimos a nosotros mismos como amados por Él y como necesitados -indigentes- de su luz: «Dios existe y es; “ES” en mayúsculas, ahora interesa ver cómo es. Razón, entendimiento, intelecto, doctrina, sentimiento, mística... llevan a la caracterización de Dios como bien»⁵⁷³. Por lo tanto, la verdad es siempre un vínculo de irradiación luminosa, sea en las verdades particulares (la luz del ser participado en el objeto conocido, o la luz de la adecuación de la mente con el objeto conocido, o la luz de la rectitud del acto bueno) o en la verdad fundante (la luz divina respecto a la realidad, al hombre y a su salvación). En cualquier caso, se trata de una relación fundamental de foco iluminador y de realidad iluminada (extrínseca e intrínsecamente). Lo afirma de forma explícita el Seráfico en el mismo número: «*In quantum haec lux est causa essendi, est lux magna; in quantum est ratio intelligendi, est lux clara; in quantum est ordo vivendi, est lux bona*»⁵⁷⁴.

⁵⁷² Puede entenderse, en este contexto, la importancia de la causalidad ejemplar de la que ya se ha hablado en este trabajo, como articulación unitaria de la triple causalidad divina.

⁵⁷³ M. L. PULIDO, «“(Alma) Ámate a ti misma”, más allá del impulso socrático: apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano», *Anales del seminario de historia de la filosofía*, 24 (2007), 95-116, 98. Como señala Lázaro Pulido esta intuición bonaventuriana se nutre del caudal de pensamiento platónico y neoplatónico a través de los escritos de San Agustín. Parece que, a la luz de esta intuición fundamental, la propuesta de Ratzinger para entender la teología bonaventuriana en clave histórica-escolástica puede estar parcialmente justificada, siempre y cuando se acentúe que se trata de una línea de visión que emerge junto con otras muchas en la riqueza sintética del pensamiento filosófico y teológico del Seráfico.

⁵⁷⁴ *Hex.*, col. V, n.1 (ed. Quaracchi, V, 353).

La luz particular de la verdad moral se divide también según tres posibles finalidades de comprensión: de la modestia, de la industriosisidad y de la justicia. Al hablar de modestia se refiere a las virtudes “consuetudinales” en relación con el justo término medio. Buenaventura se apoya aquí en el Estagirita, y sus respetados tratados morales, para proponer un inventario de virtudes en relación con la modestia: la templanza, la liberalidad, la magnificencia, la magnanimidad, la filotimia, la mansedumbre, la sinceridad (“veritatem circa locutiones”), la eutrapelia, la amistad, el pudor y la némesis (“quae est nulli obesse et alicui prodesse”)⁵⁷⁵.

El rayo de la industriosisidad tiene que ver con la ordenación de la vida intelectual al bien o las virtudes “intelectuales” en el pensamiento del Estagirita, que son las mismas cinco que aparecen en el libro VI de la *Ética a Nicómaco*: ciencia, arte, prudencia, sabiduría e inteligencia. La división por la que el Seráfico ordena estas virtudes, sin embargo, no es exactamente la misma que la que emplea Aristóteles. Este último establece la división entre teóricas y prácticas. El Seráfico añade una tipología más: las divide entre aquellas que están ordenadas al mismo conocimiento (permanecen en él), aquellas que están ordenadas al afecto, y aquellas que están ordenadas al efecto. El arte es la única que se encuentra vinculada únicamente al efecto extrínseco (entendiéndose por arte algo muy similar a la “τέχνη” del Filósofo). La sabiduría es la virtud intelectual ligada al afecto: «Notitia igitur transiens in affectum est sapientia, quae est “cognitio causarum altissimarum et per causas altissimas”»⁵⁷⁶. La prudencia o “virtud de la elección” se encuentra a medio camino entre las dos anteriores, según la hermosa expresión de Buenaventura: «Quod enim quis eligit amat et elegit ad opus»⁵⁷⁷. Para ascender de la prudencia a la sabiduría se precisa de la inteligencia, que es el conocimiento de los principios y de las reglas ciertas (eternas, inamovibles). Es decir, el intelecto favorece el tránsito de la consideración prudencial (de reglas aplicadas a un obrar concreto) a la

⁵⁷⁵ *Hex.*, col. V, nn. 2-11 (ed. Quaracchi, V, 354-355).

⁵⁷⁶ *Hex.*, col. V, n. 13 (ed. Quaracchi, V, 356). La definición de “σοφία” o “sapientia” es la misma que se encuentra en *Met.*, I, c.1 (982a, 1): «ὅτι μὲν οὖν ἡ σοφία περὶ τινὰς ἀρχὰς καὶ αἰτίας ἐστὶν ἐπιστήμη, δῆλον».

⁵⁷⁷ *Hex.*, col. V, n. 13 (ed. Quaracchi, V, 356).

consideración del principio regulador, que me atrae para hacer el bien. La consideración afectiva o amorosa de la causa de tal regulación sería la virtud de la sabiduría. El intelecto es una virtud especulativa que enlaza el descubrimiento de la regla en la prudencia con la causa eterna de dicha regulación. De forma similar, el Seráfico vincula el arte y la prudencia según la mediación de la ciencia. El ejemplo que propone es muy ilustrativo: un médico, para poder ejercer con excelencia su labor (acto prudencial) precisa no solo de la capacidad puramente técnica de hacer incisiones con el bisturí (acto artístico), sino que precisa también de los conocimientos especulativos universales que le permiten conocer los “porqués” de la labor que debe desempeñar. Por supuesto, se trata de una noción aristotélica de ciencia como un cierto saber riguroso de un objeto y sus propiedades por sus causas. Aún no ha llegado la visión moderna de la ciencia clásica y de la independencia de las “ciencias naturales” respecto a la “filosofía”. Sin embargo, sí se encuentra claramente presente la necesaria dimensión “verificativa” y “experimental” de la ciencia: se encuentra ordenada -como acto especulativo- a enriquecer el conocimiento necesario para llevar a cabo actos prudenciales.

Dos aspectos parecen importantes más allá de la caracterización de cada una de estas virtudes y su relación con la verdad (presentando una perspectiva muy amplia de razón y de los vínculos que existen entre sus propios hábitos): el primero es el de la eminencia de la sabiduría en la analogía de las virtudes racionales en el pensamiento de san Buenaventura (aspecto del que depende, a partes iguales, de la influencia del Estagirita y del platonismo de san Agustín); el segundo es el de la naturaleza estrictamente “racional” de estas virtudes de la “industria”: a pesar de que algunas se encuentren ordenadas a la dimensión extrínseca del ser humano, todas ellas se encuentran en la parte racional del hombre que puede ser especuladora o puede ser “gobernadora de los actos del hombre”⁵⁷⁸.

El último rayo de la luz de la verdad moral tiene que ver con la justicia y, por lo tanto, con la relación entre personas, según las normas (designio de autoridad) de las leyes políticas. En este caso hace el Seráfico una curiosa salvedad: «Hic non

⁵⁷⁸ Cf. *Hex.*, col. V, n. 13 (ed. Quaracchi, V, 356).

debeo loqui sicut theologus nec sicut iurista, sed sicut philosophus»⁵⁷⁹. Este “hablar como filósofo” no se refiere a una forma de discurso pre-teológico o independiente de la filosofía, sino -casi literalmente- a la forma de hablar propia de los pensadores pre-cristianos (especialmente Sócrates, Aristóteles y Platón). El Seráfico hace, de este modo, un esfuerzo por abordar el problema desde la experiencia de la razón puramente humana, sin considerar la herencia de la sagrada Escritura o de la tradición patristica y escolástica. Así -del esfuerzo conjunto de todos estos filósofos- se pueden evidenciar cuatro formas de justicia (según una relación analógica): la justicia con Dios (o piedad), la justicia del convivir, la justicia de la autoridad o del gobierno y la justicia del censurar. La primera es un rito (de dar el debido culto a Dios), la segunda una forma de convivencia, la tercera es una norma (respecto al ejercicio de presidir), y la cuarta es una censura, una limitación activa, en el juzgar. Esta última depende de la tercera, la tercera de la segunda y la segunda de la primera: de forma que toda la justicia proviene de una relación eterna entre dos principios, que son el culto a Dios y la ordenación natural de las personas en la convivencia social (arquetípicamente relacionada con el culto ritual a Dios: he aquí una “semina veritatis” de la Trinidad)⁵⁸⁰.

Una vez concluido el análisis de la iluminación moral, el Seráfico pasa a elaborar un resumen de todo lo visto en la segunda parte de esta colación V. Comienza con una crítica de todos los abusos en los que han caído todos los saberes filosóficos, por seguir su interés autónomo o por subordinar la búsqueda de la verdad a la búsqueda de otros fines⁵⁸¹. En segundo lugar, elabora una taxonomía completa de los saberes filosóficos:

⁵⁷⁹ *Hex.*, col. V, n. 13 (ed. Quaracchi, V, 356).

⁵⁸⁰ Contra la intuición de la gran mayoría de los fenomenólogos de la religión y de la cultura de la actualidad (o de la escuela psicológica de K.G. Jung) los medievales y los antiguos no concebían -al menos racionalmente- las relaciones entre los principios divinos o entre la divinidad y la humanidad como una proyección de la experiencia humana, sino, por el contrario consideraban la experiencia social del hombre en todos sus niveles (individual, familiar y político) como un reflejo de la ordenación propia de los dioses.

⁵⁸¹ Cf. *Hex.*, col. V, n. 21 (ed. Quaracchi, V, 357).

Rama de la filosofía	Rayos de luz	Objeto de cada luz
Verdad de las cosas (filosofía natural)	Metafísica	Diferencias ocultas de las quiddidades
	Matemáticas	Proporciones manifiestas de las cantidades
	Física	Propiedades mixtas de la naturaleza
Verdad de las voces (filosofía racional)	Gramática	Generación de los conceptos de la mente
	Lógica	Atracción del asentimiento de la mente
	Retórica	Inclinación de los afectos del alma
Verdad de las costumbres (filosofía moral)	Virtud consuetudinaria	Ejercicio práctico consuetudinario
	Virtud intelectual	Especulaciones intelectuales (intr. o extr.)
	Virtud de la justicia	Legislación política y ordenación social

Estas nueve ciencias son propias de la filosofía. Las enseñaron los filósofos antiguos, pero -advierte el Seráfico- por la revelación de Dios⁵⁸², sin el cual no puede darse verdad alguna. Esta revelación fue la que los permitió emprender el camino de la sabiduría, guiados por la verdad. Y prometieron enseñarla, enfatizando el “prometieron” precisamente por su falta de cumplimiento. No por mala intención o por falta de disposición, sino por incapacidad teológica: la beatitud, el ascenso a Dios a través de la sabiduría es algo que les estaba aún vedado.

Por lo tanto, y como conclusión al itinerario de las colaciones IV y V, la luz de la filosofía se distingue con mayor claridad de la teológica no por una supuesta independencia o autonomía *per se*, sino por el recorrido histórico, tomando como “axis” determinante la revelación de Dios al pueblo de Israel y, más determinante aún, la encarnación del Verbo -causa ejemplar y mediación de toda verdad-. Antes de la encarnación puede decirse que el hombre tiene acceso a la verdad filosófica y

⁵⁸² Cf. *Hex.*, col. V, n. 22 (ed. Quaracchi, V, 357).

siente la intuición de ascender por la vía de la sabiduría (que es verdadera, pero sobre todo salvífica). Tuvo acceso a las verdades de estas nueve luces por ejercicios intelectivos humanos que no suponían explícitamente la revelación cristiana (como pueden ser, por ejemplo, la reflexión introspectiva, la indagación sobre los primeros principios -como las inteligencias puramente espirituales- o el descubrimiento de razones seminales). Todos estos ejercicios intelectivos suponen una revelación especial de Dios en las naturalezas de las cosas, en la mente del hombre y en los fines morales según los que las personas dirigen sus vidas con rectitud. Pero esa revelación no es explícita, sino oculta, seminal, sin la apertura al dinamismo de la gracia santificante a la que el hombre tendrá acceso -como un don- por la vida sacramental y la unión con Dios. Por lo tanto, el conocimiento de los filósofos era limitado y, precisamente por depender en gran medida de su propio esfuerzo, algo confuso y estéril (especialmente en grandes problemas como el de la eternidad del mundo, el intelecto agente, etc.).

Es la llegada de Cristo y su encarnación -cumplimiento de todas las promesas- la que hace obsoleta esta forma de “filosofía pura”, totalmente dependiente de las verdades seminales, y la que posibilita el acceso especulativo (ya no entendido como un puro ejercicio teórico, sino como un “*Itinerarium mentis in Deum*”: dirigiendo la búsqueda de la verdad a la santificación) a la fuente de todas las luces y de todas las gracias, que es Dios, Ser por antonomasia y Bien supremo.

2.2.2.7.3. Colación VII- Primera visión: el defecto del saber filosófico autónomo y sobre la fe sanadora.

En la séptima colación san Buenaventura concluye el tratado de la primera visión y comienza el tránsito hacia la segunda visión -de la fe-. Antes de proceder pretende aclarar por completo que la relación epistemológica que se da entre la filosofía y los soportes de la teología (por la aceptación de las verdades de fe) no es producto del esfuerzo humano autónomo de los filósofos, sino de la aceptación de la gracia de la fe. Este punto, que tan relevante es no solo en el contexto del pensamiento bonaventuriano -que enfoca el problema desde arriba hacia abajo (desde la teología hacia la filosofía)-, sino también en el contexto histórico de las *Collationes*, que ya

se ha tratado. En esta colación el Seráfico se sitúa en una postura muy concreta, que una lectura superficial podría etiquetar como “anti-averroísta”, aunque una lectura más atenta podría simplemente denominar “agustiniana”. Es la parte de la obra donde el pensamiento de Aristóteles es puesto más claramente en entredicho -es cierto-, pero no es menos cierto que la crítica es puntual y sobre aspectos concretos. De hecho, en algún caso se menciona que el problema no es de Aristóteles, sino de sus seguidores e intérpretes. Además, el Seráfico no deja de criticar tampoco al platonismo, que, si bien comprendió mejor algunos temas importantes, mostró igualmente sus insuficiencias frente a la fe revelada⁵⁸³. Es más, san Buenaventura hace un ejercicio -una suerte de fenomenología anticipada- por dar una explicación contextual posible a estos errores.

Esta visión fragmentada o insuficiente en los mejores filósofos da pie al de Fidanza para reafirmar el valor de la fe que permite una perspectiva cualitativamente superior de todos los problemas analizados, tanto en el ámbito teórico (eternidad del mundo, intelecto agente separado y la negación de premio o castigo eterno después de la vida presente), o en el ámbito práctico (la insuficiencia de las virtudes cardinales sin la fe para lograr la salvación de los hombres). Esta última dimensión de la relación entre fe y razón parece particularmente interesante porque no la ha tratado antes en clave práctica (la vida moral se ha analizado como una dimensión meramente filosófico-científica o como “ciencias morales”). San Buenaventura procede a realizar un ensanchamiento progresivo de la razón analítica sobre el problema y se aproxima a la cuestión del sentido en relación con la vida humana. En definitiva, a una filosofía en clave experiencial, de modo que el hombre descubra no solo la necesidad de la luz de la fe para llegar a lo más alto y a lo más profundo en el camino de la sabiduría (este argumento se retoma en el análisis de la segunda visión, a partir de la colación siguiente), sino también la necesidad de que esa luz ilumine el sentido de la propia existencia y la necesidad imperiosa que tiene el espíritu humano de salvación por el amor.

Por ello parte de los logros del pensamiento puramente filosófico: una estructura de virtudes intelectuales y cardinales que permiten el desarrollo humano en su

⁵⁸³ Cf. *Hex.*, col. VII, nn. 2-4 (ed. Quaracchi, V, 365-366).

dimensión política («in quantum docet conversationem in mundo»⁵⁸⁴), purgativa («in quantum ad solitariam contemplationem»⁵⁸⁵), y purificadora del alma o “reformadora” («ut animam quietari faciant in exemplari»⁵⁸⁶). A pesar de la riqueza moral y de la calidad humana que se puede encontrar en esta estructura virtuosa - capaz de mejorar, purificar y reformar el alma humana-, el Seráfico descubre tres grandes carencias en el pensamiento antiguo en relación con la tensión operativa del hombre. Esta carencia es estructural a la vida moral en cuanto que es anterior incluso a la disposición virtuosa (al menos en el nivel de virtudes cardinales al que se ha hecho referencia).

Las tres operaciones fundamentales de este dinamismo moral son: el ordenar el alma hacia el fin, el rectificar los afectos del alma y el sanar a los enfermos. Sobre la primera operación giran no solo los problemas de la eternidad del mundo, el eterno retorno, etc., sino también la genuina aspiración del alma humana a que sus actos sean significativos de cara a la eternidad y como el paso de un camino hacia la paz y el reposo en Dios. Además, los filósofos antiguos no conocieron la resurrección de la carne, por lo que no pudieron realmente alcanzar una perspectiva adecuada de la cuestión del fin. En ese sentido platonismo y aristotelismo ofrecen miradas contrastantes sobre la relación entre cuerpo y alma, y ninguno de los dos acierta con una respuesta adecuada. Se entiende que la corporalidad es fundamental de alguna manera, aunque principal en esa relación sea el alma del hombre. La revelación de la resurrección de la carne en relación con la situación final de la andadura humana parece responder a sus insuficiencias estructurales: en ningún

⁵⁸⁴ *Hex.*, col. VII, n. 4 (ed. Quaracchi, V, 366). Se trata de un juego de palabras que parece ser hecho a propósito. La palabra “conversationem” tiene tres posibles significados en este contexto. Los más evidentes son “conversación” y “conversión”. En el primer caso la política enseña el arte de “conversar” en el mundo. Se trata de una “conversación” entre personas que puede manifestar el Verbo de forma seminal. Debe tener una dimensión social porque la conversación implica al menos la presencia de dos personas. Puede ser también el arte de la “conversión”, en el sentido más etimológico de “vertere cum”, es decir “volverse hacia” o “añadirse a” que implica a la vez un desarrollo y un carácter convivencial. El tercer significado no parece tan apegado a la raíz de la palabra, pero es una traducción posible: “convivencia”. Es decir, la política enseña el arte de la convivencia entre las personas en el mundo.

⁵⁸⁵ *Hex.*, col. VII, n. 4 (ed. Quaracchi, V, 366). La dimensión individual de la moral en relación con su fin natural (teniendo en cuenta la naturaleza racional del hombre)

⁵⁸⁶ *Hex.*, col. VII, n. 4 (ed. Quaracchi, V, 366). La dimensión individual de la moral en relación con su fin natural (teniendo en cuenta la naturaleza racional del hombre)

caso puede el ser humano volver a la tierra después de haber experimentado la bienaventuranza del cielo.

Sobre la segunda operación -la rectificación de los afectos del alma-, el Seráfico apunta dos ámbitos de superación: en primer lugar, la revaloración de los afectos, en segundo lugar, la causa suficiente o eficaz de dicha valoración u orden. Sobre esta última existen dos posibilidades: o el orden de los afectos es producto del libre albedrío autónomo del sujeto o es fruto de una libertad iluminada por una luz superior. Según la perspectiva posmoderna del mundo actual podría añadirse una tercera: el orden de los afectos como fruto ideológico de una construcción formal de algún tipo (cultural, religiosa, tradicional, etc.) que debe ser superado, de forma que los afectos -la dimensión emocional, en general- campe a sus anchas. En cualquier caso, para Buenaventura la respuesta es muy clara: no solo el hombre es tendencialmente incapaz de ordenar adecuadamente sus afectos hacia su fin último (baste, como ejemplo, el sistema de valores afectivos de los héroes y dioses griegos), sino que ni siquiera posee los méritos para adquirir la luz de la que es radicalmente dependiente. El orden de los afectos hacia el fin último es fruto de la revelación del Verbo como un don de la gracia por la fe. En el fondo, consiste en la conformación con la misma vida del Verbo hecho carne, revelación por antonomasia. Sobre la superación del primera ámbito que se puede considerar en esta segunda operación, la diferencia cualitativa es clara: se supera el temor soberbio, el dolor injusto, la alegría inepta y la confianza presuntuosa, afectos todos que podrían descubrirse como valores en la gran mayoría de los modelos morales greco-latinos. La rectificación de dichos afectos supone la fe no solo en clave moral, sino también en clave de sentido existencial e incluso en clave histórica⁵⁸⁷.

Por fin, sobre la tercera operación -la sanación de los afectos-, san Buenaventura indica la necesidad de conocer la causa de la enfermedad para poder dar con el médico y la medicina adecuada. La enfermedad detectada es la cuádruple depravación del afecto por la debilidad, la ignorancia, la malicia y la concupiscencia en las capacidades intelectual, volitiva y afectiva (que el Seráfico denomina en este caso: “intelectiva, amativa et potestativa”). La causa de estas enfermedades -que sí

⁵⁸⁷ Cf. *Hex.*, col. VII, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 366).

fueron detectadas por los filósofos- no se encuentra en la dimensión más básica del conocimiento humano -el conocimiento sensible interior-, sino que se encuentra en la “médula” del alma humana: en su conocimiento intelectual. No es fruto de la fantasía o de un desorden sensible, como creían los antiguos, sino que alcanza el corazón de las capacidades intelectual, amativa y potestativa. Para descubrir el origen de la enfermedad es necesario tener acceso a la noción de “pecado original” y, por lo tanto, a la revelación de la historia de la salvación. En cierto modo la superación moral del cristianismo respecto a la filosofía antigua consiste precisamente en descubrir la profundidad de la herida del pecado y de la muerte, y, por consiguiente, la necesidad radical de la salvación por parte de Dios en Cristo. Es cierto que el antiguo otorga al sufrimiento humano la característica de tragedia en la incapacidad existencial de encontrar un sentido trascendente en un mundo estructuralmente inmanentista. La salvación se alcanza por actos cuyo límite heroico pretende romper la condena del tiempo y del olvido para quedar grabado en el recuerdo de su pueblo. Por eso Edipo, Antígona y Aquiles permanecen como pilares del bagaje cultural occidental. Sin embargo, ninguno de los grandes héroes trágicos posee la capacidad mediadora de Cristo para reconciliar todas las cosas en sí: el cielo y la tierra, al hombre con Dios⁵⁸⁸. Ilustran de algún modo la herida del sufrimiento y de la muerte y ofrecen una mirada de grandeza puramente humana. Pero no ofrecen la salvación ni la sanación. La salvación solo procede de la superación cualitativa de esta cosmovisión por la gracia del Espíritu Santo: «Iste medicus sanat omnia; *etenim neque herba neque malagma sanavit eos, sed tuus, Domine, sermo. Verbum incarnatum, crucifixum, passum; et post misit Spiritum Sanctum, qui illabitur cordibus nostris*»⁵⁸⁹.

El gran error de los sabios antiguos respecto a estas tres dimensiones de la estructura operativa del hombre es el haber enseñado la “falsa circulación de la

⁵⁸⁸ Además el Seráfico ilustra cómo se debe superar la dependencia de lo visual (tan potente en la cultura greco-latina) en lo auditivo, por la fe. En efecto la fe consiste en la superación de lo evidente, de lo visivo, por el relato fiduciario que permite reinterpretar, reevaluar el dato conocido por la mirada. Un término tan influyente en el pensamiento occidental como es “idea” proviene precisamente del aoristo del verbo “observar” en griego. De esa misma raíz proceden términos como “ver” (por “vídeo”) o, en inglés, “wisdom” (sabiduría), entre otros.

⁵⁸⁹ *Hex.*, col. VII, n. 10 (ed. Quaracchi, V, 367). Se insiste en este punto también en el número siguiente.

bienaventuranza” (es decir, estructuras finales de eterno retorno o de circularidad ascensivo-descensiva en la relación de vida presente y vida futura), la “suficiencia de los méritos presentes” del ser humano para conquistar por sí mismo el orden de la propia vida afectiva, y la “perpetua incolumidad de las fuerzas interiores”, que les impidió descubrir hasta qué profundidad abisal se encuentra el hombre necesitado de salvación, dependiente de una gracia que lo salve.

Precisamente todas estas “tinieblas” que impiden al ser humano conocerse tal y como es (y, por lo tanto, conocer su verdadero fin y el camino necesario para encontrarlo), son disipadas gracias a la fe. A una fe a la que no tuvieron acceso los filósofos antiguos, pero que restaura bajo su luz la situación del hombre a “imagen y semejanza” de su creador para descubrir el recto orden, la capacidad de rectificación y la salvación definitiva. Esta es, por lo tanto, la frontera o el horizonte de encuentro entre la fe y la razón (o el abrazo entre la teología y la filosofía): la situación de dependencia de la segunda respecto de la primera. Dependencia que supone la insuficiencia de la filosofía autónoma (reflejada en los errores ya mencionados) y la necesaria integración en sentido amplio y profundo de ambos saberes. Además, la fe nunca aparece solitaria en el horizonte de la existencia humana, sino que siempre emerge acompañada de la caridad y de la esperanza teologales, que otorgan a su vez una densidad particular a todos los puntos presentados. Estas tres virtudes teologales (imagen trinitaria) se suman a las cardinales para formar un septenario de gran simbolismo bíblico. El simbolismo se extiende por la multiplicación de ambos tipos de virtudes, que da lugar al número doce⁵⁹⁰. La caridad tiene un puesto de gran importancia en relación con el orden y la sanación de los afectos. Partiendo de la metafísica agustiniana del “ordo amoris” y de la antropología agustiniana⁵⁹¹, Buenaventura vuelve a acercarse a la desembocadura de la fe en el amor (y de la verdad en el bien): «Caritas ergo est

⁵⁹⁰ Cf. *Hex.*, col. VII, n. 15-22 (ed. Quaracchi, V, 367-368).

⁵⁹¹ Cf. *De civ.*, XIV, c.7, n.2 (ed. PL-Migne, XLI, 410-411): «Amor ergo inhians habere quod amatur, cupiditas est, id autem habens eoque fruens laetitia; fugiens quod ei adversatur, timor est, idque si acciderit sentiens tristitia est»; y *De vit.*, n.11 (ed. PL-Migne, XXXII, 965): «Ergo quod amat quisque si amittere potest, potestne non timere? Non potest, inquit».

finis et forma omnium virtutum et fundatur super *spem de corde puro et fide non ficta*»⁵⁹².

2.2.2.8. Recapitulación parcial a partir de la noción de “philosophia” y “philosophus” en el pensamiento bonaventuriano.

2.2.2.8.1. Definición descriptiva general de “philosophia”.

Después del recorrido realizado en este apartado podría realizarse una definición general de “filosofía” en el pensamiento del Doctor Seráfico: “una forma de conocimiento dirigido a la verdad que supera los límites particulares del conocimiento meramente sensible y que tiene por objeto la búsqueda de la sabiduría”. Se trata de una definición descriptiva, en ningún modo precisa y que permite un análisis de sus elementos generales. Es descriptiva porque una definición esencial en este caso atentaría contra el propósito mismo de la filosofía en el pensamiento bonaventuriano. En efecto, la definición esencial supone una delimitación marcada por el género próximo y por la diferencia específica. El primer elemento no es problemático en sí: podría decirse que es un cierto saber necesario, si se entiende por “saber” no cualquier forma de conocimiento, sino aquella forma particular de conocimiento que tiene que ver con “lo sabido” o con “la sabiduría” como fin. Así, el adjetivo “necesario” en este caso excluiría del saber filosófico todas las formas de conocimiento circunstanciales o contingentes, no en sí, sino en su condición de tal. Parece claro que la filosofía en general para san Buenaventura incluye las condiciones de necesidad como característica epistemológica (universalidad) y de sabiduría como fin (tensión de la “imagen” hacia la “semejanza”).

Más problemática resulta la diferencia específica como elemento lógico. No porque no puedan hallarse elementos diferenciales característicos de la filosofía respecto a otros saberes, sino porque para san Buenaventura el problema potencial de la

⁵⁹² *Hex.*, col. VII, n. 14 (ed. Quaracchi, V, 367).

filosofía consiste precisamente en la demarcación frente a la teología: en la medida en que se presenta como un saber autónomo -diferente, separado de la teología- en esa medida se traiciona a sí misma. La filosofía como saber humano no es fecundo porque no se abre a la fuente de toda fecundidad que son las virtudes teologales y el dinamismo de la gracia. De hecho, la filosofía como mero esfuerzo humano puede alcanzar grandes intuiciones y cotas de verdad elevadas, pero en ningún caso por sí misma -si se considera como mero esfuerzo humano- sino por cuanto de vestigial existe en los objetos cognoscibles y por cuanto de “*imago Dei*” existe en la estructura intelectual y volitiva del ser humano.

Por lo tanto, se debe recurrir a una definición descriptiva que no implique formalmente una delimitación esencial de la filosofía respecto a la teología. Esta definición incluye una forma de género próximo -“una forma de conocimiento dirigido a la verdad”- y dos características descriptivas que hacen la función de elemento distintivo o diferencial frente a otras formas de conocimiento dirigidas a la verdad. Estas dos características son la universalidad (“supera los límites particulares del conocimiento meramente sensible”), y la finalidad de la filosofía en relación con su objeto propio, que es la realidad en sentido amplio (“tiene por objeto la búsqueda de la sabiduría”). La primera característica está predicada de forma positiva, pero implica una negación: la diferencia respecto a todas las formas de conocimiento particulares. La segunda característica se predica en forma positiva e implica una afirmación porque la diferencia de la filosofía respecto a la teología (a la que hace referencia esta segunda característica) no supone una negación -como ya se ha defendido-, sino una superación incluyente: el abrazo de teología y filosofía se da, precisamente en la tensión de la segunda hacia la primera (itinerario ascendiente) y en la iluminación de la primera sobre la segunda (encuentro de la fe y de la gracia santificante). Este último punto se abordará más extensamente en el siguiente apartado. Esta definición descriptiva conviene a todos los significados analógicos que se han ido descubriendo de “filosofía” o de “saber filosófico” a lo largo del pensamiento bonaventuriano.

Como suele darse en san Buenaventura esta analogía es del tipo referencial en que un significado prima sobre los demás (en algunos casos incluso los incluye reductivamente) y sella sobre el resto su impronta fundamental. Para recoger lo más

ordenadamente posible los frutos del análisis realizado se concluirá este capítulo con una explicación general de los elementos de la definición general descriptiva y después se procederá a realizar una tabla de clasificación de los significados analógicos de “filosofía” que se han encontrado para proceder, en la siguiente etapa de esta sección, al análisis del encuentro entre “filosofía” y “teología”.

1) “Una forma de conocimiento dirigido a la verdad”.

Se ha estudiado ya extensamente la dinámica del conocimiento en la gnoseología bonaventuriana. Baste recordar que el conocimiento en el pensamiento del Seráfico es, en sí, otro término analógico. Supone una interacción entre dos movimientos: un movimiento de percepción sensible (según una estructura muy similar al aristotelismo o al tomismo) y un movimiento de recreación intelectual de los universales y de los primeros principios de la razón a partir de la iluminación interior y superior en la mente humana. La filosofía supone esa dinámica por entero como base gnoseológica, pero supone igualmente una delimitación genérica: la dirección hacia la verdad. Esta delimitación supone igualmente dos términos análogos: la direccionalidad y la verdad.

El primero de ellos aparece manifestado en muchas de las estructuras que conforman los esquemas epistemológicos y lógicos del Seráfico. Casi se puede decir, de nuevo casi adelantándose varios siglos, que el conocimiento del de Fianza es fundamentalmente tensivo, intencional, vectorial. De ahí que parezca tan recurrente la metáfora de la “vía” o del “itinerario”. Esta vectorialidad o tensión no es necesariamente dialéctica (entre objeto y sujeto o entre etapa anterior y etapa siguiente) -que también lo es-, sino que es fundamentalmente onto-teológica: describe la tensión del alma respecto a su encuentro con Dios en el amor⁵⁹³. Un ejemplo claro de esto es la estructura misma del *Itinerarium* o el recurso esquemático a las partículas “per” e “in” en cada una de las especulaciones para connotar un movimiento “hacia” o “desde”: tensión extrínseca o intrínseca. En este caso la dirección implica la imbricación de todas las facultades -especialmente las

⁵⁹³ Esta intuición la recoge y la explicita Manuel Lázaro Pulido en relación con la ley natural en: M. L. PULIDO, «Vivencia interior de la Ley natural en san Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto», 2008, *Anuario filosófico*, 83-98.

superiores- del hombre. Por lo tanto, una tensión o una intencionalidad del conocimiento hacia su manifestación expresiva, sus causas, sus conclusiones, implicando el intelecto, la voluntad y la “facultad amativa” o afectiva.

El segundo término “verdad” es igualmente análogo. En este caso hace referencia precisamente al momento culminante del itinerario cognoscitivo inmediatamente previo a la iluminación de la fe o a la acción de la gracia santificante. Se trata de la emergencia de un contenido de conocimiento amplísimo, de una cierta profundidad (no comparable con la del conocimiento místico, ni con la profundidad material perceptible en los cuerpos), que es cierto y universal, fruto de una experiencia de diálogo con el vestigio, conformado por la riqueza del espíritu humano que es “imago Dei”, que implica en sí todos los saberes científicos del hombre (naturales, racionales y morales), no alcanzable en acto por ningún ser humano en su totalidad, que se enriquece tanto a través de la tradición de la herencia cultural del hombre y de la transmisión de la sabiduría humana, como de la iluminación de la fe (en todas aquellas verdades que son en sí aferrables por el intelecto humano pero que, al menos históricamente, solo se han alcanzado gracias a la fe). Es por lo tanto una verdad que implica el conocimiento humano (gnoseología), su diversificación científica (epistemología) y su vínculo con su fundamento (ontología).

2) “Un saber que supera los límites particulares del conocimiento meramente sensible”.

El saber filosófico se distingue de otras formas de conocimiento por un rasgo que, afirmándose como una característica positiva, supone la negación de una negación. En efecto, el proceso del conocimiento en la síntesis bonaventuriana no corresponde únicamente al proceso de abstracción a partir de la materia, sino que se conjuga con la teoría de la iluminación agustiniana. El carácter intelectual del conocimiento no consiste en la generación de una noción universal a partir únicamente de los datos sensibles aprehendidos por los sentidos y organizados por la sensibilidad interior, sino que consiste en la iluminación de su verdad vestigial en el intelecto -hecho a “imago Dei” y, por lo tanto, capaz de concebir en el plano lógico nociones universales que trascienden los límites espacio-temporales de la materia-. La universalidad del saber científico queda salvaguardada por esta luz, de forma que

la filosofía natural, la filosofía racional y la filosofía moral -y sus saberes subordinados- se encuentran bajo el paraguas del rigor, de la regularidad y de la certeza.

Podría parecer que el Seráfico relativiza el valor de la evidencia -que tanto peso tiene en la gnoseología aristotélica- para enfatizar la importancia de la dependencia característica que el intelecto humano -como facultad espiritual- tiene respecto al ejemplar de la humanidad en Cristo. Sin embargo, esta relativización es fruto de una lectura superficial. Al comprender el acto intelectual como una “visio” (como se hace en el *Itinerarium* y en las *Collationes*) de la luz divina sobre la realidad, se hace patente que el intelecto humano interactúa con el contenido universal conocido según esa relación de “lux-videre”⁵⁹⁴. Se da un conocimiento vago de la realidad -contingente, particular- allí precisamente donde hay menos luz participada. El problema estriba en que el ser humano no es un espíritu puro, sino que es un ser confinado entre la animalidad y la espiritualidad, y herido por el pecado original, por lo que, en ocasiones y como fruto del mismo pecado, aquellas verdades que nos son más claras son aquellas que desprenden menos luz, mientras que nuestro entendimiento se encuentra completamente cegado ante la fuente de la misma luz.

Al ser la filosofía una etapa de ascenso que supera el ámbito meramente vestigial del conocimiento empírico y que busca conocer los principios generales y las causas de la realidad natural-objetiva, racional-subjetiva y moral-activa, resulta un saber difícil, arduo, correspondiente a un itinerario, que busca naturalmente esa fuente de luz. San Buenaventura -se ve con claridad- no valora la filosofía de los antiguos por su mayor o menor funcionalidad o rigor lógico (en cuyo caso el Estagirita supera a Platón), sino por haber sido más o menos capaces de remontar este ascenso y de acercarse más a Dios como principio del Ser y Bien supremo (en cuyo caso Platón supera al Estagirita, como parece claro en los escritos del Seráfico). Por lo tanto, la característica de la superación de lo material, lo particular, lo contingente, está íntimamente vinculada a la relación del saber filosófico respecto al saber teológico.

3) “Un saber que tiene por objeto la búsqueda de la sabiduría”.

⁵⁹⁴ Cf. F. J. RUBIO HÍPOLA, *Pensar la Edad Media Cristiana*.

Vistos estos dos primeros elementos de la definición, parece que el tercero surge como una consecuencia casi lógica. La filosofía consiste en un saber que busca la verdad, pero no cualquier verdad. La filosofía como tal posee un carácter mediador entre el conocimiento vestigial del mundo y el conocimiento teológico de su Creador. Todo esto se resume en el objeto de la filosofía como “saber que busca la sabiduría”. Pero antes de llegar al análisis de esta expresión conviene hacer un par de matices sobre las dos conclusiones parciales.

En primer lugar, parece claro que para san Buenaventura la relación de conocimiento verdadero de los universales no es suficiente para definir la “buena filosofía”. Este matiz revela precisamente que sí se ha tratado de hacer filosofía de este modo, pero que se ha tratado de un intento infértil a priori por estar motivado por una actitud inadecuada. Y como se ha dicho, la espiritualidad del hombre no solo no se agota en el movimiento intelectual, sino que adquiere todo su sentido y su valor pleno en el movimiento del amor. Por lo tanto, una búsqueda de la verdad en sí misma, como fruto de la curiosidad es del todo insuficiente. Acertadamente lo ve Manuel Lázaro en un artículo, cuando señala la condena explícita del Seráfico a esta actitud, propia de un “falso filósofo”⁵⁹⁵ que solo busca una verdad vana:

«Et notandum, quod “occupatio, ut dicit Hugo, est distractio mentis quae avertit et distrahit et illaqueat animam, ut non possit cogitare ea quae salutis sunt”⁵⁹⁶. Curiositas vero est intellectus humani libinidosa prostitutio, passim quamlibet veritatem amplexans et cum ea adulterans, quia sola prima veritas est sponsa»⁵⁹⁷.

Por otro lado, también merece matizar el carácter mediador de la filosofía en relación con la teología. En ningún caso se debe considerar como un mero trámite o tránsito entre la forma de conocimiento superficial del mundo y la forma de conocimiento profundo de las causas de la realidad en la teología. No se trata de un “saber intermedio” que se puede estudiar o no de cara a la verdadera especulación teológica. El carácter mediador de la filosofía en el pensamiento del Seráfico debe

⁵⁹⁵ Cf. M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», 107.

⁵⁹⁶ *In Eccles. Hom.*, n.5 (ed. PL-Migne, CLXXV, 157).

⁵⁹⁷ *In Eccles.*, c.1, vers.13, exp. (ed. Quaracchi, VI, 18).

entenderse como una condición necesaria y suficiente para que se dé la teología. El *Itinerario* debe recorrerse entero. La etapa filosófica en este recorrido es fundamental por tres motivos:

1.- Es la primera especulación en la que la verdad se ofrece como un contenido formal proporcionado a la etapa de conocimiento. Es decir, el descubrimiento mismo del carácter vestigial del conocimiento sensible del mundo es objeto de estudio de la filosofía, no del conocimiento sensible (que es, de por sí, incapaz de realizar el movimiento reflexivo suficiente para volverse sobre su propio acto y reflexionar sobre su naturaleza). Es parte de la “filosofía de la razón”.

2.- Es la especulación en que se manifiesta la “*imago Dei*”. A este hecho le debe su relativa autonomía. El estar hechos “a imagen de Dios” supone en el hombre una estructura capaz de relacionarse con el mundo y consigo mismo según el modelo del hombre perfecto que es Cristo. De esta “imagen” depende la capacidad intelectual y volitiva del hombre y se ha dado que filósofos en la antigüedad han podido hacer uso de estas capacidades sin la fe o la revelación alcanzando verdades importantes, aunque incompletas o insuficientes (“insuficientes” de cara a ofrecer una explicación completa y acabada de la realidad en relación con sus principios y sus causas).

3.- No parece posible -al menos como el Seráfico presenta su pensamiento en sus obras principales- que se pueda alcanzar el saber teológico sin pasar por el saber filosófico. Esta es la principal nota de “mediación” que tiene la razón en relación con la delectación que da sentido a la vida humana y a la búsqueda de la verdad⁵⁹⁸. En vez de suponer una relación entre saberes autónomos yuxtapuestos, esto indica una consonancia estructural: para que el hombre pueda desplegar la riqueza implicada en su “*similitudo Dei*” (por la que puede dirigir sus potencias intelectual y volitiva hacia Dios, a semejanza de la relación trinitaria), debe primero haber sido capaz de descubrir y ejercer esas capacidades en relación consigo mismo y con el mundo. Esta prioridad es meramente gnoseológica o pedagógica, en ningún caso supone una anterioridad o superioridad de otro tipo. Sin embargo, no deja de ser

⁵⁹⁸ M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», 111.

cierto que, en la dinámica natural del conocimiento de la verdad, el hombre parte de preguntas del tipo “¿quién soy?” o “¿qué es el ser?” antes de indagar a Dios como causa primera y última de la propia existencia o de la existencia del ser en general.

Aclarado lo cual, la reflexión se vuelve sobre el misterio ya abordado de la “analogía” de la sabiduría en el pensamiento bonaventuriano. Para no extender demasiado este análisis simplemente bastará con mencionar que la “sapientia” es la forma culminante de saber a la que aspira el ser humano por el ejercicio de sus facultades, y ni siquiera estas son del todo suficientes por cuanto se refiere al objeto propio de la sabiduría -al menos considerado en toda su profundidad y extensión-. Por lo tanto, se trata de una forma de conocimiento que conviene más o principalmente a la “similitudo Dei” por la que el hombre -a imagen del Verbo- es capaz de volverse al conocimiento y amor al Padre y al Espíritu y en ellos comprender el sentido de sí mismo, de su vida y del mundo. En este sentido la sabiduría -en su sentido pleno- supera el ámbito propio del saber filosófico, según lo dicho⁵⁹⁹. Es por eso de gran importancia la nota de “búsqueda” que sitúa la definición de la filosofía en una relación de tensión, de direccionalidad, hacia su fin.

En este sentido, volviendo sobre el carácter mediador de la filosofía, su búsqueda de la verdad no debe quedar anclada en la consideración inmanente a la que parecen poder aspirar sus posibilidades naturales, sino que debe arrojarse a la “tercera navegación” por la que el esfuerzo especulativo humano se recoge en la acción de la gracia divina para trascender las fronteras de la perspectiva meramente material

⁵⁹⁹ Merece la pena subrayar un acontecimiento importante en el pensamiento de san Buenaventura, mencionado por Di Maio: en san Buenaventura el nivel culminante de la filosofía no coincide con la metafísica, sino que la implica como una dimensión teórica junto con otros saberes filosóficos, especialmente la filosofía moral (subrayando la importancia de la dimensión operativa del hombre en relación con el *Itinerarium* de descubrimiento de la verdad). En este sentido, se desmarca claramente de la línea aristotélica y parece acercarse al modelo de un “socratismo cristiano”, que entiende la sabiduría (punto culminante del recorrido filosófico) como un descubrimiento de uno mismo, de las inteligencias y de Dios a la luz del diálogo con la verdad del vestigio, de la imagen y de la similitud. Por lo tanto el movimiento de la indagación filosófica no es tanto intrínseco-extrínseco, sino hacia lo bajo (ciencias subordinadas) o hacia lo alto (descubrimiento del propio espíritu y su relación con Dios en la teología). Cf. A. DIMAIO, «Quattro sensi di «filosofia cristiana». Contributo alla ridefinizione del problema», *Ricerche teologiche* 14 (2003), 7-16, 217-241.

o terrenal y poder observar toda la realidad desde su ángulo más verdadero, que es la perspectiva de Dios.

Por lo tanto, la situación epistemológica que mejor describe la labor filosófica es la del desentrañamiento de la verdad en búsqueda de esta forma de sabiduría. Dado el carácter paradójico de la realidad humana, el Seráfico evidencia cómo en muchas ocasiones incluso los filósofos antiguos han sido capaces de palpar verdades que parecían trascender sus posibilidades, de la misma manera en que algunos filósofos contemporáneos suyos parecen rechazar la luz superior y abrazar explicaciones meramente terrenales en relación con algunas grandes verdades.

2.2.2.8.2. Significados analógicos de “philosophia”.

Este significado general de filosofía, cuyo análisis ofrece una plétora de matices y de distinciones, se expande en la consideración particular de sus significados analógicos. Para no extender demasiado este abanico se recuperarán las notas y las nociones más importantes en relación con la filosofía en torno a tres aspectos fundamentales que suponen una cierta oposición definitoria: la oposición entre “filósofo” y “cristiano”; la relación entre “filosofía” y “teología” (desde la perspectiva filosófica, según una relativa oposición); y, en relación con la fe, como un estado de superación frente a la “credulitas”.

1) Oposición entre “filósofo” y “cristiano”.

No se trata de una relación sencilla, a pesar de aparecer con tanta claridad. Un vistazo superficial parecería relacionar unívocamente “filosofía” con Antigüedad y “pensamiento cristiano” o “cristianismo” con la Cristiandad. Esta relación no es válida ya que, como se ha visto, la oposición se refiere a una forma de enfocar la búsqueda del saber más que a una división histórica o temporal per se. El hecho de la encarnación, en todo punto definitivo, no significa en este caso una división epocal cuanto una superación cualitativa de la búsqueda de la verdad apoyada en la fe por la revelación del Verbo respecto al mero ejercicio de la razón autónoma.

En esta oposición parece necesario insertar como un tercero paradójico al pueblo de Israel -en sentido amplio, a la revelación veterotestamentaria-, que, sin alcanzar

la verdad característica de una búsqueda guiada por la fe revelada en el Verbo, supera el carácter meramente terrenal de la indagación filosófica pre-revelatoria, precisamente por cuanto fue un pueblo bendecido por la revelación, pero sin conocer la llegada de Cristo más que por las profecías.

Por lo tanto, por lo que respecta a la universalidad o a la regularidad propia de la verdad descubierta se puede decir que existe una ley natural sembrada por Dios en el cosmos, al alcance del intelecto humano autónomo. En este estado se desarrolló el pensamiento de los “filósofos nobles” -principalmente Sócrates y Platón, aunque en algunos casos cita también a Plotino-, y el pensamiento del “Filósofo” por antonomasia -Aristóteles-⁶⁰⁰. Por las referencias del Seráfico parece que, según su punto de vista, fueron estos los filósofos que más se acercaron a la verdad en su propio orden. Otros filósofos -estoicos, epicúreos, cínicos, etc.- no son vistos con tan buenos ojos.

Existe otra ley superior a la ley natural que es la ley escrita del Pueblo de Israel, que revela la ley eterna, especialmente al vincular la ley natural con el designio de Dios en la exposición de los mandamientos y en el relato de la creación. Es en este sentido donde se ve con claridad la superación cualitativa de la ley escrita -ley revelada a los profetas del Antiguo Testamento- respecto a la razón de los filósofos. Existe una cierta proporcionalidad que establece, a la vez, una clara diferencia de ámbitos entre el mundo griego y el mundo judío. En el primer caso se desarrolló la razón humana hasta casi tocar la intuición divina. Fruto de ello es el descubrimiento de la ley natural. En el segundo caso se desarrolló la escucha y la dependencia respecto a la razón divina -creadora y reguladora- hasta descubrir, como fruto de la revelación, la ley escrita. Además, esta ley escrita supone una tensión anticipadora frente a la ley de la gracia, por la que el esfuerzo intelectual y volitivo del hombre se ve recompensado y sublimado por el efecto de las virtudes teologales y de los

⁶⁰⁰ No es fácil concordar con quienes descubren en la expresión bonaventuriana “filósofos nobles” una discriminación negativa hacia el Estagirita. Por el contrario, la lectura atenta y extensa del Seráfico parece mostrar la primacía en el orden filosófico de Aristóteles, incluso frente a Platón y Sócrates. Por supuesto, estos últimos parecen haber superado al Estagirita en cuanto se acercaron más a las intuiciones de la luz superior, bajo la cual se llegaron a vislumbrar algunos elementos de la teología.

dones. En este sentido la “filosofía cristiana” lleva a su pleno cumplimiento el desarrollo positivo de la filosofía pagana en busca de la verdad.

La gran diferencia que trae la revelación de la ley de la gracia en Cristo es el mismo Cristo, por quien el hombre descubre no solo su mediación universal respecto a toda verdad (en relación con su creación real, con su expresión formal y con su sentido final), sino que también alcanza a conocer la noticia de la relación trinitaria, bajo cuya luz es capaz de alcanzar verdades muy por encima de las meras posibilidades humanas. En este sentido la filosofía se ve enriquecida de manera sustancial. No parece del todo claro hasta qué punto la ignorancia de los “filósofos” es responsable. En algunos pasajes el Seráfico parece culparlos de que, a pesar de que pudieron descubrir la sabiduría, nunca la terminaron de alcanzar. En otros pasajes parece plantear su situación existencial como un imposible: no pudieron alcanzar la sabiduría porque no conocieron la revelación del “Verbo”. En este contexto, la separación histórica puede ser un criterio posible de interpretación: quienes, habiendo conocido la revelación de Cristo, cierran su mente a la luz superior y se reafirman en formas terrenales de verdades incompletas (los averroístas), son responsables de sus errores y de su ignorancia.

2) Oposición entre “filosofía” y “teología” según la perspectiva filosófica.

En ocasiones Buenaventura parece oponerse a la tesis que se pretende defender con este trabajo situando la filosofía en un plano natural, mientras que la teología se encuentra en un plano sobrenatural. La filosofía se nutriría, en este caso, de conocimientos naturales o que implicasen la relación del hombre con la naturaleza (por lo tanto, su estructura racional y moral); mientras que la teología se nutriría fundamentalmente de la revelación de la Escritura y, también, de la tradición dogmática, moral y litúrgica, y de la vida en la gracia santificante. Por supuesto que se trata de una oposición ni contraria ni contradictoria, ya que se refiere a dos formas de entender la relación del hombre con el mundo y con Dios. En el caso de la filosofía, el hombre descubre al Verbo por el cual y según el cual todo ha sido hecho. En el caso de la teología, el hombre descubre al Verbo hecho hombre que ha revelado en sí toda la verdad en el cielo y en la tierra. En cualquier caso, la gracia

presupone la naturaleza y, del mismo modo, la creación y su desarrollo temporal - siempre según la imagen del Verbo- sigue efectuándose en la historia de la salvación, en el tiempo de la gracia. Como este punto se abordará de forma más extensa y sistemática en la próxima sección, a continuación, simplemente se expondrá lo que esto supone para el significado de “filosofía”.

En primer lugar, que la filosofía es, en cierto modo, una estructura racional funcional a la teología. Se ha hablado ya del carácter mediador de la filosofía en este sentido. Las facultades de inteligencia y voluntad se manifiestan en el alma como aspectos nucleares del hombre “imago Dei” por la que sus vínculos con el mundo y consigo mismo son dotados de un carácter espiritual como descubrimiento de la verdad y amor al bien. Tal estructura se mantiene en la dimensión teológica por la que el hombre “similitudo Dei” refiere sus actos al vínculo con Dios.

En segundo lugar, supone también una mirada cristiana sobre la filosofía. Una filosofía, por lo tanto, que co-edifica la Iglesia junto con la fe, aunque no se confundan. Existe una tradición de pensadores cristianos desde los grandes Padres de la Iglesia hasta la época de san Buenaventura. Entre todos ellos descuella san Agustín, referencia fundamental del pensamiento bonaventuriano, aunque también se tenga muy en cuenta la herencia conjunta de san Anselmo, Hugo de san Víctor o Joaquín de Fiore, por mencionar algunos importantes. Es la filosofía de los teólogos, el aprovechamiento que los teólogos hacen de los logros, de las estructuras o de las conclusiones propias de la filosofía.

En tercer lugar, esta mirada conjugada o dialogante -siempre como elementos distintivos- de filosofía y teología contrasta con la propuesta del averroísmo latino, que parece servirse de la filosofía para desedificar lo construido por la teología -continuando con la metáfora anterior-. Es reseñable que en algunas ocasiones el Seráfico parece valorar como legítimo el proyecto de Averroes (a quien también cita como autoridad filosófica en varias ocasiones), a pesar de los averroístas.

3) Oposición entre “filosofía” y “credulidad” en el ámbito de la fe.

Penetrando ya el ámbito propio de la dimensión sobrenatural, el Seráfico hace un apunte relevante sobre la relación entre fe y razón, que parece contrastar con la tónica general de su pensamiento. En este caso se considera la filosofía como una de las dos posibles manifestaciones o modos en los que se da el don del intelecto al hombre (junto con la teología). Este modo del don del intelecto supone un afianzamiento de la iluminación común natural en la gracia, y, por lo tanto, un valor de certeza que supera la credulidad que caracteriza el acto de fe (entendido como simple acto de creencia). Esta perspectiva contrasta algo con algún pasaje en que san Buenaventura parece afirmar justo lo contrario: que en ocasiones la filosofía no es necesaria para la fe y que llegará incluso un día en que se superará el recurso a la razón en la defensa de la fe por el recurso a la pura autoridad -propia de la fe-⁶⁰¹.

Obviamente esta oposición requiere de un análisis contextual para poder ser integrado correctamente. Sin embargo, a efectos del presente estudio, parece interesante simplemente señalar, a modo de conclusión, que en san Buenaventura parece existir una triple relación entre fe y razón (filosofía): una filosofía antecedente a la fe, una filosófica concomitante a la fe y una filosofía consiguiente o consecuente a la fe. La primera es la filosofía como expresión de la ley natural, superada por la ley de la gracia. La segunda se encuentra como estructura funcional subyacente al discurso teológico. La tercera se encuentra implicada como desarrollo modular del don del Espíritu Santo de la inteligencia⁶⁰².

⁶⁰¹ *Hex.*, col. XVII, n. 28 (ed. Quaracchi, V, 414): «Et dixit: Credite mihi, quod adhuc erit tempus, quando nihil valebunt vasa aurea vel argentea, ide est augmenta; nec erit defensio per rationem, sed solum per auctoritatem. Unde in signum huius Salvator, quando tentatus fuit, non defendit per se rationem, sed per auctoritates (Mat. 4, 4 y ss.), et tamen bene scivisset per rationes. Significavit enim, quid facturus est corpus suum mysticum in tribulatione futura».

⁶⁰² Cf. A. DI MAIO, *Piccolo glossario bonaventuriano: prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio.*, I; SCIENZE STORICHE, FILOSOFICHE, PEDAGOGICHE E PSICOLOGICHE / 299, Lemmata christianorum. Bonaventuriana, Roma 2008, 122.

2.2.3. Consideraciones finales sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.

Para cerrar este capítulo sobre el desarrollo en el pensamiento de san Buenaventura de la relación entre la filosofía y la teología, -y teniendo en cuenta el objeto de este trabajo- parece preciso enumerar una serie de conclusiones sobre dicha relación y sobre lo que dicha relación implica para el objeto de esta tesis. Este será el orden en que se dispondrá la argumentación en esta sección.

2.2.3.1. Consideraciones generales y particulares sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.

Según lo visto a lo largo de toda esta parte, el hombre para san Buenaventura se encuentra abierto al horizonte de toda la realidad gracias a su estructura fundamental de “imago Dei” y de “similitudo Dei”. Por esta estructura fundamental, en que replica el modelo más acabado de toda la humanidad en Cristo, el hombre es capaz de conocer, de querer y de amar. En la medida en que ese conocimiento, esa voluntad y esa afectividad están vertidas sobre el mundo y sobre sí, el hombre es capaz de desentrañar sus verdades, querer sus bienes y amarlos. Esta tensión comienza como un movimiento hacia afuera, hacia el reconocimiento de los vestigios en medio de las sombras. Pero ese conocimiento no es suficiente para saciar su sed interior. Por eso el hombre se vuelve sobre sí y se reconoce como buscador de verdad y de amor. A través de esa estructura cognoscitiva y desiderativa descubre una luz fundamental, perenne, eterna, inmóvil. Esa luz ilumina por medio de sus facultades el conocimiento de las verdades de la filosofía que se hacen, inmediatamente, objeto de su anhelo de bien y de belleza. Pero ni siquiera esa verdad satisface al corazón humano, que está hecho solo para encontrar reposo en Dios. Por eso el hombre, volviéndose de nuevo sobre sí, descubre en el reflejo de la luz en su alma la “imago Dei” y se asombra ante la posibilidad -inaudita para los griegos, blasfema para el Pueblo de Israel- de contemplar en sí mismo la imagen de su Creador. En ese movimiento definitivo se encuentra con que, también él -mero ser humano- es capaz, gracias a la mediación de Cristo, revelada en el Nuevo Testamento, de conocer la fuente de la luz y de amarla. De conocer, por lo

tanto, al Ser en el que toda verdad está fundada desde su origen y hasta su fin, que es el único Bien capaz de saciar el deseo de amor del ser humano.

Este recorrido puede hallarse en casi todas las obras analizadas -de forma más o menos explícita-: en el *Commento*, en el *Itinerarium*, en el *De "reductio"ne* y en las *Collationes*. En cualquier momento del sistema bonaventuriano podemos relacionar lo escrito con algún punto de este mapa. Más allá de las discusiones sobre el valor de la filosofía en el pensamiento del Seráfico -un tema ya algo agotado-, merece la pena fijar la exposición de estas conclusiones en el punto de encuentro de filosofía y teología para descubrir la riqueza que puede tener para la situación de tales formas de saber en la época actual.

2.2.3.1.1. Consideraciones generales sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.

1) Primer principio fundamental aporético: la independencia de fe y razón.

Los grandes conocedores del pensamiento bonaventuriano parecen coincidir plenamente en este punto. Ratzinger afirma incluso que en san Buenaventura «hay una forma de conocimiento espiritual que es *en sí* independiente de la fe, incluso en el estado del hombre caído»⁶⁰³. Aunque inmediatamente después aclara: «sin embargo, su activación fáctica solo puede producirse con plenitud de sentido dentro de la fe, dentro de la cual se revela útil en la medida en que hace que la fe se convierta en lucidez»⁶⁰⁴. Este pensamiento se encuentra casi explícitamente en el primer libro de las Sentencias de Buenaventura: «Secundum aliam considerationem, subiectum dicitur credibile. Sed prout transit in rationem intelligibilis per additionem rationis est proprie subiectum in hoc libro (...)»⁶⁰⁵. Igual de categórico es Gilson cuando afirma: «Advirtamos ante todo que San Buenaventura concibe claramente la distinción formal entre la razón y la fe»⁶⁰⁶. La

⁶⁰³ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 342.

⁶⁰⁴ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 342.

⁶⁰⁵ *I Sent.*, proem., q.1 (ed. Quaracchi, I, 7).

⁶⁰⁶ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 96.

filosofía consiste en la ciencia que nos permite conocer con certeza por la sola actividad de la razón: «veritatis ut scrutabilis notitia certa»⁶⁰⁷. Mientras que la teología acepta como criterio de verdad principalmente la fe. Como lo expresa bellamente el filósofo parisino: «La adhesión del creyente a la verdad creída es mucho más íntima y profunda que la del sabio en su propio conocimiento. Es que entra en el juego del amor y no se deja desviar por nada»⁶⁰⁸.

En método podría decirse que teología y filosofía son casi opuestos: «quod credimus debemus auctoritate, quod intelligimus, rationi»⁶⁰⁹. El edificio de la teología se levanta a partir de un acto de fe voluntaria que reconoce como verdadero el contenido de la sagrada Escritura, sin ningún otro tipo de evidencia ni de conocimiento anterior o consiguiente. La fe, como tal, es un acto de inclinación de nuestra mente hacia una certeza no porque tenga algún tipo de conocimiento previo sobre ella, sino simplemente por la autoridad o la confianza que la misma mente deposita en su fuente. En este caso la Escritura no justifica ni explica su contenido de manera lógica o argumental. Por lo tanto, lo que hace inclinar la mente del hombre hacia la fe en la sagrada Escritura no es la fuerza de un razonamiento, ni el peso de la evidencia, sino la misma voluntad que desea. Este deseo es un resorte fundamental de la actividad humana que muchas veces no se tiene en cuenta porque se subordina a la actividad del intelecto o se malentiende como capricho personal, fruto de la concupiscencia. En el pensamiento de san Buenaventura aparecen como deseos fundamentales que guían el corazón humano el deseo de conocer y el deseo de ser feliz. Además, se puede encontrar el deseo de “paz” -de cariz claramente franciscano-. «Este amor de la paz viene, pues, a ser como la perfección y complemento de los otros dos (deseos); y es tan innato en nosotros que aun en las turbulencias de la guerra lo que buscamos es la paz»⁶¹⁰. La fe en la sagrada Escritura ofrece una satisfacción plena a estos deseos, por medio de la salvación, y comporta

⁶⁰⁷ *De don.*, col. 4, n.6 (ed. Quaracchi, V, 474).

⁶⁰⁸ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 96.

⁶⁰⁹ *Brev.*, p. I, c.1, (ed. Quaracchi, V, 210) y *De uni. cred.*, XI, n.25 (PL-Migne, XLII, 83).

⁶¹⁰ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 94.

una dotación de sentido último a la vida humana: «nata est anima ad percipiendum bonum infinitum, quod Deus est, ideo in eo solo debe quiescere et eo frui»⁶¹¹.

El origen de la teología surge cuando la fe -que no precisa, en este sentido, de la argumentación racional- satisface aun así la tendencia del deseo del conocimiento a dar razones de la propia fe. Tal tendencia, afirma Gilson, es inherente a la fe misma -como forma de conocimiento-. La inversión en el modo de afrontar la verdad aparece, pues, con toda claridad: mientras que la filosofía parte del descubrimiento racional del mundo y culmina en la pregunta por el sentido último, la experiencia de la fe comienza a partir de la satisfacción del deseo de salvación y en un segundo momento trata de discernir teológicamente todo el aparato racional por el que da razón de sí misma⁶¹².

Además, difieren en el modo de argumentar:

«La Teología busca siempre la mayor de sus silogismos en alguna verdad de la Escritura garantizada por la autoridad divina, y todas sus demostraciones se ponen al servicio de la fe: *ad promotionem fidei*. (...). En todos los casos la teología procede de la misma manera, por autoridad, y hacia el mismo fin, que consiste en hacer inteligible lo que se nos manda creer introduciendo en ello la razón»⁶¹³.

A pesar de que esta diferencia es vista por Buenaventura desde una perspectiva muy particular -de corte muy agustiniano-, es cierto que se trata de una diferencia presente en toda la escolástica. De hecho, es una fuente constante de estudio y de desarrollo filosófico y teológico. Se encuentra en la doctrina del *Doctor Universalis*, del *Doctor Angelicus*, del *Doctor Irrefragibilis* o del *Magister Sententiarum*. Sin embargo, en san Buenaventura este problema se mezcla con otro acaso más arduo. Podría formularse como una pregunta principal, de la que se desencadenaran dos preguntas subordinadas que recojan lo ya dicho: ¿puede la filosofía, por los puros medios de la razón, en la situación en la que se encuentra el

⁶¹¹ *I Sent.*, p. I, a.3, q.2, concl. (ed. Quaracchi, I, 40).

⁶¹² Cf. *Brev.*, prol., §5 (ed. Quaracchi, V, 206) y *Brev.*, p. I, c.1, (ed. Quaracchi, V, 210).

⁶¹³ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 98-99.

hombre, ofrecer una mirada cierta -producto del entretrejo lógico de primeros principios y evidencias- de toda la realidad? ¿Puede satisfacer por sí sola -de facto- el deseo de conocimiento, de felicidad y de paz del corazón humano? Y si no, ¿de qué manera debe ser completada o cómo pueden superarse esos límites?⁶¹⁴.

2) Segundo principio fundamental aporético: la filosofía como “una reflexión de la razón guiada por la fe”⁶¹⁵.

Una lectura superficial de los textos más “filosóficos” del Seráfico parecería confirmar, paradójicamente, una cierta autonomía de la razón en sí misma y, por lo tanto, del ejercicio de la filosofía⁶¹⁶. En efecto, el Seráfico precisa que no es necesaria la fe para adquirir el conocimiento de los primeros principios de la razón, que esta puede alcanzar -aparentemente- por el mero ejercicio de sí misma (aunque el cómo pudiera ponerse en acto por sí misma para alcanzar este conocimiento de sus primeros principios resultaría, de por sí, problemático).

Sin embargo, una reflexión profunda o una lectura detenida de los textos muestra precisamente lo contrario: la filosofía, considerada como un todo o dividida en sus partes constituyentes -según los distintos ámbitos de su objeto-, al referirse precisamente a la realidad por entero y a sus causas (primeras y últimas). Este es un punto claro a la hora de establecer una diferencia entre el Seráfico y el Angélico: para el segundo es perfectamente factible una ciencia racional sobre Dios -con todos los límites propios de esta forma de conocimiento, teniendo en cuenta el objeto-; para el primero, en cambio, esta ciencia no puede ser legítima porque aquello que le falta para poderse constituir en ciencia perfecta -adecuada al objeto conocido- es

⁶¹⁴ Se trata de una reformulación de las preguntas que plantea Gilson en E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 99. La reformulación responde a la necesidad argumental de ajustar lo mejor posible la pregunta a la cuestión de fondo de la tesis.

⁶¹⁵ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 110.

⁶¹⁶ Como, por ejemplo, en *De don. Spir.*, col. IV, n.13 (ed. Quaracchi, V, 476), cuando el Seráfico se dedica a distinguir las notas propias de la filosofía respecto a la teología. De hecho en varias de las taxonomías del saber que el Seráfico lleva a cabo se incide sobre la diferencia para recalcar la distinción entre ambas formas de saber. Una conclusión podría ser que, de hecho -o al menos en algún período de su vida- Buenaventura creyese en la autonomía de la filosofía como ciencia de toda la realidad respecto a la fe. Nada más lejos de la realidad: una lectura detenida de los mismos textos conduce a la conclusión contraria, es decir, que la filosofía, en cuanto considera la realidad toda y sus causas primeras y últimas se ve necesariamente indigente ante la ayuda de la fe. Especialmente en cuanto se refiere a Dios, pero no solo.

precisamente lo que impide que tal objeto sea conocido adecuadamente. Es decir, para el Seráfico:

«(...) la metafísica de la razón pura se coloca pues intencionadamente fuera de las condiciones en que su objeto es cognoscible, y fracasará por lo mismo es su intento, a menos que la venga a guiar y sostener un auxilio trascendente y superior»⁶¹⁷.

Para el Seráfico la incapacidad del conocimiento sobre Dios (como causa de la realidad o como objeto de conocimiento en sí mismo) de la filosofía pura es estéril también por su método: la grandeza de Dios sobrepasa cualquier esfuerzo del hombre por predicar nada sobre Él con el uso de la pura razón y sin ayuda de la fe. No hay que olvidar que para san Buenaventura la analogía del ser no es exactamente “analogía”: pues no se cumple el “simpliciter diversa, secundum quid eadem” de la predicación del término análogo. Tampoco es del todo unívoca, pues hay un “secundum quid diversa” en la forma de predicación, aunque sea “simpliciter eadem”. Se encuentra tan presente el principio divino -Logos- hacia el que toda la realidad se reconduce (“reductio”), que la consideración de los trascendentales en la misma realidad, por ejemplo, queda duramente esquilada -hasta la pérdida radical de sentido- fuera de un horizonte enriquecido por la fe en Cristo. Mucho más improbable será, por lo tanto, la predicación de alguna noción sobre Dios en ausencia de la misma fe.

Obviamente la razón no precisa de la fe para formas de conocimiento o de ciencia con objetos particulares o con métodos parciales: aunque queden claramente devaluados, el hombre puede vivir sin fe con los conocimientos adecuados para su día a día, ni siquiera se precisa la fe para el conocimiento de los primeros principios de la misma razón como tal. Es decir, en la taxonomía de los saberes para el Seráfico, las ciencias particulares sí que poseen una autonomía de objeto y método frente a la teología. Para la mirada holística o sintética de los medievales, empero, la consideración filosófica no se aborda de forma fragmentada, sino desde una perspectiva unitaria, causal, referencial: desde la perspectiva que considera el ser

⁶¹⁷ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 110.

en relación con su causa primera y última (ejemplar, eficiente y final). Dicho lo cual, para el Seráfico es inviable una metafísica que no esté enriquecida por la fe: que no admita como a priori necesario la noción de la creación divina, de la Trinidad, de la recapitulación de toda la realidad en Cristo.

Hubo, ciertamente, un tiempo en que estas condiciones para que se diera una filosofía plena eran históricamente imposibles: el caso del pensamiento griego y del Pueblo de Israel anteriores a la venida de Cristo (a estos se refiere el Seráfico, pero, por extensión, el principio resulta válido para todos los pueblos antes de ser evangelizados). De ambos casos puede decirse que obtuvieron una cierta participación en la revelación, sea por los profetas o por la forma de verdades seminales: en ambos casos hubo personas capaces de discernir -si bien de forma vaga o algo confusa- la ley eterna de Dios en las leyes naturales observadas en la realidad⁶¹⁸.

En cualquier caso, sigue siendo válido el principio: Cristo, en la encarnación, no solo culmina un proceso histórico de salvación, sino también un proceso pedagógico mediante el cual el hombre puede por fin asomarse con certeza -gracias al apoyo de la fuerza de la fe- al horizonte completo de la realidad entera y filosofar sobre su ser, sobre su origen y sobre su fin.

3) Resolución de la aporía: necesidad de fe y razón para el conocimiento de Dios y lo divino.

Parece, por lo tanto, que la relación entre la dimensión teológica -de la fe- y la dimensión filosófica -de la razón- implica a la vez una doble relación de independencia y de dependencia. Gilson presenta el problema en relación con el objeto fundamental de ambos saberes, que es Dios:

«Si es exacto que la razón y la fe se excluyen mutuamente, y si no podemos conocer a Dios sino con un conocimiento en que intervienen la fe y la razón,

⁶¹⁸ Esta última idea, junto con buena parte de lo anterior puede encontrarse en la reflexión realizada en esta misma tesis, de forma más detenida y extensa, sobre la colación VII del Hexaëmeron, Cf. *Hex.*, col. VII, nn. 1 y ss. (ed. Quaracchi, V, 365 y ss.).

nos encontramos en un círculo vicioso y la filosofía nunca será una realidad»⁶¹⁹.

Gilson acierta al señalar que, para el Seráfico, dadas las coordenadas de la aporía, la consecuencia no va en menoscabo nunca de la teología, sino de la devaluación de la filosofía. Sin embargo, la aporía no queda sin resolver. Cabe aclarar que el problema no es solo patrimonio del pensamiento bonaventuriano, sino que es compartido por buena parte de la escolástica y puede resumirse del siguiente modo: Dios es cognoscible de forma limitada por la razón humana y ese conocimiento debe verse enriquecido por la fe de forma necesaria para alcanzar a implicar en la teología algunos rasgos necesarios sobre la naturaleza y la acción de Dios. En cierto modo la solución del Seráfico consiste en seguir el método contrario al del Aquinate: si para santo Tomás de Aquino se da una solución de continuidad entre la ciencia que se puede alcanzar por la razón humana (sobre la existencia de Dios, por ejemplo), para el Seráfico tal división conduce a engaño porque, de hecho, la idea innata que tenemos de Dios no es fruto de una reconstrucción orgánica de distintos elementos de orígenes diversos (objetos de razón “pura”, de observación o percepción, de revelación, de tradición, etc.), sino que consiste en una “representación sintética interior”⁶²⁰. En definitiva: para san Buenaventura Dios no es un objeto del que baste el conocimiento de una parte o un aspecto independientemente de esta intuición interior verdadera -aunque no necesariamente explícita- que es universal a todo el ser humano, que da cuenta de forma global de quién es Dios según lo revelado en la fe, y, por lo tanto, cualquier ciencia sobre Dios que se quiera hacer con la sola razón será insuficiente y falsa en cuanto respecta a las verdades que se pueden decir sobre Dios⁶²¹.

⁶¹⁹ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 110.

⁶²⁰ San Buenaventura recurre, en este caso, a la tradición de Ricardo de San Víctor: «Credo sine dubio, ad quorumlibet explanationem, quae necesse est esse, non modo probabilia, sed etiam necessaria argumenta non deesse, licet contingat nostram industriam latere», en: RICARDO DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, l.1, c.4 (ed. PL-Migne, CXCVI, 892).

⁶²¹ Pero que en ningún caso debe afirmarse de cuanto respecta al buscador de dichas verdades. Respecto al crecimiento moral que se da en quien emprenda este camino de búsqueda cognoscitiva de Dios fuera de la tradición cristiana y de la revelación (como en el caso de los filósofos griegos), san Buenaventura no afirma gran cosa más allá de lo contenido en capítulos anteriores.

La muestra objetual suficiente a la que el ser humano puede aspirar para hacer ciencia sobre Dios sin necesidad de la fe se da en la contemplación de los bienaventurados en el cielo. En la situación de quienes han sido salvados la fe desaparece ante la contemplación directa de las verdades a las que, en esta tierra solo se tiene acceso por aquella (principio fundamental que, como explican tanto Gilson como Ratzinger, parece necesario para un pensador que trata de fundar las bases para una metafísica de la mística):

«Unde aliquis credens, Deum esse unum, creatorem omnium, si ex rationibus necessariis *incipiat* ipsum idem nosse, non propter hoc desinit fidem habere; vel si etiam *prius* nosset, fides superveniens talem cognitionem non expelleret, sicut per experientiam patet.

Ratio autem, quare talis scientia simul potest esse de eodem cum ipsa fide, ita quod una cognitio alteram non expellat, est, quia scientia *manuductione racionationis*, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est *omnino clara*, quamdiu sumus *in via*. Quamvis enim aliquis possit rationibus necessariis probare, Deum esse, et Deum esse unum; tamen *cernere* ipsum divinum *esse* et ipsam Dei unitatem, et qualiter illa unitas non excludat personarum pluralitatem, non potest, nisi “per iustitiam fidei emundetur”. Unde illuminatio et certitudo talis scientiae non est tanta, quod habita illa, superfluat illuminatio fidei, immo valde est cum illa pernecessaria. -Et huius signum est, quia, licet aliqui philosophi de Deo sciverint multa vera, tamen, quia fide caruerunt, in multis erraverunt, vel etiam defecerunt. -Unde sicut in praecedentibus dictum est, quod fides potest stare cum *visione exteriori*, quia illa habet coniunctam latentiam circa personam Christi; sic intelligendum est circa habitum fidei et talem modum sciendi, quod possunt se simul in eodem et respectu eiusdem compati»⁶²².

La razón por la que la inteligencia del hombre privada de la razón es del todo insuficiente para elaborar una filosofía completa aparece, por lo tanto, resuelta en la misma solución aportada por el Seráfico: «(...) quia scientia manuductione

⁶²² *III Sent.*, d.XXIV, a.2, q.3, concl. (ed. Quaracchi III, 523).

ratiocinationis, licet aliquam certitudinem faciat et evidentiam circa divina, illa tamen certitudo et evidentia non est omnino clara, quamdiu sumus in via»⁶²³. Por lo tanto, para el conocimiento filosófico más elevado -que incluye a Dios- no existe un acto de conocimiento referido a una ciencia distinto del acto de conocimiento propio de la teología, sino que, en ambos casos, la inteligencia que se asoma al misterio se ve fortalecida por la luz de la razón y la luz de la fe de manera concomitante. Por eso afirma el Seráfico: «Unde valde parum attingit scientia cognitionem divinatorum, nisi fidei innatur; quia in una et eadem re apertissimum est fidei quod occultissimum est scientiae (...)»⁶²⁴.

Esta afirmación no excluye en modo alguno la primera parte de la aporía: la filosofía se distingue de la teología. De hecho, como ya se ha afirmado, en cierto modo son metodológicamente contrarias, y, a la vez -y, sin embargo- se puede también afirmar que, en cuanto ambas tienen por objeto primero, principal y último a Dios, en ese sentido la teología implica a la filosofía de forma análoga a como la fe implica a la razón en el acto del conocimiento de lo divino: la filosofía -como la razón- es en sí misma insuficiente, pero necesaria. La teología -como la fe- se apoya en la filosofía para culminar el proceso intelectual por el que el hombre busca y encuentra en Dios la Verdad, se satisface en el Bien y descubre la Belleza. Esta analogía, que -de nuevo- se fundamenta en la “reductio”, es posible porque san Buenaventura concibe la filosofía y la teología como partes sintéticas que se refieren a toda la realidad de un modo orgánico, si bien desde perspectivas contrarias: a partir del vestigio en las cosas conocidas o desde la mirada de Dios-Trinidad como principio ejemplar, creador y salvador de toda la realidad.

4) Tercer principio fundamental: superioridad de la teología (por amplitud, por extensión y por profundidad).

Cabe hacer una aclaración a esta última conclusión: la analogía que se puede establecer entre las parejas de conceptos /fe : razón/ y /teología : filosofía/ se debe sobre todo a la común extensión en la consideración de las verdades relativas a la

⁶²³ *III Sent.*, d.XXIV, a.2, q.3, concl. (ed. Quaracchi III, 523).

⁶²⁴ *III Sent.*, d.XXIV, a.2, q.3, ad 4^{um}. (ed. Quaracchi III, 524).

realidad como un todo. Sin embargo, en el pensamiento de san Buenaventura la teología en cierto modo supone una ampliación de la verdad filosófica gracias al auxilio de la gracia y de la revelación; supone un aumento de la extensión del objeto de la filosofía -el ser en cuanto tal del mundo y del hombre y de Dios como su causa-; y supone, por fin, una mayor profundización en dichas verdades. En esta superioridad del saber teológico sobre el saber filosófico se vuelven a descubrir las estructuras fundamentales o las intuiciones permanentemente latentes en todo el pensamiento del Seráfico: la estructura vial-ascendente (la subida al monte Alvernia, en cuya cima descansa el espíritu en la contemplación mística), su paralelo histórico-temporal (en el esquema de los seis días de la creación que culminan con el séptimo día de reposo final), el cristocentrismo franciscano (que es un cristocentrismo crucificado, en cuanto a la consideración espacio-temporal de la realidad, pero que es también un cristocentrismo-Logos, en cuanto a la consideración metafísica fundamental), el carácter originario-central-final de Cristo en el mundo, en el hombre y en su historia, el carácter trinitario que se descubre en todas y cada una de las verdades teológicas, y, por último, la estructura gnoseológica de la iluminación.

Precisamente en cuanto la teología versa sobre Dios como objeto material, incluye de hecho a toda la realidad como producida por la mano de Dios. El metafísico alcanza a vislumbrar la lógica (la ciencia del logos) en el ser de las cosas. Pero el teólogo es capaz de descubrir en ellas el gesto amoroso de Dios, la manifestación de su plan providente, la revelación del Verbo que, desde la misma realidad convoca al hombre hacia la salvación, según la intuición agustiniana:

«Ei quippe renuntiabant omnes nuntii corporales praesidenti et iudicanti de responsionibus caeli et terrae et omnium, quae in eis sunt, dicentium: “Non sumus Deus”, et: “Ipse fecit nos”. Homo interior cognovit haec per exterioris ministerium; ego interior cognovi haec, ego, ego animus per sensum corporis mei. Interrogavi mundi molem de Deo meo, et respondit mihi: “Non ego sum, sed ipse me fecit”»⁶²⁵.

⁶²⁵ *Conf.*, 1.X, c.6 (ed. PL-Migne, XXXII, 783).

La realidad por entera está incluida implícitamente en la teología, por lo tanto, en cuanto obra de Dios⁶²⁶. Pero la teología no solo es amplia en relación con su objeto, sino también en relación con el sujeto que conoce, en cuanto implica no solo la dimensión intelectual de la persona que se dedica al estudio de la teología, sino que también implica sus otras dimensiones personales: la dimensión afectiva y la dimensión operativa o moral. La teología, para el Seráfico, se estudia de rodillas y ordena la vida, según la otra gran intuición agustiniana relativa a la iluminación moral en el “ordo amoris”: «Nam et amor ipse ordinate amandus est, quo bene amatur quod amandum est, ut sit in nobis virtus qua vivitur bene. Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis ordo est amoris; (...)»⁶²⁷. El conocimiento de las verdades teológicas debe implicar un orden en la vida por medio de la razón iluminada por la verdad y debe generar en el sujeto que conoce una sensibilidad hacia la belleza que salva.

Por extensión, como se ha dicho, el conocimiento de la teología se refiere a todo el orbe y a toda la historia, no como la geografía o la astronomía o la historia se refieren como ciencias a sus objetos particulares, sino en cuanto la búsqueda de la verdad, del bien y de la belleza -a las que se abre el espíritu humano como trascendentales de la realidad- encuentran su sentido pleno y último en Dios a quien podemos conocer, querer y amar por mediación de Cristo mismo. Esto se puede apreciar principalmente en el aspecto gnoseológico del hombre que cumple su vocación natural de buscador de la verdad y del hombre que busca el sentido para todo lo que hace en el camino de la vida. Según el aspecto gnoseológico, en la medida en que las ciencias particulares descubren un aspecto de la verdad o alguna verdad particular (o en la medida en que el hombre conoce una verdad), si el conocimiento está bien ordenado hacia el amor, acercan a la persona a la Verdad última y primera en la que todas las verdades quedan reducidas -que es Cristo-. Según el aspecto de la búsqueda de sentido, en la medida en que todos buscan la felicidad -sea en el ejercicio de la búsqueda de la verdad, sea en el actuar práctico

⁶²⁶ Cf. *I Sent.*, proem., q.1 (ed. Quaracchi, I, 7). Aunque el Seráfico se refiere en este proemio a la obra de las Sentencias, dada la temática desarrollada en el libro, puede considerarse como referido a la teología como ciencia en general.

⁶²⁷ *De civ.*, l.XV, c.22, (ed. PL-Migne, XLI, 467).

cotidiano-, si dicha búsqueda se encuentra bien ordenada, acercan a la persona al Bien sumo, que es Dios, por medio de Cristo. Él es el único que puede satisfacer la sed de sentido del corazón humano. También esta intuición es herencia de la tradición agustiniana⁶²⁸. La teología recoge este camino que se debe emprender en la experiencia vital del hombre o en el estudio de las ciencias particulares y lo culmina por el estudio de Dios directamente, como Verdad y modelo acabado de toda la realidad y como Bien que da sentido pleno y acabado a todo.

En este sentido cabe destacar el esfuerzo llevado a cabo por el Seráfico en el *Hexaëmeron* por evidenciar esta conexión entre las distintas formas de conocimiento y Dios como su causa primera y última. Tomando como eje la división de los saberes (de la filosofía general) a partir de la filosofía natural, la filosofía racional y la filosofía moral, existe ya una conexión general -debido al carácter vestigial del objeto de cada una de estas ramas- con Dios como causa del ser, razón del comprender y norma del vivir (que hace referencia, también a las tres personas de la Trinidad). Esta división es de carácter netamente agustiniano⁶²⁹ y resulta fundamental para integrar las distintas taxonomías del saber que el Seráfico propone. Por poner un ejemplo ya mencionado, entre las ciencias de la filosofía natural, contamos con la matemática -junto con la metafísica y la física-. La matemática es la segunda irradiación del primer rayo de luz en la inteligencia natural⁶³⁰. Se pueden encontrar dos definiciones principales sobre ella en el *Hexaëmeron*: «Tertium medium est distantiae centrali positione profundum, de quo mathematicus, cuius licet prima consideratio sit circa mensuram terrae, est tamen ulterius circa motus corporum superiorum, ut habent disponere haec inferiora secundum influentiam eorum»⁶³¹, y en el *De “reductio”ne*: «*mathematica* est circa considerationem formarum abstrahibilium secundum rationes intelligibiles»⁶³². El

⁶²⁸ Por ejemplo en *De lib. arb.*, I.I, c.VIII, n.XVIII y sig., (ed. PL-Migne, XXXII, 1231-1240).

⁶²⁹ En *De civ.*, I.VIII, c.4 (ed. PL-Migne, XLI, 227-229) San Agustín, a su vez, se lo adjudica a Platón. Sobre esta referencia platónica habla Tinivella en la nota 2 de: F. TINIVELLA, *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta «Collationes in Hexaëmeron» S. Bonaventurae*, VI, Athenaeum Antonianum, Roma 1936, 139.

⁶³⁰ Cf. *Hex.*, col. I, n. 21 (ed. Quaracchi, V, 333) y col. IV, n. 14 (ed. Quaracchi, V, 351).

⁶³¹ *Hex.*, col. I, n. 21 (ed. Quaracchi, V, 333).

⁶³² *De Reduc.*, n.4 (ed. Quaracchi, V, 321).

texto del *Hexaëmeron* considera la matemática como un “medio” y no como un fin en sí mismo. En este sentido las ciencias poseen un carácter trascendente: no pueden agotar la verdad por sí misma, ni siquiera en referencia a su objeto formal. La definición del De “reductio”ne, en cambio, ofrece una descripción epistemológica independiente de la matemática como un cierto tipo de consideración y, por lo tanto -sin referencia a su objeto- como un ejercicio particular de la inteligencia humana.

En el estudio, algo más pormenorizado, que realiza el Seráfico sobre las matemáticas en la IV colación, enfatiza el papel de la imaginación en el desarrollo de las ciencias experimentales (cuya puerta de acceso y cuya ciencia instrumental básica es siempre la matemática), que hace que, de forma natural, la mente humana se adhiera con más facilidad -sin las trabas de la razón especulativa- a formas de verdad más “manifiestas”: «Ista scientia certissima est, quia ad oculum patet»⁶³³. De ahí la gran tentación de convertir la forma de verdad que se alcanza por estas ciencias o por una de sus ramas (en el caso de la matemática el Seráfico enumera la aritmética, la música, la geometría, la perspectiva, la astronomía y la astrología - que considera una “ciencia peligrosa”)⁶³⁴.

En cambio, la forma adecuada de abordar la verdad de las matemáticas no es, para Buenaventura, como si se tratara de una isla, un punto de destino, si no, más bien en cuanto esa verdad favorece el descubrimiento o el desentrañamiento de verdades superiores en relación con la humanidad, el mundo y, en última instancia y por reducción, con Dios mismo. Por eso afirma el Seráfico en la primera colación del *Hexaëmeron* que la forma de mediación de la matemática es la mediación de Cristo en la cruz -en cuanto la crucifixión expresa la proporción y desproporción entre el cielo y la tierra, la humanidad y la divinidad, el tiempo antiguo y el tiempo nuevo, etc.-. Además, en la colación cuarta afirma que la matemática ayuda en la comprensión de la Escritura: «Haec scientiae disponunt ad intelligentiam Scripturae (...)»⁶³⁵. Como, por ejemplo: el triángulo ayuda a la comprensión de la Trinidad, el senario ayuda a la comprensión de la creación y la historia de la salvación, etc.

⁶³³ *Hex.*, col. IV, n. 14 (ed. Quaracchi, V, 351).

⁶³⁴ Cf. *Hex.*, col. IV, n. 15 (ed. Quaracchi, V, 351).

⁶³⁵ *Hex.*, col. IV, n. 16 (ed. Quaracchi, V, 351).

Algo análogo sucede con las demás ciencias: todas se ofrecen a una verdad ulterior que las supera y les da sentido. La autonomía que poseen frente a la teología se refiere a la consideración de su objeto en sentido estricto y a la forma de conocimiento con la que el hombre se acerca a su consideración. Pero en ambos casos -tanto por el objeto considerado como por el sujeto que considera- la razón científica aspira a la reducción teológica por las dinámicas propias del desentrañamiento de la verdad y de la búsqueda de sentido (amplificadas por la metafísica ejemplarista de base).

En este sentido me parece acertada la comparación epistemológica que realiza C. Bérubé entre R. Bacon y Buenaventura⁶³⁶ -que es, en el fondo, una comparación entre una visión cuasi moderna y positivista y una visión medieval y agustiniana- para enfatizar el carácter de “mediación” de las ciencias respecto a la “reducción” hacia la verdad teológica⁶³⁷. Para Bacon, en efecto, la nueva ciencia que empezaba a despertar por el impulso del aristotelismo en el siglo XIII no es solo un medio, sino que el conocimiento científico es un fin en sí mismo, un momento fundamental para la renovación de la teología e incluso, un punto de apoyo fundamental para renovar la comprensión de la escritura. A estas “nuevas ciencias” les atribuye incluso un valor mesiánico contra el anticristo⁶³⁸:

«Si igitur sciverimus omnium rerum proprietates tunc scripturam sciemus et philosophiam totam; et per consequens totam sapientiam divinam et

⁶³⁶ Cf. C. BERUBE, «Le «dialogue» de s. Bonaventure et de Roger Bacon», *Collectanea Franciscana* 39 (1969), 53-106. Manuel Lázaro expone también en un artículo la propuesta de F. Chavero según la cual cabría considerar que el interlocutor del Hexaëmeron no serían los averroístas parisinos, sino el mismo R. Bacon, en: M. L. PULIDO, «El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco: reflexión sobre la significación filosófica de Imago Dei», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 18/33 (2002), 167-196. La obra original que Manuel Lázaro comenta es: F. DE A. CHAVERO BLANCO, *Imago Dei: Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, Editorial Espigas 1993.

⁶³⁷ Afirma Bérubé que: «avec une solide probabilité que le ministre voulait prémunir les étudiants franciscains de Paris contre la diffusion des idées de Roger Bacon sur la réforme des études théologique par un suage, qu'il estimait abusif, des sciences», en: C. BÉRUBÉ, «Le «dialogue» de s. Bonaventure et de Roger Bacon», 63.

⁶³⁸ Cf. C. BERUBE, «Le «dialogue» de s. Bonaventure et de Roger Bacon», 77.

humanam; et hoc simul et semel, quia in sensus litterali per se sciendo scimus sapientiam philosophiae»⁶³⁹.

Como se ha visto, san Buenaventura estaría de acuerdo con su hermano franciscano en el afirmar el carácter de “ayuda” o de “instrumento” de las ciencias para la comprensión de la Sagrada Escritura. Para el Seráfico los saberes científicos son parte integral del conjunto del camino del hombre hacia Dios. Sin embargo, el Seráfico no podría ser más contrario al papel independiente de las ciencias o incluso al hecho de que, de cualquier manera, el conocimiento o la comprensión de la Escritura dependa del conocimiento científico. Es más, como ya se ha expuesto, para el Seráfico la fe es imprescindible en cualquier movimiento de la razón hacia el conocimiento recto de Dios sea por la facultad intelectual misma (“in se”), sea por la exigencia propia del acto intelectual (“ad opus”), sea por la necesaria consecuencia moral o afectiva -en el sentido de “ordo amoris” agustiniano- (“ad affectum”). En ningún caso puede la filosofía -como representante de las “ciencias no teológicas”- convertirse en una ciencia que aborde de forma autónoma e independiente el objeto propio de la teología, bajo el riesgo de perderse como un niño lejos de su hogar:

«In hac consideratione est periculum, quia periculum est nimis longe recedere a Scpriturae domo; puer enim nunquam vult multum recedere a domo. Sic periculum est in scientiis, quod tantum diffundant se per considerations harum scientiarum, ut postea ad domum Scripturae redire non possint, et quod intrent domum Daedali, ut exire non possit. Melius est enim tenere veritatem quam figuram. Si ego viderem faciem tuam et rogarem te, ut apportares mihi speculum clarum, ut ibi viderem faciem tuam; stulta esset ista petitio. Sic est de Scripturis sanctis et figuris aliarum scientiarum»⁶⁴⁰.

⁶³⁹ R. BACON, *Opera quaedam hactenus inedita*, vol. I, II, ed. J.S. Brewer, Londres 1859. Citado por: C. BERUBE, «Le «dialogue» de s. Bonaventure et de Roger Bacon», 100.

⁶⁴⁰ *Hex.*, col. XVII, n. 25 (ed. Quaracchi, V, 413). En un fragmento del *Hex.*, que no se encuentra en la ed. Quaracchi, sino en la elaborada por el P. Delorme por el Colegio san Buenaventura (la llamada “Reportatio A” o la “Reportatio corta”), el Seráfico carga contra aquellos “matematistas” y “cientistas” que “adulteran” el estudio de las ciencias atribuyéndoles un papel que no les corresponde en la búsqueda de la verdad. De nuevo, empleando la imagen de la esclavitud de Egipto frente a la

En definitiva, para Buenaventura el conocimiento “científico no-teológico” ocupa un lugar importante en el conjunto del camino del hombre que busca la verdad, no en cuanto se enfoca al estudio de un objeto en sí mismo, sino en cuanto sirve como mediación para el ascenso hacia el conocimiento superior (teológico). Pero en este carácter mediador la ciencia tampoco debe sobrepasar su ámbito de competencia y en ningún caso debe pretender tener la solvencia suficiente por sí misma (fin “a se”) para desentrañar las verdades sobre Dios o de la Escritura que son propias de la teología. Porque advierte san Buenaventura: «Quando enim per curiosam perscrutationem creaturarum dat se quis ad investigandam istam sapientiam; tunc longius recedit»⁶⁴¹.

2.2.3.1.2. Consideraciones particulares sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.

Además de las consideraciones generales arriba enunciadas, parece oportuno destacar algunos aspectos particulares que resultan de interés para el problema que aborda la presente tesis. Estos aspectos particulares son:

- 1) La total “permeabilidad” del esquema trinitario en el sistema filosófico y teológico bonaventuriano.
- 2) El “cristocentrismo” como elemento nuclear: la filosofía como ciencia del descubrimiento del “Logos” y la teología como “meta-ciencia” de la manifestación del “Logos”.
- 3) La “sapientia” como elemento integrador del saber y de la vida (entre lo “meramente humano” y lo “divino”).
- 4) La “reductio” como “clavis” teológica, metafísica y lógica: el misterio escondido entre la univocidad y la analogía de referencia.

redención de Israel. En: S. BONAVENTURE (CARDINAL) - F. M. DELORME, *S. Bonaventurae, S.R.E. Episc. Cardinalis, Collationes in hexaëmeron, et, Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss, ex typographia Collegii S. Bonaventurae* 1934, 58-59.

⁶⁴¹ *Hex.*, col. II, n. 21 (ed. Quaracchi, V, 340).

5) El ritmo ascendente propio de la dinámica cognoscitivo-volitiva tanto en el orden filosófico como en el orden teológico.

El orden en el que se exponen estas conclusiones pretende emular el pensamiento del Seráfico: partiendo del esquema trinitario como causa y modelo de toda la realidad, unificada y sintetizada en Cristo como medio ejemplar en la creación, como razón última y suprema de toda verdad y como recapitulador de todas las cosas en la redención, se presenta a continuación la teología como la forma del saber que revela estos misterios de forma completa y última, recogiendo en sí el esfuerzo de la filosofía -logrado gracias a la dinámica de la sabiduría- que, en su búsqueda sincera de la verdad, comprende su propio límite y aspira a ser dotada de sentido original y último en la misma teología que, al revelar a Cristo (y en Él, el misterio trinitario), muestra la reducción universal de todas las cosas -y de todas las dimensiones del conocimiento- en Él. Esta dinámica, que describe un itinerario desde un punto original (punto de partida de búsqueda de la verdad) hasta un punto de llegada (el “reposo” místico del espíritu en Dios), es de carácter ascendente: es decir, supone una elevación desde una situación inferior (tanto por los objetos considerados como por el modo de conocimiento adecuado) hacia una situación superior.

Al ser apuntes particulares deberán ser comprendidos en el contexto general de las conclusiones previas. Cada uno de estos aspectos resalta bien algún aspecto común de todo el sistema bonaventuriano -integrando, por lo tanto, el saber teológico y el saber filosófico entorno a intuiciones comunes- o bien hace destacar algún aspecto distintivo del saber teológico sobre el filosófico. Estas perspectivas deberán ser consideradas a partir de las distinciones previamente realizadas sobre el uso analógico de “filosofía” y de “teología” en cada contexto, según la mentalidad del Seráfico Doctor. Además, al ser conclusiones de orden particular y concreto -a pesar de suponer intuiciones profundas y sintéticas, en algún caso-, se pretende que no se interpreten como un análisis autorizado del pensamiento del santo de Bagnoregio, sino como la recapitulación de algunas ideas que el autor del presente trabajo considera importantes de cara a la elaboración de las conclusiones de la tesis.

1) La total “permeabilidad” del esquema trinitario en el sistema filosófico y teológico bonaventuriano.

Para San Buenaventura toda la realidad manifestada en sus distintas dimensiones - como “vestigium”, como “imago” o como “similitudo”- se encuentra completamente permeada por el esquema trinitario: desde la consideración de la percepción de los objetos materiales hasta en el acto de sabiduría más elevada, pasando por las distintas taxonomías del saber, las diversas estructuras cognoscitivas y volitivas en el hombre... toda la realidad -mundo, hombre y Dios- habla y muestra la trinidad. Esta manifestación -que aparece en el ya mentado caso de la consideración matemática del triángulo, por ejemplo- no se hace explícita si no es por medio de la revelación del Logos. Sin embargo, una vez abiertos los ojos en la revelación (a la que no tuvieron acceso los sabios de Grecia ni los antiguos profetas del pueblo de Israel), el esquema se muestra con toda naturalidad en las estructuras más básicas del ser, del conocimiento y del amor.

Esta misma estructura fundamentalísima, que sustenta el esquema epistemológico básico agustiniano (herencia, a su vez, del neoplatonismo), revela las principales acciones de la Trinidad: Dios Padre, creador del Ser; Dios Hijo, Logos por el que el Padre expresa su obra y le da sentido; Dios Espíritu Santo, manifestación personal del amor entre el Padre y el Hijo. Por supuesto, al ser Trinidad, cada una de las personas no queda en modo alguno “agotada” en una función. Tampoco se debe caer en la tentación panteísta de considerar ni siquiera estos elementos fundamentales de la realidad como “partes de Dios”. Más bien, la realidad refleja a modo de vestigio, imagen y similitud a la Trinidad.

También se encuentra esta huella trinitaria en el esquema de todo acto intencional realizado por un sujeto racional: desde el acto cognoscitivo (que supone un sujeto, un objeto y un vínculo entre ambos) como -y especialmente- en el acto de amar o de desear (que supone un objeto conocido y deseable, un sujeto que conoce y desea, y un vínculo de amor). Por supuesto que, al tratarse de “vestigios” o de “huellas”, la disparidad analógica es mucho mayor que la posible identidad. Y, sin embargo, ante la mirada sabia, “entrenada” por la revelación de Cristo en la Sagrada Escritura y por la ciencia teológica, estos vestigios son un mensaje fiel y creíble que anuncia

una verdad más profunda: la realidad entera ha sido creada por él y por su amor, para que -por medio de ella- el hombre le descubriera y le amase, no porque Dios lo necesitara sino porque, simplemente, así lo ha querido.

El esquema trinitario se muestra como fundamento en todas las taxonomías de los saberes realizada por el Seráfico, en las que un grupo de ciencias considera el orden del ser de las cosas, otro grupo considera el orden del conocimiento y otro grupo considera el orden de la conducta o de la vida. También se muestra en la teología de la historia -tras el esquema senario del Génesis- como el tiempo antiguo (tiempo del Padre desde la creación hasta la venida de Cristo); la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo (tiempo de la salvación; y el tiempo de la Iglesia que camina hacia la segunda venida de Cristo (tiempo del Espíritu Santo hacia la recapitulación de todas las cosas en Cristo).

A un nivel más fundamental aún -según una de las más profundas intuiciones agustinianas- la consideración ontológica del ser creado revela la estructura trinitaria según la triada elemental de “modus”, “species” y “ordo”⁶⁴². En efecto, san Buenaventura no solo asume esta parte fundamental de la ontología agustiniana,

⁶⁴² «Nos enim catholici Christiani Deum colimus a quo omnia bona sunt, seu magna, seu parva; a quo est omnis modus, seu magnus, seu parvus; a quo omnis species, seu magna, seu parva; a quo omnis ordo, seu magnus, seu parvus. Omnia enim quanto magis moderata, speciosa, ordinata sunt, tanto magis utique bona sunt; quanto autem minus moderata, minus speciosa, minus ordinata sunt, minus bona sunt. Haec itaque tria, modus, species et ordo, ut de innumerabilibus taceam quae ad ista tria pertinere monstrantur, haec ergo tria, modus, species, ordo, tamquam generalia bona sunt in rebus a Deo factis, sive in spiritu, sive in corpore. Deus itaque supra omnem creaturae modum est, supra omnem speciem, supra omnem ordinem. Nec spatiis locorum supra est sed ineffabili et singulari potentia, a quo omnis modus, omnis species, omnis ordo. Haec tria ubi magna sunt, magna bona sunt; ubi parva sunt, parva bona sunt; ubi nulla sunt, nullum bonum est. Et rursus ubi haec tria magna sunt, magnae naturae sunt; ubi parva sunt, parvae naturae sunt; ubi nulla sunt, nulla natura est. Omnis ergo natura bona est». *De nat. bon.*, l.I, n.3 (ed. PL-Migne, XLII, 553). Como explica Alain Contat, este esquema agustiniano hace referencia a la triple causalidad y a la triple procesión de lo creado “ad Deum”. Además expone cómo se trata de un esquema marginalizado por Tomás de Aquino y sustituido por el esquema “esse, essentia, ordo”, más acorde a su metafísica del “esse ut actus”. Se trata, por lo tanto, de otra distinción clave entre dos autores agustinianos con dos metafísicas diversas: la metafísica ejemplar de San Buenaventura le permite conservar estos elementos fundamentales de san Agustín, mientras que la metafísica del acto de ser del Angélico le hace tomar un derrotero: el del ser como acto fundamental de todos los actos. Cf. A. CONTAT, «Esse, essentia, ordo. Verso una metafísica della partecipazione operativa», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 61/143 (2012), 9-71, 12-13.

sino que la incorpora a su propia síntesis ejemplarista y de estética teológica⁶⁴³. Para el Seráfico “modus”, “species” y “ordo” se pueden predicar de tres modos distintos: como propiedades de las cosas -de todos los entes- («ita quod *modus* dicat aliquid pertinens ad genus quantitatis, et *species* aliquid pertinens ad genus qualitatis, et *ordo* aliquid pertinens ad genus relationis»⁶⁴⁴); como propiedades de las cosas en relación consigo mismas («Ut autem *in se* consideratur, sic attenditur in ea *modus*; nam unaquaeque res in se ipsa finita et modificata»⁶⁴⁵), con otras cosas («Ut autem comparatur ad *res alias*, sic attenditur in ea *species*, sicut attenditur pulcritudo partium secundum situm quem habent in toto»⁶⁴⁶), o con el fin («Ut autem comparatur in relatione *ad finem*, sic attenditur in ea *ordo*, unaquaeque enim res ordinata est, dum directe tendit ad finem, ad quem est»⁶⁴⁷); o como propiedades de las cosas en relación a lo mismo:

«Attenditur enim in unaquaque creatura, secundum quod ipsa est *vestigium* Creatoris; quod quidem *vestigium* consistit in comparatione creaturae ad Creatorem secundum triplex genus causae, (...), ita quod *modus* attenditur secundum comparationem creaturae ad Creatorem in ratione causae *efficientis*, *species* in ratione causae *exemplaris*, et *ordo* in ratione causae *finalis*. Et quia quodlibet ens, quantumcumque modicum, habet istam comparationem ad Deum, in quolibet ente creato reperiuntur haec tria»⁶⁴⁸.

Por lo tanto, tanto las sustancias como sus actos y sus causas reflejan a un nivel fundamental la estructura trinitaria. Este reflejo vestigial se da sea en el “modus” - el ser particular que constituye cada entidad y que implica, por lo tanto, una cierta

⁶⁴³ Cf. S. MCADAMS, *The Aesthetics of Light: A Critical Examination of St. Bonaventure's Doctrine of Light in View of His Aesthetics*, Pontificia Universita Gregoriana (Vatican City) 1991, 137 y ss. También: R. Z. F. DE COL, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 1997, 270 y ss. Otros autores que han tratado recientemente esta misma intuición: G. CRESTA, «Buenaventura: la educación por la belleza en el conocimiento del mundo y de Dios», *Acta Scientiarum. Education* 36/1 (2014), 87-92. J. M. S. GONZÁLEZ, «Ideas estéticas de San Buenaventura como posible fuente doctrinal de la iconografía del Trecento italiano», *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 20 (2015), 5.

⁶⁴⁴ *II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 1, (ed. Quaracchi, II, 829).

⁶⁴⁵ *II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 1, (ed. Quaracchi, II, 829).

⁶⁴⁶ *II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 1, (ed. Quaracchi, II, 829).

⁶⁴⁷ *II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 1, (ed. Quaracchi, II, 829).

⁶⁴⁸ *II Sent.*, d. 35, a. 2, q. 1, (ed. Quaracchi, II, 829).

idea de su perfección y de su plenitud en relación con una “mensura” que la limita-, en la “species” o “forma” -entendida como semejanza con el modelo fundamental (Logos-Cristo: “forma formarum et non formata”), que supone las tres operaciones fundamentales del progreso del mundo: “colere”, “distinguere”, “ornare”, y que lo reduce o sintetiza todo en su unidad propia y constitutiva-, o en el “ordo” -entendido como la ley universal que dirige desde los apetitos naturales hasta los movimientos celestes y todo hacia su centro de reposo: el fin último que recapitula en sí todas las cosas en el amor-. Es por esto por lo que cada uno de estos aspectos de la realidad se refiere a una forma de causalidad de la realidad (eficiente, ejemplar y final) y, por medio de ellas, se refiere también a cada una de las personas de la Trinidad.

Estas divisiones -realizadas para evidenciar en la estructura de lo real el vestigio trinitario- no implican fracturas en la realidad, sino que las realiza el hombre como distinciones de razón para generar mapas de sentido que revelan el camino de vuelta al hogar original: la patria celeste. En la realidad se dan de forma armoniosa y sintética, expresando, por ende, la misma gloriosa unidad trinitaria. En las bellas palabras de san Agustín:

«*Quam magnificata sunt opera tua Domine! Merito magna, merito excelsa. Ubi facta sunt opera ista tam magna? Quae illa statio Dei ubi steti, vel quae illa sessio ubi sedit, et ista operatus est? Quis locus ista operatus est? Unde precesserunt primo ista iam pulchra? Si ad litteram accipias, omnis ordinata creatura, ordinate currens, ordinate pulchra, ordinate oriens, ordinate occidens, ordinate peragens omnia tempora, unde precessit?*»⁶⁴⁹.

Esta síntesis en la que san Buenaventura contempla la belleza del cosmos como huella nítida del amor de Dios muestra el amor trinitario como su fuente radical, según la hermosa cita de Isabel M^a León Sanz:

«La fuente radical de la pulchritudo es Dios trino, en el que se verifica de modo pleno la unidad y la igualdad en la comunión simplicísima de las tres personas divinas, que se distinguen según un orden de origen. En el universo creado, la belleza tiene que manifestarse necesariamente como gradación de

⁶⁴⁹ *En. in psal.*, psal. 103, serm. 3, n. 25 (ed. PL-Migne, XLVII, 1377).

diferentes o armonía de contrarios, pues una multiplicidad uniforme no sería bella sino monótona, y un conjunto confuso carecería de consonancia y distinción; además, no podría ser expresión de la belleza del Ejemplar divino, que contiene en perfecta simplicidad una plenitud infinita. En cambio, la pluriformidad ordenada de los seres finitos es hermosa, incluso permite incorporar en un conjunto bello las partes deformes y en sí mismas desordenadas»⁶⁵⁰.

2) El “cristocentrismo” como elemento nuclear: la filosofía como ciencia del descubrimiento del “Logos” y la teología como “meta-ciencia” de la manifestación del “Logos”.

En el texto del *Comentario a los salmos* de san Agustín citado anteriormente, el santo de Hipona continúa refiriendo la centralidad de la belleza y del orden creados a Cristo:

«Ubi fecit haec Deus? Video magna opera: *Quam magnificata sunt opera tua, Domine!* Quaere ubi fecerit, locum non invenio; sed video quid sequatur: *Omnia in sapientia fecisti*. Ergo omnia in Christo feciste: ille contemptus, ille expalmatus, ille consputus, ille spinis coronatus, ille crucifixus, omnia in illo fecisti»⁶⁵¹.

Con esta cita agustiniana se pueden recoger dos elementos fundamentales del cristocentrismo bonaventuriano: como “Logos” según el cual, por el cual, y hacia el cual están hechas todas las cosas, y como segunda persona de la Trinidad, encarnado y crucificado para la salvación de la humanidad: eje de la historia, del espacio, y de la experiencia de todos los hombres. Para el Seráfico, esta intuición agustiniana se enriquece gracias a su carisma franciscano y al testimonio mismo de san Francisco de Asís, que comprende la santificación cristiana como la asimilación de la propia vida al modelo,

⁶⁵⁰ I. M. L. SANZ, «Relatio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura», *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason* 1 (2018), 163-172, 169.

⁶⁵¹ *En. in psal.*, psal. 103, serm. 3, n. 25 (ed. PL-Migne, XLVII, 1377).

que es Cristo. Ambos aspectos del cristocentrismo se enriquecen a partir de la consideración de las distintas ciencias (ya se ha visto el ejemplo en que san Buenaventura presenta a Cristo crucificado como verdad última que da sentido al estudio de la matemática, pero mucho más claro resulta la comprensión de la ciencia como tal -la indagación sistemática sobre la verdad- como un desvelamiento del vestigio del “Logos” en toda la realidad). Sin embargo, la consideración de Cristo como Verdad revelada, Alfa y Omega de la creación, de todo pensamiento y fin último salvífico hacia el que aspira toda la humanidad, el mundo y la historia es, en sentido estricto, materia teológica, propia del estudio de las verdades reveladas a partir de la encarnación de Cristo, de su pasión y resurrección.

Este aspecto no se puede enfatizar demasiado, porque es -como en el caso de la estructura trinitaria- integral y pleno en todo el pensamiento de san Buenaventura: un verdadero telón de fondo sin el cual ninguna de sus obras tiene sentido completo. En este sentido el cristocentrismo bonaventuriano no solamente posee un fuerte carácter especulativo -desde la metafísica ejemplarista, en la que el “Logos” se presenta como modelo definitivo de toda la realidad, así como “Verbo de Dios” por el cual el Padre proclama su amor en la creación entera, hasta la teología anagógica por la que se descubre en Cristo la recapitulación última y plena de todas las cosas-, sino que también aparece como un modelo moral -ético, familiar y político- y, principalmente, como objeto de la fe, la esperanza y la caridad (virtudes teologales por las que accedemos a participar del conocimiento, del deseo y del amor entre las personas de la Trinidad), es decir, como una Persona que debe ser conocida, confiada y amada, porque Él nos ha amado primero y porque solo Él puede dar sentido a nuestra vida: entendida como búsqueda de la verdad y como camino en la felicidad.

Es por esto por lo que el carisma franciscano busca replicar en la forma de ser y del obrar el modelo de Cristo y, de forma muy particular, de Cristo crucificado: «porque el que ha muerto, ha sido libertado del pecado. Y si hemos muerto con Cristo, creemos que también viviremos con Él» (Rom. 6, 7-8). Porque la cruz representa el límite paradójico al que llega el amor de Dios por el hombre: hasta la muerte de su Hijo en la cruz. Y, al pender entre el cielo y la tierra, como núcleo y vértice de la

historia de la humanidad, Cristo crucificado -con su corazón traspasado en la cruz- se convierte en amor salvífico a toda la humanidad y en el centro de toda la vida cristiana. Es el “Bien sumo” que otorga la felicidad y el sentido a la propia vida, incluso en los momentos de mayor sufrimiento y dolor. Es el Cristo más pobre posible: empobrecido material e incluso espiritualmente: «Dios mío, Dios mío ¿por qué me has abandonado?» (Mc. 15, 34); «Él mismo llevó nuestros pecados en su cuerpo sobre el madero, para que nosotros estando muertos a los pecados, vivamos a la justicia, por cuya herida habéis sido sanados» (I Ped. 2, 24); «para que se cumpliera lo que fue dicho por el profeta Isaías, que dijo: Él tomó nuestras enfermedades, y llevó nuestras dolencias» (Mat. 8, 17). Es en la crucifixión donde queda sellado de una vez para siempre el pacto definitivo de la humanidad con Dios, en un sacrificio plenamente agradable a Él, que otorga, por lo tanto, dinamismo y sentido a la acción de la gracia santificante en la humanidad. Y es en la cruz donde se hacen efectivos los sacramentos como signos eficaces de esa gracia salvífica en Cristo: «Porque si hemos sido unidos a Él en la semejanza de su muerte, ciertamente lo seremos también en la semejanza de su resurrección» (Rom. 6, 5); «Pero Dios, que es rico en misericordia, por causa del gran amor con que nos amó, aun estando nosotros muertos en pecados, nos dio vida juntamente con el Cristo; por cuya gracia sois salvos» (Ef. 2, 4-5).

Así, para san Buenaventura -anclado en la tradición agustiniana e hijo de la familia franciscana- Cristo es el centro y, por ser el centro, es el principio y el fin de toda verdad, de todo bien, de la unidad y de la belleza: de toda la vida, el espacio y la historia. Y a una parte de estas consideraciones se puede aspirar -nunca de forma completamente satisfactoria- desde el pensamiento puramente filosófico (de hecho, muchos textos de los profetas veterotestamentarios anticipan el misterio paradójico del mesianismo en la cruz). Sin embargo, la verdadera anchura, altura y profundidad de este misterio solo pueden ser descubiertas con la ayuda de la fe, gracias a la revelación del mismo Cristo. Por lo tanto, solo la filosofía que se encuentra correctamente emparentada con la teología puede llegar a descubrirlo y apoyar a la teología en la contemplación de este misterio.

Sin embargo, a partir de esta mismo hecho se descubre que la teología no es una ciencia sin más, sino que tiene un cierto valor de “meta-ciencia” en el pensamiento

bonaventuriano. No solo porque supone por su objeto un conocimiento que se encuentra fuera del alcance de las posibilidades del hombre (lo cual implica un desconocimiento que es superior al conocimiento que se tiene del objeto, así como una gran incapacidad cognoscitiva), o porque implica de modo reductivo la conclusión definitiva de toda ciencia en cuanto busca la verdad, sino sobre todo porque implica la totalidad de la experiencia humana: la teología para san Buenaventura -para la tradición agustiniana, enriquecida por el carisma franciscano- en cuanto es cristocéntrica, supone no solo el dinamismo propio de los hábitos intelectuales que se ponen en juego frente a la especulación teológica, sino también -casi de forma concomitante- supone el amor, el desarrollo de hábitos de vida acordes a las verdades descubiertas, y una perfección de hábitos de sensibilidad que descubren una nueva dimensión de la belleza (que surge de la contemplación del hombre, del mundo y de Dios desde la visión sobrenatural).

3) La “sapientia” como elemento integrador del saber y de la vida (entre lo “meramente humano” y lo “divino”).

En las conclusiones del capítulo precedente se hablaba ya de la sabiduría como núcleo teológico del camino de búsqueda del conocimiento y de la propia vida cristiana. En este apartado se pretende concluir que precisamente esta articulación de la noción de “sabiduría” muestra el tipo de relación que el Seráfico define entre el pensamiento filosófico y el pensamiento teológico como formas sapienciales diversas, pero que dependen de una estructura común.

San Buenaventura define la sabiduría como «candor est lucis aeternae et speculum sine macula Dei Maiestatis»⁶⁵². Después de lo visto en la parte anterior de este trabajo, es fácil comprender que, con estas palabras, san Buenaventura se refiere a la sabiduría como a la forma de iluminación más elevada a la que puede aspirar el ser humano para conocer y amar todas las cosas: un ejercicio de mirar la realidad, a sí mismo y a Dios desde la perspectiva superior -la divina-. Sin embargo, no todas las formas de sabiduría precisan de la fe. En efecto, la sabiduría se puede referir

⁶⁵² *Hex.*, col. II, n. 6 (ed. Quaracchi, V, 337).

directamente a Dios o se pueden referir a Dios como un primer principio, o como causa. En el primer caso, la sabiduría es estrictamente teologal (pues ya se ha visto que todo conocimiento verdadero y todo acto de amor a Dios es materia de fe y supone la revelación de Dios tal y como en verdad es, en Cristo), en el segundo la sabiduría puede ser teologal (o filosófico-teologal) o filosófica (en el sentido de no-teológica), pues supone el reconocimiento de Dios sea en el mismo acto de conocer y de amar o en los vestigios. Esta última fue accesible a los antiguos, sin necesidad de la revelación, en cuanto fueron capaces de comprender, por ejemplo, la necesidad de un primer principio causal que fuera una verdad suma o un bien sumo.

Sin embargo, más allá de estas distinciones y del ámbito concreto al que se refiere cada una de las formas de la sabiduría en el itinerario ascendiente hacia Dios, queda claro en el pensamiento bonaventuriano que la sabiduría es una luz integradora, que supone un acto cognoscitivo y el correspondiente acto afectivo. La sabiduría es una iluminación “in se”, “ad affectum” y “ad opus”, por lo tanto, a cada iluminación mental corresponde un “sapere” un “saborear” la verdad conocida de forma que se descubra en ella el amor con el que Dios la ha iluminado. De hecho, cada una de las formas de sabiduría parte de un acto cognoscitivo y se completa con un acto desiderativo. Esta estructura, además, genera una “disciplina en el obrar” que no es servil, sino liberal: «ut diligit disciplinatem, ut ex amore faciat, non ex timore»⁶⁵³. La sabiduría supone, por ende, una dimensión moral, disciplinaria, como respuesta a la verdad y al amor descubierto y proporcional a ellos.

Y, aunque el objeto de las sabidurías omniforme y uniforme no son propiamente Dios, en ningún caso son “meramente humanas”: pues el mismo don de la sabiduría supone la acción de Dios, el ejercicio concomitante de intelecto y voluntad refleja la imagen de Dios y la consecuencia del ejercicio de la sabiduría -la verdad descubierta y el bien amado- son vestigios o imágenes del Logos. Por lo tanto, cualquier acto de descubrimiento de verdad o de amor ordenado es, en sí mismo, independientemente de la ignorancia en materia de fe o del desconocimiento de Cristo del sujeto que lo ejecuta, un acto que participa del Logos divino como vestigio, “ex parte obiecti”, o como imagen “ex parte subiecti”. De esta forma es

⁶⁵³ *Hex.*, col. II, n. 4 (ed. Quaracchi, V, 337).

legítimo y genuino tildar algunos de los principales descubrimientos del pensamiento platónico, aristotélico o de los profetas antiguos como “seminae Christi”.

Por lo tanto, por su naturaleza, origen y fin, la sabiduría es una y la misma para toda la vida del hombre y para todos sus actos intencionales que lo conducen hacia la verdad y el bien (es decir, hacia su propia felicidad y hacia Dios). Pero la sabiduría se diversifica en cuatro tipos según el grado de conocimiento y el objeto conocido correspondiente a cada grado. De esos cuatro dos son estrictamente teológicos por suponer la revelación del Nuevo Testamento y el dinamismo de la vida de gracia en la unión con Dios en Cristo, y dos pueden ser filosóficos (en cuanto los sujetos que han participado de la sabiduría han desconocido a Cristo, aunque sus actos hayan sido ordenados a la verdad y al bien⁶⁵⁴) o también teológicos (en el caso de aquellos pensadores que, al hacer filosofía eran conscientes además de la presencia del Logos en el ser conocido en los objetos y de la capacidad de conocimiento y de amor en ellos como sujetos⁶⁵⁵).

4) La “reductio” como “clavis” teológica, metafísica y lógica: el misterio escondido entre la univocidad y la analogía de referencia.

El pensamiento del Seráfico -sea en sus apartados más filosóficos o más teológicos- es un pensamiento que tiende a la unidad de manera patente. Toda la realidad es signo de la Trinidad en Cristo; toda la historia se recapitula en Cristo; todo el espacio se reduce a la cruz en lo alto del monte Calvario o -simbólicamente- del monte Alvernia; toda la realidad es vestigio, imagen o similitud del Logos; todo acto de conocimiento es una iluminación que procede de la “Luz de las luces”, de la Sabiduría del Espíritu revelada en Cristo; todo acto de amor ordenado conduce al hombre hacia el Bien sumo, en Cristo; toda la realidad es creada por el Padre en Cristo y es manifestada al hombre como un don en el mismo Cristo; la vida del

⁶⁵⁴ Principalmente los filósofos griegos, todos los sabios y profetas veterotestamentarios y, no tan claramente, los pensadores judíos y musulmanes posteriores a la venida de Cristo.

⁶⁵⁵ Todos los pensadores de la tradición cristiana: desde los apóstoles y los Padres de la Iglesia hasta, en la época de san Buenaventura, todos los grandes maestros medievales cristianos.

hombre y la historia entera de la humanidad adquieren su significado último y definitivo en Cristo: “*Omnia instaurare in Christo*”.

Esta reducción radical resulta problemática en lo que se refiere a la predicación del ser de Dios y de las criaturas. En este sentido podría decirse que la propuesta bonaventuriana se encuentra a mitad de camino entre la analogía de referencia tomista y la univocidad escotista. En este sentido se expresa el Seráfico al inaugurar su reflexión sobre la predicabilidad:

«Ad illud quod obiicitur 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 exemplatum»⁶⁵⁶.

No se discutirá aquí sobre la analogía del ser en el pensamiento del Doctor Angélico ni sobre la univocidad en el del Doctor Sutil. Lo que parece claro es que el Seráfico no acepta que el ser se predique unívocamente de Dios y de las criaturas, por un lado, y que, al mencionar la posibilidad de la analogía, distingue entre la analogía de proporcionalidad y la analogía de referencia (conocida por algunos como “analogía de atribución”). En este último caso, directamente presenta el ejemplo del modelo ejemplar y lo realizado según tal ejemplo: “*ut exemplaris ad exemplatum*”. No se olvide que el contexto de la distinción es la predicación del “ser” referida a Dios y a las criaturas: por lo tanto, el ser de Dios predicado como ejemplar a la luz del cual o según cuyo modelo se predica el ser de las criaturas. San Buenaventura descarta que la analogía de proporcionalidad pueda describir con acierto la relación causal, pues al suponer una semejanza entre dos órdenes, no se refiere en ningún caso a un tercero del que se dependa ontológica, lógica o teológicamente⁶⁵⁷.

Sin embargo, la “analogía de referencia” que describe la “*reductio*” le permite al Seráfico distinguir entre dos vías de relación, que suponen una cierta “estratificación” u ordenamiento escalado de la realidad. En primer lugar, Dios es el punto álgido referencial de toda la realidad, así como de su bondad y de su

⁶⁵⁶ *I Sent.*, d.3, a.1, un., n.2, ad.3^{um} (ed. Quaracchi, I, 72).

⁶⁵⁷ Cf. *II Sent.* d.16, a.1, q.1, ad 2^{um} (ed. Quaracchi, II, 395).

cognoscibilidad. Desde un punto de vista, esto asoma a la inteligencia humana al misterio de la omni-mediación ejemplar y final de Cristo en todas las cosas, según un esquema trinitario que es -como se ha visto- modelo de todo acto intencional y de toda estructura ontológica. La consideración de dicha relación supone la fe y la revelación. Es, por lo tanto, patrimonio fundamental de la teología.

Pero la analogía y el esquema de “reductio” del santo franciscano permite también una segunda relación: la que parte de la consideración de las creaturas que, contempladas según distintos grados de perfección (inanimada, vegetal, animal, etc.) suponen un principio de perfección en sí mismo. Esta perspectiva permite contemplar y graduar la presencia de ese principio de perfección en relación con la perfección de cada una de las creaturas, es decir: la contemplación y la progresión graduada de la presencia de Dios en cada uno de ellos -bajo la forma de Logos-. Llegados a este punto ya se puede concluir que es posible llegar a Dios a través de las creaturas y que la graduación, así presentada, es finita. Pues no atiende a las posibles infinitas constituciones ontológicas o infinitas relaciones individuales de cada creatura con Dios, sino a las distintas maneras fundamentales como Dios se hace presente como principio de perfección en las creaturas en general. Esto permite distinguir entre dos relaciones fundamentales de ordenación a Dios de las creaturas: algunas creaturas son ordenadas a Dios por medio de otras creaturas, otras creaturas se encuentran ordenadas a Dios por sí mismas⁶⁵⁸. Esta reflexión no precisa de la revelación ni de la fe cristiana *stricte sensu*, por lo que es accesible a la filosofía, aunque revela más sobre la presencia de Dios en la realidad que sobre el mismo Dios como tal. De nuevo, para San Buenaventura, la dinámica ascendente que se revela en este punto del *Itinerarium*, incluso en la contemplación de los “vestigia”, reclama el ser culminada con el descubrimiento, la apertura, la indagación y la conversión de la propia vida a Dios por medio de Cristo.

⁶⁵⁸ Sería de gran interés investigar la posibilidad de esta característica como fundamento onto-teológico de la “persona”.

5) El ritmo ascendente propio de la dinámica cognoscitivo-volitiva tanto en el orden filosófico como en el orden teológico.

Ya se estudió en el capítulo anterior el ritmo ascendente del *Itinerarium* como camino de conocimiento. Se puede completar esa reflexión distinguiendo específicamente su aplicación al ámbito estrictamente teológico y al ámbito filosófico. Esta distinción no es evidente ni explícita en el pensamiento del Seráfico. Más que distinguir entre cómo se da este orden ascendente en uno y otro, su pensamiento unifica ambas situaciones según la misma dinámica reductiva “in Deum”. Si la distinción⁶⁵⁹ -algo superficial pero acaso válida- entre parte más filosófica y parte más teológica en el pensamiento de San Buenaventura, se refiere al hecho de considerar o no a Dios como objeto directo de la reflexión. O, mejor dicho, si aquello que es exclusivamente patrimonio del discurso teológico es la reflexión que tiene a Dios por objeto directo (sea en Él mismo o en sus propiedades o actos), mientras que el resto de los objetos pueden considerarse objetos de la filosofía (si se consideran en sí mismos en relación con sus causas últimas) o también de la teología (si se consideran “ex parte Dei” o desde la perspectiva sobrenatural).

Hecha esta distinción parece claro que la filosofía puede, en su máxima pretensión, aspirar a aquellos grados de perfección propios de las “umbra”, de los “vestigia” y, acaso y con cierta ceguera, de las “imago”. En este último caso, al depender tan claramente las estructuras antropológicas de Dios (por su necesaria y fundamental dimensión espiritual), la reflexión filosófica de la antropología (sin el apoyo de la teología) resulta bastante limitado⁶⁶⁰. De hecho, en el primer libro del *Comentario a las sentencias*, cuando por primera vez el Seráfico establece la división entre “umbra”, “vestigia” e “imago” vincula esta última a la consideración de aquellas

⁶⁵⁹ Debe insistirse en que, en cualquier caso esta distinción es puramente de razón y funcional a la delimitación de la teología en sentido estricto. Ya se ha explicado anteriormente las analogías de los términos “teología” y “filosofía” en el pensamiento del Seráfico.

⁶⁶⁰ Parecen acertar los medievales en este sentido, pues no es difícil constatar las grandes desviaciones en las que incurre el pensamiento moderno -por ejemplo- cuando toma como punto de partida referencial al ser humano desligado de toda referencia divina. Cualquier proyecto de pensamiento que procure limitar la reflexión filosófica sobre el ser humano a categorías “puramente humanas” parece condenado a caer en reduccionismos anti-humanos, en estructuras dialécticas o en consecuencias morales y políticas deshumanizadoras.

propiedades que tienen a Dios como objeto, y no como causa⁶⁶¹. En el *Breviloquium* ya establece otra división, según la cual la Trinidad se expresa en la realidad según tres formas: según los “vestigia”, según la “imago” y según la “similitudo”. En el primer caso, la expresión o razón del vestigio se encuentra en toda la realidad creada, la de la imagen solo en las intelectuales o racionales y la de la similitud en las “deiformes”⁶⁶². En el *Itinerarium* retoma el mismo esquema en clave de procesión: el ascenso comienza “saliendo y pasando” por el vestigio, “entrando” en nuestra alma (imagen) y culmina “elevándose” por la similitud con el Verbo hacia Dios⁶⁶³. Por último, en las colaciones en el *Hexaëmeron*, el Seráfico distingue de nuevo la realidad, pero, en esta ocasión, según dos tipos (sirviéndose de la distinción entre objeto y sujeto): los “vestigia Dei” son las realidades-objeto, que pueden ser conocidas y queridas (analizadas, en este caso, según la estructura metafísica-agustiniana del “modus, species et ordo”)⁶⁶⁴; en cambio las “imago Dei” son los sujetos que conocen y aman. Sin embargo, la “imago Dei” en el alma de los sujetos que conocen pueden ser consideradas «secundum imaginem naturalem, vel gratuitam»⁶⁶⁵.

Podría parecer que se ha dado a lo largo de la vida del Seráfico una evolución (tesis que en ningún caso se debe desechar: de hecho, ahí notables aspectos de maduración intelectual y estilística entre el *Commento* y las *Collationes*, como ya se ha expuesto). Sin embargo, en este caso conviene atender más al contexto de cada escrito. Sin embargo, como nota fundamental cabe partir del principio de unidad en la semejanza: «Item, contingit simile cognosci per simile; sed omnis creatura est similis Deo sicut vestigium, vel sicut imago: ergo per omnem creaturam contingit cognosci Deum»⁶⁶⁶. Otro aspecto que parece ser claro es que la consideración “vestigial” de la realidad es accesible a los filósofos que, indagando en el orden matemático o en la constitución ontológica o en los principios del movimiento de

⁶⁶¹ Cf. *I Sent.*, d.3, a.1, un., n.2, ad.4^{um} (ed. Quaracchi, I, 73).

⁶⁶² Cf. *Brev.*, p.II, c.12, n.1 (ed. Quaracchi, V, 230).

⁶⁶³ Tal y como aparece resumido en Cf. *Itin.*, c.1, n.2, (ed. Quaracchi, V, 297).

⁶⁶⁴ Cf. *Hex.*, col. II, n. 20-26 (ed. Quaracchi, V, 339-340).

⁶⁶⁵ *Hex.*, col. II, n. 27 (ed. Quaracchi, V, 340).

⁶⁶⁶ *I Sent.*, d.3, a.1, q.2, n.4 (ed. Quaracchi, I, 72).

la realidad e inquiriendo e indagando sus causas, son capaces de descubrir un primer principio divino, “Causa causarum”. Incluso en esta primera etapa, el Buenaventura del *Hexaëmeron* advierte que también el vestigio es susceptible de consideración teológica en cuanto pueden descubrirse en él, a modo de expresión⁶⁶⁷, estructuras y huellas de la Trinidad. También debe hacerse notar que en el *Commento* el Seráfico presenta ya un primer ascenso entre la “umbra Dei” y los “vestigia Dei”: en el primero se consideran las propiedades que tienen a Dios como causa en general, mientras que en el segundo se atiende a un género concreto de causalidad. El carácter vestigial, en cualquier caso, es común a los seres materiales y espirituales, con lo que el Seráfico abre la puerta, ya desde el principio, a que la filosofía -incluso sin el apoyo de la fe- pueda entrever, intuir (aunque sea de forma confusa e imprecisa) una parte de la dimensión espiritual de la realidad.

Sobre este punto de partida se produce el gran salto que, como es propio del pensamiento medieval (y al contrario del pensamiento antropocéntrico de la Modernidad), surge de la consideración de la realidad-objeto-vestigio y que penetra en el ámbito de la intencionalidad en la consideración de la reflexión. El hombre es la especie inferior de aquellos seres que es capaz de autoconocerse conociendo y queriendo. Parece del todo natural, por lo tanto, que de la consideración del vestigio como “verdadero” y como “bueno” (es decir, como “cognoscible” y “apetecible”) se eleve el estudio a aquel que puede conocer la verdad y querer el bien porque tiene la apertura intencional y espiritual suficiente para hacer tal. De hecho, en el proceso mismo de descubrir la verdad se descubre a sí mismo como descubridor de la realidad. Para el Buenaventura del *Comentario a las sentencias* este salto supone el descubrimiento ineludible de la dimensión espiritual del ser humano como imagen de Dios por medio de Cristo. De hecho, la consideración de la realidad como “*imago Dei*” tiene precisamente como *subiectum* aquellas propiedades que tienen a Dios por objeto. Se trata de la consideración de aquellas cosas que son de índole estrictamente espiritual, según una mirada que es “cercana” y “precisa”, es decir,

⁶⁶⁷ Sobre la mediación de la expresión en general: «Tout visible est porté à chaque fois par un fond invisible qu’il exprime sans s’y identifier», en: E. GABELLIERI, ««Expressio» et «Reductio», La Médiation Bonaventurienne», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 39-49, 43.

teológica (no la logramos por nuestros medios, sino que es una mirada de fe, encendida en el cristiano por la acción de la gracia sacramental y de los dones). Sin embargo, es preciso tener en cuenta que el contexto en el que el Seráfico lleva a cabo esta distinción es la respuesta a la pregunta: “¿Puede Dios conocerse a través de las creaturas?”, a la que Buenaventura responde afirmativamente -con las precisas distinciones-. Es decir, no está estableciendo una distinción de grados de realidad, sino de cómo se accede a Dios en cada uno de dichos grados.

Muy distinto es el contexto del *Breviloquium* (que responde precisamente a la cuestión sobre el orden de las creaturas en el mundo), del *Itinerarium* (que presenta un camino de crecimiento espiritual incluyendo el crecimiento mental y volitivo) o del *Hexaëmeron* (que, en la segunda colación, lleva a cabo un elenco sobre los grados de donación de la sabiduría divina en los distintos grados de la realidad). En estas tres obras parece que el Seráfico abre a la filosofía la posibilidad de ascender a la consideración del hombre como “*imago Dei*”, con las debidas precauciones y límites. En cualquier caso, la dinámica es naturalmente ascendiente.

En este sentido parece importante anotar, de nuevo, que el realismo de san Buenaventura -como el de santo Tomás de Aquino- en ningún caso puede ser etiquetado como “ingenuo”. En este caso se percibe no solo la superioridad y la anterioridad de la iluminación -de la que ya se habló en la parte precedente-, sino que incluso desde el punto de vista ontológico, epistemológico y teológico hay un salto “hacia arriba” en la escala de lo real, que sitúa al sujeto cognoscente en una posición superior, de “autoridad crítica” sobre el vestigio. La relación intencional sujeto-objeto en ningún caso es puramente horizontal. Incluso la consideración -siempre intencional- de un objeto de conocimiento que no es meramente vestigio, sino que es también imagen o similitud de Dios (como en el caso de una persona humana o de un espíritu angélico) se encuentra en un orden superior, muy distinto del de la mera realidad vestigial. Precisamente para sostener esta elevación, este carácter ascendente de lo real, tienen sentido la analogía universal y la ““*reductio*”” bonaventuriana.

Por supuesto, lo anteriormente dicho implica también el carácter ascendente de la teología sobre la filosofía y en sí misma: hay un salto cualitativo desde la

consideración de la “*imago Dei*” como algo natural a las criaturas racionales y como algo procedente de la gracia divina. O, en el caso del *Breviloquium* y del *Itinerarium*, entre la realidad considerada como “*imago Dei*” o como “*similitudo Dei*”. Este salto supone además la posibilidad de un verdadero crecimiento espiritual -en la propia vida y en la historia- hacia el encuentro personal de cada persona y de toda la humanidad con Dios⁶⁶⁸. Este carácter ascendente no es solo -en ningún caso- únicamente intelectual. Como ya se ha expuesto anteriormente, la estructura del sistema bonaventuriano hereda del platonismo -por medio de San Agustín- la consideración del fin último como “*Bien Sumo*”, por lo que en todo caso el ascenso hacia Dios supone también una ordenación y un crecimiento en el amor (con las debidas consecuencias espirituales y morales en la propia vida). De esta forma, el “*Omnia instaurare in Christo*” se encarna en una “*imitatio Christi*” personal, de sabor -por lo demás- tan franciscano.

2.2.3.2. Consideraciones sobre la cuestión central de la tesis desde la perspectiva de la filosofía y su relación con la teología en San Buenaventura: ¿de qué manera debe entenderse el vínculo de teología y filosofía en su sentido más propio? ¿por qué es imprescindible la teología para poder dar sentido a toda la realidad humana y al horizonte abierto de la verdad, del bien y de la belleza?

Al finalizar esta parte del trabajo, parece muy acertado el análisis que lleva a cabo Gilson sobre “el espíritu de san Buenaventura” a la hora de subrayar que se trata de un pensador con intuiciones tan trabadas entre sí, que parece del todo punto improbable hacerse una idea de su sistema a partir de un solo ángulo, de una sola perspectiva, de una sola obra, de un solo fragmento⁶⁶⁹. No cabe preguntarse por su ontología, por su teoría del conocimiento, por su propuesta moral o por su doctrina

⁶⁶⁸ Es de gran interés, en este sentido, la intuición de G.K. Chesterton en *El hombre eterno*, cuando distingue la civilización cristiana de las civilizaciones orientales precisamente por este carácter de progreso-crecimiento de la historia “*in Deum*”. Cf. G. K. CHESTERTON, *The Everlasting man*, Hodder & Stoughton, London 1927.

⁶⁶⁹ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 456 y ss.

mística de forma independiente al resto de su pensamiento. En esto se distingue bien de Tomás de Aquino o de los autores modernos y contemporáneos, cuyo pensamiento antropológico, antropológico o moral es individualmente suficiente para hacerse una idea de conjunto -por supuesto, llena de limitaciones e imprecisiones-. Esta afirmación debe considerarse más como un “sabor” que como una conclusión analítica. No es fácil, por lo tanto, intentar responder a las preguntas planteadas sin volver sobre todo lo anterior. Precisamente por esto, más que enfatizar en la división entre filosofía y teología, parece pertinente subrayar su vínculo, la relación que, en el pensamiento bonaventuriano, se establece entre ambas. De forma particular, teniendo en cuenta el horizonte de un posible diálogo con la enseñanza superior actual en la que el saber se encuentra completamente fragmentado y con una clara tendencia hacia la aplicación laboral y hacia la hiper-cualificación e hiper-especialización.

En este sentido se pueden aceptar en buena parte las conclusiones de Gilson, especialmente aquellas que hacen referencia al pensamiento bonaventuriano como representante del agustinismo medieval:

«Desde el punto de vista racionalista de la filosofía moderna, se ve la doctrina de San Buenaventura como la más medieval de las filosofía de la Edad Media, y para muchos, lo es. Ningún pensador del siglo XIII se ha esforzado tan sistemáticamente por reducir las ciencias a la teología y colocarlas enteramente a su servicio; y nadie ha tomado tan a la letra la orden confiada por los Papas a la Universidad de París: *theologia imperat aliis ut domina et illae ut famulae obsequuntur*»⁶⁷⁰.

Sin embargo, no parece válido -según lo ya visto- el extremo según el cual afirma Gilson que la filosofía bonaventuriana es inaccesible para todo aquel que no entre por la puerta de la fe o que cualquier diálogo con la filosofía pagana, desde el pensamiento bonaventuriano, es imposible⁶⁷¹. En este sentido, la etiqueta del pensamiento bonaventuriano como “filosofía cristiana” como una propuesta

⁶⁷⁰ E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 458.

⁶⁷¹ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 459.

seccionada del resto del pensamiento del s. XIII -especialmente del de santo Tomás de Aquino y de san Alberto Magno- parece algo exagerada según el análisis realizado en esta parte del trabajo.

Tampoco parece válida la afirmación de que, en el pensamiento bonaventuriano, “teología y filosofía se confunden”. No, al menos, si por “confusión” se entiende «Mezclar cosas diversas de manera que no puedan reconocerse o distinguirse»⁶⁷² o como «Tomar desacertadamente algo por cierto»⁶⁷³. En cierto modo, como si el Seráfico hubiera sido incapaz de distinguir entre ambas disciplinas -precisamente en el momento del apogeo del descubrimiento de las obras y del pensamiento del Estagirita-. Esta insinuación parecería responder a un análisis muy superficial del pensamiento de san Buenaventura. Otra cosa muy distinta -y más acertada- sería afirmar que, conociendo plenamente la distinción entre filosofía y teología como dos disciplinas distintas entre sí y autónomas, el Seráfico haya rechazado una distinción tan formal o radical, de modo que su propuesta tiende, precisamente, a integrarlas antes que a presentar las perspectivas, los matices, los aspectos o las etapas en que se distinguen.

En efecto, en el pensamiento bonaventuriano la unidad -expresada en el “Verbum” que es fuente de toda la expresión del Padre, y que es fuente de toda la similitud ejemplar de lo real- prima sobre la distinción. Ésta se establece en el origen (en el caso de la teología es la fe, en el caso de la filosofía es la razón), en el método (en el caso de la teología prima la revelación, en el caso de la filosofía el discurso racional), en los límites (en el caso de la teología la capacidad humana para captar la infinitud del misterio, en el caso de la filosofía los límites impuestos por el propio método -que le impiden articular un discurso apropiado sobre Dios como objeto de ciencia-), y en el fin (en el caso de la teología es el conocimiento y el amor a Dios en sí mismo como fin de la existencia humana, en el caso de la filosofía es el conocimiento de la verdad racionalmente cognoscible en sí misma y de sus causas

⁶⁷² Voz “confundir”, *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*, en: <https://dle.rae.es/?id=AHaRqKT> [26 de agosto de 2019].

⁶⁷³ Voz “confundir”, *Diccionario de la Real Academia de la lengua española*, en: <https://dle.rae.es/?id=AHaRqKT> [26 de agosto de 2019].

últimas -en tanto que causas de lo real-). Sin embargo, la filosofía puede acceder a los “preambula fidei”:

«In Bonaventure’s view, philosophy is able to come to know what the Scholastic-tradition will call the *preambula fidei*, preambles to the faith: that God exists, that God knows, and (...) that God’s knowledge is the exemplary cause for all that could be. That is to say, that philosophy glimpses ‘cointuits’, the eternal reasons in the World»⁶⁷⁴.

Así, al menos parece afirmar el mismo Seráfico⁶⁷⁵, que ofrece esta posibilidad a la reflexión filosófica en más de una ocasión. Sobre el por qué el santo franciscano se preocupa tanto por hilar tan fino: distinguiendo y reduciendo, separando y uniendo, jugando con distintos significados, en ocasiones atacando con aparente dureza a los “filósofos” y la “filosofía” y en otras ocasiones presentando la filosofía como un paso necesario en el camino hacia la teología, sobre este complicado panorama que a lo largo del presente capítulo se ha tratado de exponer se han aportado muchas explicaciones distintas, desde diversos puntos de vista. Se ha tratado de descubrir en el Seráfico un enemigo de Aristóteles -tesis que, como se ha visto, carece de sentido como tal-, un contrincante del averroísmo latino -tesis algo más plausible, pero que se enfoca demasiado en una serie de fragmentos concretos y contados del pensamiento del Seráfico-, un adversario del naciente positivismo de R. Bacon -tesis relativamente nueva pero que tiene no poco mérito visto desde una perspectiva más estructural o de conjunto-, se ha interpretado el pensamiento de Buenaventura como exponente del agustinismo medieval o como un aristotélico peculiar. En definitiva, pueden encontrarse decenas de artículos enfocados en nuevos detalles de la “cuestión bonaventuriana”. Sin embargo, y sin descontar el interés de ese tipo de trabajos -que se han mencionado y que deberán recuperarse en las conclusiones- parece más adecuado según la metodología que se ha seguido hasta este momento, al menos inicialmente, abordar el pensamiento del Seráfico en sí mismo, tomando sus fuentes como tales, su pensamiento como un sistema orgánico en su conjunto, sus obras como una reflexión continuada en el tiempo -evolucionada en algunos

⁶⁷⁴ E. CUTTINI, «Teologia, mistica e scrittura in Bonaventura», 54-55.

⁶⁷⁵ *Sc. Chr.*, q.4 (ed. Quaracchi, V, 23).

aspectos, invariable en otros (como suele ser natural)- y sus grandes intuiciones personales como aportaciones originales a la historia del pensamiento.

Creo que esta es la forma adecuada de abordar el problema de la relación entre “filosofía” y “teología”. Cuestión que cabe establecer una serie de principios bonaventurianos:

1.- Hay una noción de filosofía que es falsa (no es verdadera “filo-sofía”, amor a la sabiduría) en cuanto se presenta como autónoma, autosuficiente, cerrada a la posibilidad de la teología, o desviada en sus conclusiones teológicas por su incapacidad (sea del tipo que sea) para ser iluminada por la fe y la revelación.

2.- Hay, igualmente, una noción de filosofía que es verdadera y que consiste precisamente en el descubrimiento de y amor a la sabiduría uniforme y omniforme. Es decir, en el descubrimiento del “Logos” y de los vestigios trinitarios a través de las grandes ciencias que consideran el mundo, el conocimiento y la moral.

3.- Esta noción es “verdadera” por dos motivos. En primer lugar, porque conviene a la naturaleza de la dinámica intencional y biográfica del descubrimiento de la verdad y de su consecuente respuesta en el amor ordenado (sabiduría como virtud completa que implica las dos grandes capacidades del ser humano).

4.- En segundo lugar, porque reconoce sus límites, especialmente en lo que respecta a Dios, a quien conoce de forma adecuada únicamente bajo el aspecto de “causa final según un orden de causalidad” y no como parte de su *subiectum*. A partir de ese límite la filosofía cede el paso necesariamente a la reflexión teológica.

5.- Este “ceder el paso” no debe entenderse como un salto de una ciencia independiente a otra, sino como un ascenso continuado en el reconocimiento del “Logos” o del “Verbum” expresado en la realidad en grados cada vez más eminentes según el orden natural establecido por Dios. Por lo tanto, se trata más de una continuación desde una consideración inferior a una consideración exterior, y de ahí a una consideración interior y por último a una consideración superior y excelsa.

6.- Este orden resume un *Itinerarium* que supone una lógica completa en sí, orgánica y reducida al mismo Logos de Dios del que toda la realidad es sombra,

vestigio, imagen o similitud. De forma que no sería posible tratar de alcanzar la mística, por ejemplo, sin haber hecho la experiencia previa del descubrimiento de la realidad como vestigio o de la relación del hombre con Dios como similitud de la relación trinitaria.

7.- En este sentido, especialmente resultaría inválida la pretensión de “romper” el *Itinerario* “a mitad del camino” y quedarse simplemente en la consideración del vestigio. Porque las dinámicas propias de la verdad y del amor, que son el fulcro o motor de la filosofía y de la teología, son fuerzas de atracción ascendientes que producen una tendencia en todo momento hacia el Bien Sumo como reducción final de la vida y de la sabiduría.

8.- La lógica de continuidad que se establece entre filosofía y teología (con las debidas distinciones) permite que haya un flujo más claro entre el “fides quaerens intellectum” y el “intellectus quaerens fidem”. En definitiva, que en el orden de la teología se cumpla el lema anselmiano (de corte agustiniano) de «neque enim quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam»⁶⁷⁶, pero que a la vez suponga un enriquecimiento para la reflexión de la filosofía. En todo caso, si la filosofía ilumina la vida de las personas con una luminosidad humana, la teología ilumina la filosofía con un resplandor divino.

9.- Esta continuidad además se construye sobre la centralidad de Cristo-Verbum, expresado como mediación universal, por cuyo amor se ha creado todo, en cuyo amor la humanidad ha sido redimida y a cuyo amor está convocada la realidad entera en el reposo del último día. La filosofía, aunque se enriquece del descubrimiento cristológico y trinitario y de su reducción universal, puede también encontrar valor en el descubrimiento del Logos como Bien sumo digno de ser amado y contemplado (como en el caso de los antiguos) y puede decir con verdad muchas cosas acerca del mismo, aunque nunca llegará a alcanzar la sabiduría completa si no descubre, reconoce y se abre al amor de Cristo.

10.- Todas las demás acepciones de “filosofía” o de “teología” que se han estudiado en los contextos particulares de las distintas obras del Seráfico pueden relacionarse

⁶⁷⁶ *Pros.*, c.I, D (ed. PL-Migne, CLVIII, 227).

con alguno de los puntos anteriores, con varios o con todos. Esto se debe a la ya mencionada organicidad propia del pensamiento del Seráfico. En este sentido, y rescatando la intuición de Gilson, puede también comprobarse cómo todo el pensamiento del Seráfico queda atado a estos principios de una u otra manera: su analogía universal, la primacía de la causalidad ejemplar y final, la doctrina de la iluminación, la antropología agustiniana, la propuesta moral e incluso la teoría estética.

Se ha dicho en varias ocasiones que para el santo de Fidanza tanto la filosofía como la teología se encuentran abiertas al horizonte entero de toda la realidad. Ambas consideran todo, abrazan todas las ciencias particulares como formas de saber universal, ambas consideran los orígenes de la realidad, la realidad misma en todos sus órdenes y el fin de la realidad. Aunque lo hacen desde perspectivas diversas: la filosofía “desde abajo y desde dentro” y la teología “desde arriba”. La sabiduría que articula el conocimiento filosófico y teológico se abre, por lo tanto, a la totalidad del ser en cuanto es conocido y amado: son saberes trascendentales.

También en este caso se descubre el valor de la teología como cumplimiento o plenitud de lo “entrevisto” desde la filosofía. En efecto, la consideración del ser en el vestigio como algo cognoscible o amable despierta en el hombre una doble posibilidad de elevación: en el reconocimiento de uno mismo como capaz de conocer y de amar -de realizar, por lo tanto, actividades de índole espiritual y universal- y el descubrimiento de la necesidad de un principio causal suficiente que sea capaz de otorgar a la realidad un ser tal que pueda ser conocido y amado. Es decir, un principio de verdad y de bondad participada. A su vez el descubrimiento de la autoconsciencia en relación con la persona humana despierta la pregunta sobre el origen de dicha autoconsciencia que, al ser de naturaleza espiritual, supone, a su vez, una causalidad proporcionada a tal naturaleza. Todos estos caminos que se abren a partir del acto intencional del conocer y del querer suponen la estructura trascendental (no de tipo kantiano -como formas a priori del intelecto-, sino de tipo ontológico-agustiniano -como propiedades reales del ser) en el sujeto y en la realidad. Y esa estructura trascendental supone no solo una causalidad en el orden del ser -en el caso del pensamiento del Seráfico, la causalidad eficiente subordinada a la causalidad ejemplar como principio del “modus”-, sino que también supone

una causalidad en el orden de la verdad que hace que todo el ser sea cognoscible según su forma por una persona -causalidad ejemplar en la realidad como principio de la “species”-, y supone, por último, una causalidad en el orden del bien que hace que todo ser sea apetecible según un orden (que establece la amabilidad de los entes de menor a mayor hasta alcanzar el grado sumo en Dios, como principio y causa de la bondad de todos los seres) -causalidad final como principio del “ordo”.

En este sentido no resulta demasiado complicado descubrir en la teología bonaventuriana el principio sintético y definitivo de la belleza. En el fondo, toda la teología bonaventuriana en el fondo es una inmensa catedral que manifiesta la belleza de Dios en el mundo como un reclamo del cielo para la humanidad. De hecho, el mismo lenguaje empleado por el Seráfico posee un sabor estético: la realidad como “sombra” o como “vestigio” de Dios o la persona humana como “imagen” o “similitud” de Dios, son todos términos que evocan la figuración y, con ella, un tipo determinado de analogía que resulta mentalmente muy estimulantes.

Además, en la misma consideración de los “vestigia” el Seráfico se detiene a analizar lo que algunos han denominado “ontología de la sensibilidad”⁶⁷⁷. Para Falque, este volcarse del Seráfico sobre la estructura de la sensibilidad, introduciéndola en la reflexión teológica -con su reflexión sobre el número, el peso y la medida, sobre el modo, la especie y el orden- ordena el ámbito de la relación del hombre con Dios situando el apofatismo y la inefabilidad en el ámbito de la mística, y el catafatismo, la cercanía y la condescendencia divina en la estructura fenoménica de la sensibilidad. Esta “ontología de la sensibilidad” que Falque descubre en el pensamiento del Seráfico, no se refiere solo al orden del mundo actual, sino que también se vuelca sobre la resurrección de la carne, en la que -una vez recapituladas todas las cosas en Cristo- el mundo y la humanidad se encontraran ordenados según el plan trazado por Dios, a imagen y semejanza del mismo Cristo.

⁶⁷⁷ «Tout tend donc vers la manifestation de la Trinité dans le *Bref Traité*. Et Dieu n’a d’autre but que d’appaître, de se faire ou de se rendre phénomène, de sorte que l’*apophasme dyonisien de l’invisibilité* nous paraît sur ce point de part en part dépassé, ou plutôt inversé, par le *cataphatisme bonaventurienne de la visibilité*. (...) Non plus Moïse sur le Mont Horeb dans le saturé, mais le Verbe enfant à la crèche dans le limité», en E. FALQUE, «Saint Bonaventure actuel ou intempêtif? Le 'poème' du Breviloquium», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 11-37, 17.

En la escatología el teólogo reconoce, por lo tanto, la obra maestra de Dios completamente culminada también corporalmente:

«De resurrectione autem corporum hoc tenendum est, quod ómnium corpora hominum in generali resurrectione resurgent, nulla in eis existente distantia quantum ad ordinem dignitatis. (...) et omnes resurgent integro corpore et plena aetate et debita mensura membrorum»⁶⁷⁸.

El modelo de esta belleza inmortal no puede ser otro que el mismo Cristo, en cuyo nombre y por cuyos méritos puede el hombre acceder a la resurrección de la carne: «*in mensuram aetatem plenitudinis Christi*»⁶⁷⁹. Sobre este texto resulta también interesante destacar que la consideración de la belleza en clave escatológico-anagógica como parte culminante de la consideración teológica (el ascenso al Paraíso de Dante) no es solo un dogma que debe estudiarse desde la teología, sino que *omnia clamant hominem resuscitandum*:

«Quoniam ergo *iustitia* necessario requirit, ut homo, qui meruit vel demeruit non in anima solum nec in corpore solum, sed in anima simul et corpore, puniatur vel praemietur in utroque; *reformatio* etiam *gratiae* requirit, ut totum corpus assimiletur Christo capiti, cuius corpus mortuum necessarium fuit resurgere, cum unitum esset inseparabiliter Divinitati; *completio* vero *naturae* requirit, ut homo constet simul ex corpore et anima tanquam ex materia et forma, quae mutuam habent appetitum et inclinationem mutuam: necesse est, resurrectionem esse futuram, exigente hoc *constitutione naturae, infusione gratiae* et *retributione iustitiae*, secundum quas tota universitas habet regit»⁶⁸⁰.

De esta forma el Seráfico defiende la retribución futura -y su exigencia en lo que se refiere a la belleza corporal y espiritual- como un requisito impuesto por el mismo orden natural de las cosas y del ser humano: por el valor mismo de la conducta

⁶⁷⁸ Brev., p.VII, c.5, n.4 (ed. Quaracchi, V, 286).

⁶⁷⁹ Brev., p.VII, c.5, n.4 (ed. Quaracchi, V, 286).

⁶⁸⁰ Brev., p.VII, c.5, n.4 (ed. Quaracchi, V, 286).

humana, que no solo afecta a su dimensión espiritual, sino que también afecta a la dimensión sensible y material.

Además, todo el estudio que el Seráfico lleva a cabo en el segundo capítulo del *Itinerarium* al relacionar la “delectatio” consiguiente a la “apprehensio” o al “iudicium”, no se refiere “stricte sensu” a la voluntad. En el primer caso porque la delectación que sigue a la aprehensión de un sensible no puede ser aún universal: se refiere al rasgo particular del fenómeno. En el segundo caso porque, como ya se ha visto, la respuesta al juicio verdadero sobre la realidad en la facultad volitiva no es el disfrute consiguiente o concomitante, sino la apetición o la querencia de aquello mismo por su razón de bien. Por lo tanto, la “delectatio” corresponde a un orden diverso de cosas que -como en el caso de la inteligencia y la voluntad- se da de forma analógica según el grado (según el tipo de acto intencional al que se refiere). La delectación sensible, la delectación en el conocimiento de la verdad, la delectación en el movimiento del amor son consecuencias análogas (copias del modelo original) todas ellas a la delectación que se produce en el seno de la Trinidad por las relaciones entre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.

De hecho, la vinculación de la delectación por lo verdadero y lo bueno, como una suerte de síntesis experiencial de la armonía entre el bien y la belleza no es, en términos bonaventurianos sino un reflejo de la experiencia de la armonía trinitaria. El “modus” con el que se capta la realidad de lo realizado, el ser, se atribuye al Padre Creador. La “species” o forma con la que están ideados los entes, por los que son cognoscibles como tales -por encontrarse en ellos expresado el Logos del Padre- se atribuye al Hijo Verbum y Redentor. El “ordo” por el que todos los entes tienden a su fin último como aquello que apetecen en grado sumo -en definitiva, el amor por el que se sienten atraídos- se atribuye al Espíritu Santo Paráclito y Santificador. La percepción y comprensión de estos fundamentos teo-ontológicos en la realidad en forma de armonía primigenia, de expresión proporcional, integral, y resplandeciente de la Trinidad en la realidad, en su ser, en la verdad y en el bien transforma la experiencia estética, en su más mínima aparición, en un instante de asombro místico y de significación teológica.

Casa esta doctrina a la perfección con la estética propia de la espiritualidad franciscana -así como con la de otros muchos carismas en la Iglesia-, pero particularmente casa con la espiritualidad de los Iconos orientales, en los que la obra de arte -simbólica y alegórica- no está hecha para ser meramente contemplada como si solo fuera un objeto, sino que está hecho sobre todo para que, frente a él, el contemplador sea contemplado. Algo similar sucede en la estética bonaventuriana en todos sus niveles: hay una primera dimensión -perfectamente asible por la contemplación filosófica- que se detiene en la estética fenomenológica, en la delectación de lo sensible; existe después una belleza que significa la síntesis entre el acto del conocimiento y del deseo, que se experimenta en el amor contemplativo que implica moralmente la propia vida por entero; por último existe un tercer significado de belleza que implica la penetración del misterio cristocéntrico en las dos primeras acepciones -y, con él, el de la Trinidad expresada en el Logos- que empapa y permea no solo la experiencia de la delectación particular del sensible o de la experiencia trascendental de la belleza al nivel de la “*imago Dei et similitudo*”, sino que reclama, culmina y satisface la historia entera de la humanidad en el misterio, insondable e incomprensible en su sencillez, de un Cristo clavado en la cruz que, al ser contemplado, se manifiesta contemplando y amando a la humanidad entera desde el primer instante de la creación hasta la eternidad.

En esta clave debe entenderse el poder del amor y de la belleza de la pobreza franciscana que predica san Buenaventura, o el reflejo luminoso de Cristo en toda la creación que, una vez descubierto -ayudada la razón por la fe-, da sentido verdadero y completo a todo. Es en la paradoja de un Dios encarnado y escarnecido, moribundo en la cruz, colgado entre el cielo y la tierra, donde san Francisco -y tras sus huellas, el mismo Buenaventura- comprende la centralidad del misterio cristiano, la fuerza del amor y la profunda verdad, bondad y belleza inefable de la “*reductio*” radical, que es recapitulación universal de todas las cosas en el mismo Cristo: “*omnia instaurare in Christo*”.

3. Conclusiones importantes en torno al quaesitum de la tesis.

3.1. Lógica y secciones de la tercera parte.

Según lo que hemos visto, existe una arquitectura muy clara que articula la relación entre el *quaesitum* de la presente tesis y la síntesis general que hemos podido destilar del pensamiento bonaventuriano. Las líneas que articulan los conocimientos a los que accede el hombre por medio de la filosofía y de la teología -todo el abanico gnoseológico en general- parte de una metafísica ejemplarista, del “*Verbum expressivum*”, y conduce a una teología anagógica, de la recapitulación de todas las cosas en Cristo. Por lo tanto, la cuestión de la verdad y la cuestión del sentido último se implican mutuamente para el ser humano.

De esta formulación surgen las secciones que componen esta tercera parte, cuyo propósito general consiste en aterrizar el ejercicio realizado en la parte anterior en una síntesis general que responda al objeto de la investigación (capítulo 3.2), y en una serie de aplicaciones que dan sentido vital a la tesis: la situación actual de la relación entre filosofía y teología (capítulo 3.3 y 3.4), la reflexión antropológica consecuente sobre el protagonista de la búsqueda de la verdad y del sentido (capítulo 3.5) y la construcción de una teoría poética basada en la metafísica del Logos expresado por el Padre como modelo de la creatividad humana (capítulo 3.6). Quedará pendiente para futuras investigaciones el análisis de las aportaciones del pensamiento bonaventuriano a una revisión de la universidad y de la síntesis de saberes (especialmente en el trabajo realizado por el Instituto Razón Abierta⁶⁸¹).

Por otro lado, la metodología concreta que vamos a seguir romperá un poco con la unidad metodológica de las dos primeras partes de esta tesis. Todos los apartados seguirán una tónica “bonaventuriana” en sentido amplio: se trata de distintos aspectos del itinerario personal e intelectual del autor, contemplados como reducidos (o sintetizados) a la luz de todo lo observado en la segunda parte de este trabajo. Sin embargo, cada uno de estos apartados -aunque siguen un orden general que pretende partir de lo más especulativo y general hacia lo más concreto- exige

⁶⁸¹ Instituto dirigido por la Universidad Francisco de Vitoria (Madrid) con el apoyo del Instituto Joseph Ratzinger (Roma), en: <https://www.ufv.es/instituto-razon-abierta/> (22 de abril de 2020).

una particular metodología de acuerdo con el objetivo concreto de cada una de ellas. En cualquier caso, y dado el índole de este trabajo, no se esperan resultados tangibles o concretos, sino más bien líneas generales de reflexión teológica o de aplicación vital existencial que puedan iluminar distintos aspectos de la experiencia humana.

3.2. La eudaimonía bonaventuriana: la santidad en el seguimiento del modelo de Cristo. Una propuesta de síntesis radical (“reductio”) entre la vía de la búsqueda de la verdad y el itinerario de vida personal.

3.2.1. Definición del carácter “sistemático” del pensamiento bonaventuriano.

Se ha discutido la cuestión de las distintas “hermenéuticas” que se han llevado a cabo sobre el pensamiento de San Buenaventura. Al analizar esa cuestión, tantas veces tratada por los expertos, una de las primeras conclusiones que se puede sacar tiene que ver con la dificultad de “definir” el pensamiento bonaventuriano en su conjunto, incluyendo todas sus partes en una mirada sintética y sistemática. A pesar de incidir tanto en el carácter “reductivo” de la metafísica, la gnoseología y la teología bonaventurianas, la organización o el carácter sistemático parece representar un problema. En este sentido se corre el riesgo de comparar el ingenio del Seráfico con la arquitectura del Angélico, sin embargo, la comparación es en su mayor parte inviable e infructífera porque el punto de partida y el método en general difieren en la mayor parte de los casos (aunque en cuestiones concretas coinciden), hasta el punto en que asemejan más dos voces hermanas en un diálogo constructivo antes que dos miradas antagónicas de la realidad (algo que sí puede quizá encontrarse entre los sistemas tomista y escotista, ambos arquitectónicamente mucho más “claros” o “firmes”).

Hay, sin embargo, una trampa de fondo en todo esto. Las obras del Seráfico tienen su propio esquema, como es natural. Él nunca pretendió llevar a cabo una síntesis global de toda la realidad, una especie de “Suma”, de “Compendio” o de “Enciclopedia”. La pretensión de encerrar la propuesta de un medieval -o de un antiguo- en un esquema no es un ejercicio medieval ni clásico. Es, más bien, una necesidad que hunde sus raíces en los finales de la modernidad y en la contemporaneidad, que es el momento en que se pretende hacer pasar todo el pensamiento humano por el “aro epistemológico” del racionalismo y del positivismo. Es decir, cuando la lógica formal se convierte en el factor decisivo universal de la coherencia metafísica. En la época medieval la arquitectura “lógica” de las cuestiones no se imponía “a priori” como un conjunto de reglas lógicas que

debían obedecerse a ciegas para determinar “certezas” o “proposiciones verdaderas”. Por el contrario, la actitud filosófica consistía en el esfuerzo inicial de encontrarse y abrazar la realidad en la experiencia para, en un segundo momento, tratar de explicarla estableciendo las debidas conexiones causales.

Por eso, la misma “sistematicidad” del pensamiento de un autor debe someterse a la referencialidad debida de su contexto epocal, de la idiosincrasia particular del autor, etc., pero en mucha mayor medida -como un factor decisivo clave- debe diferenciarse entre la sistematicidad premoderna⁶⁸² y la sistematicidad moderna. Esta diferenciación es prácticamente equívoca, porque las premisas son contrarias (y en eso estriba la facilidad a la hora de discriminar entre los autores de uno u otro género): a saber, si la estructura lógica del sistema es causa (racionalismo, empirismo, idealismo...) o es consecuencia del acto del conocimiento como experiencia real fundamental (realismo moderado). Mucho más difícil es establecer una fecha como eje entre una y otra. Para empezar, porque esa fecha tendría un valor meramente simbólico y en ningún caso caracterizaría un eje real en el devenir histórico (un acontecimiento o evento determinante) y porque acaso puedan encontrarse indicios de pensamiento “moderno” en el siglo XIII como de hecho pueden encontrarse propuestas “premodernas” en el siglo XXI.

En cualquier caso, el Seráfico se presenta como una propuesta muy peculiar dentro del primer género (con una forma muy particular de realismo moderado). Al caracterizarse de esta manera, más que diferenciarse por premisas lógicas o epistemológicas, se distingue por la manera como descubre la experiencia fundamental de relación del hombre con Dios, con el mundo y con otros hombres. De esta premisa resulta la definición del carácter sistemático del pensamiento bonaventuriano. Se trata de una definición que difícilmente puede restringirse a un enunciado, ya que implica la experiencia global del ser humano. Von Balthasar se refiere a esta experiencia en sus dos polos como: «una experiencia personal absolutamente primordial y una experiencia estructurada que madura en el marco

⁶⁸² Sería acaso más propio etiquetar esta propuesta como “clásica”, pero resultaría una noción demasiado equívoca respecto a otros significados más recurrentes de la palabra.

de la historia y configura la experiencia primordial todavía informe»⁶⁸³. En esto se distingue también de la mayoría de los esfuerzos filosóficos considerados “modernos”: en que el ser humano no queda en modo alguno encerrado en relaciones puramente racionales (en sentido moderno), sociales, contextuales, culturales, ideológicas... Por el contrario, se considera, al menos potencialmente, abierto a la plenitud de todas sus potencias, que no son solo ni principalmente cognoscitivas, sino también volitivas y afectivas. Todas estas potencias se encuentran implicadas en el complejo dinamismo que experimenta el hombre a lo largo de su recorrido vital. Todas ellas se encuentran implicadas como facultades fundamentales en la definición de ser humano como “animal de logos”. El “logos” humano o la “razón humana” (entendida en sentido clásico-medieval) emerge en todas ellas, constituyéndose y constituyéndolas, dándoles sentido (dirección y finalidad) y reclamándolas hacia su origen primero y último. Este “logos” es vestigio, imagen y similitud del Logos divino y por lo mismo se comprende en su globalidad según un esquema de creación- redención- y “recapitulación de todas las cosas en Cristo” o anagogía.

Para San Buenaventura esta experiencia global que es el punto de partida se resuelve de dos maneras: o según la propia naturaleza (y, por lo tanto, a imagen del Logos-Cristo que es “camino, verdad y vida” del hombre), o en contra de la propia naturaleza. El primer modo es el que permite el crecimiento hacia la plenitud y felicidad de la persona. El segundo conduce hacia la perdición, la ignorancia y la muerte del hombre. Es decir, se trata de un punto de partida que preanuncia el punto de llegada y de unión con Dios. La vida se reduce, por lo tanto, al continuo de estas experiencias en cuanto unen el punto de partida o inicial y el punto de llegada o de recapitulación (según el esquema exitus-reditus característico del pensamiento medieval, en el que Cristo es el “Alfa”, la “Omega” y el centro de la vida y de la historia).

El sistema bonaventuriano incluye, por lo tanto, dos perspectivas históricas (en clave teleológica-soteriológica) que son, a la vez, reductivamente iguales y diversas: la historia de la humanidad en su conjunto y la historia personal del

⁶⁸³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 258.

individuo concreto. Ambas historias coinciden en el esquema general (creación-redención-recapitulación), en ambas coinciden en el “sujeto humano” en su papel de “homo viator”. El esquema del itinerario se replica en ambos a escala global o individual. En ambos esquemas cada evento y acontecimiento sucedido se resuelven en un mismo sentido: el amor de Dios. Y, sin embargo, se distinguen en que, mientras que la humanidad en su conjunto ha sido redimida por Cristo en la cruz y solo espera terminar su camino para entrar en el reposo del Padre del séptimo día, la historia del individuo personal se encuentra aún en un camino de determinación fundamental de la propia libertad hacia Dios. Y en esa empresa tiene implicada cada persona la totalidad de sus facultades en la experiencia continua de permanecer en la oscuridad o de conocer vestigios divinos y de reconocer en ellos la posibilidad de descubrirse a sí mismo como imagen y similitud, emprendiendo así el itinerario de ascensión hacia la unión con Dios.

Hasta aquí lo dicho -a pesar de haberse afirmado lo contrario- parecería implicar otra premisa fundamental del pensamiento moderno y es la de que el hombre es el origen y el centro de todas sus relaciones. Lo cual es un punto de partida adecuado solo para aquellos que nieguen la prioridad genética de la experiencia sobre el esquema. Parecería, en resumen, que san Buenaventura propone un sistema filosófico de tipo prometeico, en el que el hombre se descubre encaramándose a las cimas de la divinidad como fruto de un esfuerzo personal de discernimiento de lo verdadero y de orientación de la propia vida. Sin embargo, para san Buenaventura esto es falso en dos niveles:

En primer lugar, porque en el ascenso vital del hombre, en su avanzar por la propia historia en seguimiento de Cristo, es este último quien es el verdadero protagonista de la propia vida y de la historia. Él es el “Logos” eterno que media en la Creación, en el momento culminante de la Redención (particularmente expresado en el momento de la crucifixión) y en el momento del encuentro final con el Padre. Pero Él es también el “Logos” que media en la creación de cada persona humana; que nos convoca expresivamente (he aquí una verdadera estética cósmica) a descubrir la verdad y el bien en el mundo; que nos reclama con su amor a un camino de crecimiento personal -a ejemplo suyo- en el que Él permanece como guía en el

camino, maestro en la verdad y compañero en la vida; y que nos ilumina como un faro de verdad, de belleza y de amor desde el hogar definitivo en la casa del Padre.

En segundo lugar, e inferido de lo anterior, por la natural preeminencia de la gracia sobre el esfuerzo natural del ser humano (con una superioridad que solo es tal si se consideran ambos extremos por separado en el ejercicio intelectual de distinguirlos, o si, de hecho, se considera la posibilidad de la vida humana alejada de la gracia divina). Esta “preeminencia” no es solamente una superioridad de importancia subjetiva, sino que es objetiva y real. Análoga, acaso, a la superioridad que se da entre la teología como saber revelado y el resto de los saberes y ciencias humanas. Si se consideran estos contrarios a la teología son simplemente falsos y conducen a la ignorancia. Si se consideran simplemente como diversos a ella, son verdaderos en función del servicio que prestan a la síntesis reductiva que de todos ellos hace la teología. Es decir, si entran en comunión con ella en una “sinfonía” de la verdad.

Del mismo modo la gracia precede, supera y perfecciona a la naturaleza humana, herida por el pecado. Cuanto la experiencia humana es capaz de lograr -en la medida en que dirige sus facultades hacia el descubrimiento de la verdad, el encantamiento de la belleza o el amor del bien-, es por la acción de la gracia de Dios por medio del amor de Cristo.

En todo esto se sintetizan todas las fuentes que enriquecen el “sistema bonaventuriano”, desde el agustinismo fundamental hasta su polémico aristotelismo, pasando por su dependencia constante de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, las influencias de Joaquín de Fiore, y sin duda el patrimonio franciscano, como expresa bellamente Von Balthasar:

«Su mundo es franciscano y franciscana es su teología pese a todas las piedras que ha utilizado para construirla, centrada en el misterio de la pobreza y de la humanidad, sobre el que edifica su catedral espiritual de gloria, como segunda Porciúncula barroca sobre la modesta capilla primitiva»⁶⁸⁴.

Valga esto como resumen de los elementos arquitectónicos fundamentales sobre los que se levanta esta segunda Porciúncula barroca y que conforman el “sistema

⁶⁸⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, II, 258.

bonaventuriano”. Sobre ellos se desarrolla su metafísica ejemplar, su antropología realista de la persona, su teología, su propuesta moral, etc. No como temas individuales superpuestos, sino como columnas necesarias, distribuidas orgánicamente, para dar sustento al resto del edificio. De todas estas cuestiones dos nos interesan de forma particular porque tienen que ver directamente con las conclusiones que se han podido sacar del análisis de la segunda parte: la cuestión de la búsqueda de la verdad en relación con la cuestión de la búsqueda de sentido último de la propia vida.

3.2.2. La cuestión de la búsqueda de la verdad en relación con la vida humana en el seguimiento del modelo de Cristo.

3.2.2.1. Síntesis originaria: la apertura del conocimiento al ser.

La metafísica ejemplar y expresiva de san Buenaventura se funda en un diálogo eterno de amor entre el Padre y el Hijo, por medio del Espíritu. Sobre ese tema fundamental se apoya un segundo diálogo: el de Dios con el hombre, en el que el Padre abraza a todo el género humano en la creación y en el descanso final, el Hijo anuncia o manifiesta la luz del Padre y redime a cada uno reclamando -en el sentido etimológico del término- hacia el amor del Padre (como camino, verdad y vida), y el Espíritu santifica en la gracia, haciendo posible la comunicación en cada uno de sus aspectos y culminando la relación unitiva con Dios a la que cada ser humano está llamado. En ese sentido es el hombre imagen y semejanza de Dios: en la medida en que replica el diálogo divino.

En ese diálogo el hombre se muestra pobre, indigente, necesitado y Dios se manifiesta como don, riqueza, gracia, salvación. Dios es luz y vida inmarcesible. Siendo luz plena, es -en una de esas paradojas tan del gusto agustiniano- el “Absconditus” por antonomasia: escondido en el exceso de bondad, verdad y belleza. Es decir, escondido en su plenitud de Ser. Esta situación resulta, a la vez, idónea y precaria respecto a la sed del alma humana, al deseo original y genuino de saber que nos define como especie.

Es idónea porque el espíritu humano se encuentra existencialmente abierto a la totalidad del saber: nuestra sed de conocimiento no se apaga con la suma de contenidos concretos que experimentamos en nuestro caminar por la vida. Este deseo trascendental de verdad y de bien (la “appetibilitas” fundamental hacia algo sumamente amable en que parece consistir nuestra felicidad) solo pueden ser correspondidos por una Verdad y un Amor sumos que se manifiesten como tales, que puedan ser conocida (“sabida”, “saboreada”) y amada por toda la eternidad⁶⁸⁵.

⁶⁸⁵ *Contra Acad.*, III, 6, 13 (ed. PL-Migne, XXXII, 940): «Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum».

Pero también resulta precaria, pues la manifestación divina está adecuada a la visión de la gracia. Dios no puede ser visto por quien pretende descubrirlo desde una mirada humana, herida por el pecado⁶⁸⁶. De esta forma, el hombre que decide emplear el don de su libertad para permanecer atado al mundo, contentándose con lo que en él encuentra, bastándole lo puramente mundano o reduciendo su satisfacción a la experiencia de lo puramente terrenal, no podrá comprender su pobreza radical: que lo único que puede saciar su corazón es “El totalmente Otro”, que se ha encarnado y ha sido crucificado para entablar el diálogo histórico de la salvación de la humanidad. Quien abre su corazón -su mente- a la gracia, alejándose de las múltiples distracciones terrenales de la vida puede experimentar la originalidad divina, el encuentro solitario -unitivo- con Dios, la evidencia de Dios.

Por esta apertura radical al ser -descrita tanto por el Seráfico como por el Angélico- el hombre puede descubrirse “capax Dei ut imago et similitudo”. En palabras de Buenaventura: «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad *essentiae unitatem* primo defigat aspectum in ipsum *esse* et videat, ipsum esse adeo in se *certissimum*, quod non potest cogitari non esse»⁶⁸⁷. Para Tomás de Aquino: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens»⁶⁸⁸. Malaguti precisa que el “primo” empleado por el Aquinate manifiesta la similitud respecto a Buenaventura en la intuición agustiniana originaria: no hablamos del conocimiento del “primero entre todos los entes”, sino de la apertura original del hombre al horizonte total del ser:

«Il nostro esserci come pensanti è costituito nella trasparenza al Principio e sussiste nella essenziale “memoria ontologica”: le conoscenze degli enti sono necessariamente ricondotte all’essenziale “sapere”, ovvero, come oggi meglio si dice, “rammemorare” l’essere. (...)»

⁶⁸⁶ Cf. M. MALAGUTI, «La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in san bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure : international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 63-69, 63.

⁶⁸⁷ *Itin.*, c.5, n.3, (ed. Quaracchi, V, 308).

⁶⁸⁸ *De Ver.*, q.1, a.1. res., (ed. Leonina, XXII, 5).

Ma i nostri occhi non sono adeguati a vedere né a riconoscere la luce del manifestarsi del Principio primo»⁶⁸⁹.

Todo acto de conocimiento humano, desde el primer instante de la existencia -y por más pobre que fuere en contenido objetual o temático- manifiesta esta natural apertura trascendente al ser. En esto coinciden Buenaventura, Tomás y Heidegger. Sin embargo, los dos primeros van más allá. Esta apertura trascendente es un eco de la apertura que realmente define al género humano: la que hace a cada uno “capax Dei”. La verdad, predicada por antonomasia -en su sentido más propio y primero- supone el ejercicio creador y conservador de Dios: es preexistente, por lo tanto, al ejercicio del conocimiento humano. El hombre no está hecho para desvelar verdades ocultas, para descubrir nada. El hombre está hecho para acoger lo que le es ofrecido como un don:

«Ut veritatis *praeexistentis* tripliciter: vel quantum ad *essentiam*, vel quantum ad *excellentiam*, vel quantum ad *refulgentiam*. *Esse* enim divinum primum est, quod venit in mente (...) - Secundo, quantum ad *excellentiam* ut Deus, unus, trinus et verus - Tertio, quantum ad *refulgentiam*, ut exemplar rerum»⁶⁹⁰.

Por lo tanto, el hombre surge de la verdad -entendida en este sentido- y emprende un camino, movido por una suerte de añoranza ontológica, para volver al hogar originario, la casa del Padre. Sin embargo, esta vida, este camino en la historia que nos ha sido dada vivir, empuja hacia abajo: hacia explicaciones naturalistas, reductivistas, que encierran el espíritu humano en cantidades o en esa paradójica “materia” que parece consistir, a la vez, en lo más real y lo más indeterminado, en objeto de azar y tirano de la existencia. La tentación de fondo -desde el árbol del conocimiento del bien y del mal- será siempre el tratar de imponer sobre la realidad una medida muy limitada: la de la pura razón humana, convirtiéndonos así en tiranos de la creación, falsos reyes, profetas confundidos.

Frente a esta forma de esclavitud, similar a la de los judíos en Egipto o a la de la Caverna del mito de Platón, se encuentra la libertad de los hijos de Dios que se

⁶⁸⁹ M. MALAGUTI, «La solarità originaria», 64.

⁶⁹⁰ *Hex.*, col. X, n.6 (ed. Quaracchi, V, 378).

acercan al misterio desde la sabiduría. En este sentido, parece clave distinguir aquello que supera los límites de la razón humana de lo que atenta contra la razón humana: para el Seráfico, la forma más elevada de sabiduría consiste en abrazar el misterio, el sol que se esconde “ex parte homini” porque es demasiado radiante. En el espectro de connotaciones que posee el término de la sabiduría, el Seráfico distingue una forma de sabiduría propia del filósofo que, sin haber recibido la revelación de Dios por medio del Verbo, ordena su vida según la luz que de Él descubre en la creación. Sin embargo, siempre será superior la sabiduría del pobre, de quien se comprende como necesitado, indigente, del Ser participado por la Luz originaria y originante. Toda pretensión de intentar encerrar o atrapar el misterio está destinada a la esterilidad: viendo la oscuridad, no puede ver el ciego que tiene frente a él la Luz de todas las luces. Este es la forma particular de traición al Logos en la que caen los filósofos que, centrándose en las cosas que son, olvidan el ser de las cosas, su origen, su fin, el Amor y la Verdad que los han hecho ser. Olvidan que la vocación del filósofo, del verdadero filósofo, consiste en huir de la esclavitud y abrazar el misterio. En palabras de Von Balthasar:

«El séptimo superior General de la Orden franciscana contempla con disgusto creciente el racionalismo escolástico de su tiempo. Junto con Tomás de Aquino, traza con una precisión hasta entonces no lograda los límites entre la razón y la fe, pero no lo hace como Tomás, para asegurar a la razón sus derechos, sino al contrario, para reducirla a sus confines»⁶⁹¹.

Es por esto por lo que para Buenaventura la verdadera vocación del filósofo es teológica: solo a través del Verbo puede el hombre descubrirse libre, en el sentido más radical, y abrirse trascendental y creativamente al conocimiento y al amor del Ser. Cristo es la puerta, el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino es por Él (cf. Jn. 14, 6).

3.2.2.2. Síntesis nuclear: El *Triplex Verbum*, Cruz y san Francisco.

⁶⁹¹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 270.

La mediación expresiva del Logos es fundamental para comprender en síntesis el itinerario de búsqueda de la verdad en el pensamiento agustiniano. El “cointuitus” por el que el hombre es capaz de traspasar las barreras del fenómeno y abordar la reflexión sobre el ser supone una forma de comunión gnoseológica fundamental entre la actividad del ser en las cosas y la actividad de la mente humana que se abre a ese ser. Tal comunión es prueba de una estructura analógica proporcional que queda reducida en un principio fundamental. Así, descubrimos la verdad de lo evidente frente al mostrarse mismo de las cosas en nuestra experiencia vital. Descubrimos, igualmente, la verdad lógica como la explicación razonable y ordenada de los fenómenos. Descubrimos la verdad de nuestra interioridad y de nuestra consciencia al enfrentarnos a nuestra mente en un ejercicio de reflexión. Y descubrimos la verdad de todas las verdades en la manifestación del máximo Ejemplar, que es “terminus a quo” y “terminus ad quem” de toda sabiduría humana: «Est enim speciosa sapientia, quia lux, sed speciosior sole, quia sol intra se radium suum generare non potest; sol autem aeternus intra se radium generat pulcherrimum»⁶⁹². Toda verdad, en toda acepción o en toda forma analógica, es y se expresa como tal en virtud de la luz expresiva del Logos. En el Logos expresivo (y expresado en la realidad), luz de toda luz, se recogen todos los significados de verdad, y aparece como “magister interior” personal que acompaña al ser humano en su camino de vuelta al Padre:

«Ciertamente, la razón es la luz que funda y hace posible todo lo demás. “Si esta luz no está dentro del hombre, este nada tiene, ni la fe, ni la gracia, ni la luz de la sabiduría”⁶⁹³. Pero la razón es solo el presupuesto de la comunicación de Dios en su Palabra: en sentido objetivo-externo como *Verbum inspiratum*, en sentido subjetivo-interno como *Verbum increatum*, que expresa la esencia íntima de Dios y, por ende, la totalidad del mundo»⁶⁹⁴.

La luz del Logos, del Verbo divino, solo puede acceder a nuestra mente a través de la fe: supera los límites de la razón humana en sentido reducido y, a la vez, satisface

⁶⁹² *Hex.*, col. XIII, n.23 (ed. Quaracchi, V, 391).

⁶⁹³ *Hex.*, col. III, n.25 (ed. Quaracchi, V, 347).

⁶⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 272.

la sed de la razón humana en su sentido más amplio. El *Verbum inspiratum* es venida de Cristo a la mente humana por medio de la fe, penetrando en ella y llenándola de la gracia santificadora por la acción del Espíritu Santo⁶⁹⁵. El ser humano participa de la luz del *Verbum increatum* especialmente en la elevación del espíritu humano al descubrir la relación de semejanza respecto al Ser divino y a la Trinidad: «Et Verbum exprimit Patrem ut principium principians *de ser*, et sic est explicans et repraesentans productionem Spiritus Sancti et suam sive *aeternorum*»⁶⁹⁶.

Verbum increatum y *Verbum incarnatum* se encuentran en el momento objetivo del darse del Padre en su manifestación enlazados en dos movimientos creativos: la creación misma y la recreación de todo en el momento histórico de la salvación («Mira, que hago nuevas todas las cosas», en Ap., 21, 5). En términos adecuados al objeto de la cuestión presente: la revelación de la Verdad creada y recreada. En cambio, el *Verbum inspiratum* permite al hombre encontrarse con esa Verdad objetiva creada y recreada, adherirse a ella y crecer en un movimiento subjetivo y personal de salvación (estos dos últimos, aspectos morales del encuentro con la Verdad).

Es la encarnación de la Palabra del Padre, Cristo caminando con el hombre en la historia, y el misterio de la redención en la Cruz, el *Verbum incarnatum*, la que posibilita este grado de comunicación entre el hombre y la Trinidad. Por la acción de la fe y de la gracia santificadora, el ser humano accede a los misterios revelados por Dios en Cristo. Por medio de la luz interior, a ejemplo del Hijo, el hombre se descubre plenamente “capax Dei” y descubre en el abrazo unitivo con Dios el fin de su búsqueda de la verdad y de la felicidad. Este diálogo de “verdad propuesta o dispuesta” (donada, en definitiva) y de “verdad descubierta o reconocida” (especialmente si tenemos en cuenta el punto anterior) posibilita la superación de las trabas epistemológicas y gnoseológicas de las pretensiones de la filosofía frente a la teología. Al menos es así en el cristocentrismo amplio del Seráfico. De esta forma, se garantiza la unidad del pensamiento cristiano que no solo depende de una

⁶⁹⁵ Cf. *De don. Spir.*, col. I, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 458).

⁶⁹⁶ *Hex.*, col. III, n.7 (ed. Quaracchi, V, 344).

serie de procesos cognoscitivos propios de la razón humana particular, sino que ante todo responde a la presencia de la verdad misma iluminando a todo ser humano. Para Maranesi, de hecho, «(...) si potrebbe dire che il Verbo ispirato costituisca la cristologizzazione della teoria illuminativa»⁶⁹⁷. Esta función cristológica sintetiza las metáforas del maestro interior, de la luz que ilumina a los hombres (de la introducción del evangelio según san Juan) y eleva el retorno gnoseológico del ser humano hacia el Padre. A través del *Verbum Inspiratum*, la búsqueda de la verdad se trueca en encuentro de amor y la búsqueda de la felicidad desemboca en el abrazo con el Padre.

Sin embargo, el itinerario descrito entre esos dos polos -la pobreza humana y el encuentro definitivo con el Padre- atraviesa irremediablemente el misterio de la Cruz, mediación fundamental en el pensamiento agustiniano, no solo desde una perspectiva escatológica, sino también desde la mirada de un ser humano que busca con sinceridad la verdad que lo convoca. La cruz es el encuentro por antonomasia entre el hombre y Dios. Es la manifestación expresiva, sacrificial, de las bodas entre Dios y el alma redimida. La sabiduría cristiana atraviesa la cruz en su búsqueda del Padre. En este punto el Seráfico expresa con claridad la importancia fundamental que en su pensamiento tiene el carisma franciscano: la contemplación de las llagas de San Francisco y de las seis alas del Serafín le permiten observar con claridad el misterio de la cruz y en él la centralidad y la mediación omnímoda de Cristo en toda relación entre el Padre y el mundo:

«Revertere adhuc, o anima, Christus in cruce te exspectans habet caput inclinatum ad deosculandam, habet brachia extensa ad te amplexandam, manus apertas ad remunerandum, corpus extensum ad se totum impendendum, pedes affixos ad commanendum, latus apertum ad te in illud intromittendam»⁶⁹⁸.

⁶⁹⁷ P. MARANESI, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure : international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 305-332, 321.

⁶⁹⁸ *Sol.*, c.1, n.39 (ed. Quaracchi, V, 41).

La cruz revela de forma clara y culminante la voz exterior del Padre. Del mismo modo como la voz exterior humana manifiesta el “verbum interior”, del mismo modo la cruz -*Verbum crucifixum* como aspecto soteriológico específico del *Verbum incarnatum*- expresa el *Verbum increatum*. Así se explica la continuidad y la lógica del *Verbum Patris* a lo largo de la historia de la salvación. La cruz es el grito más claro o la expresión más nítida de amor y de verdad en la relación de Dios con el mundo. Si la encarnación es la Palabra perfecta del Padre («Cum ergo Deus factus est homo, Dei perfecta sunt opera»⁶⁹⁹), así la cruz es la máxima manifestación de la unión de Dios con la humanidad en su historia, que es en lo que consiste, precisamente, la salvación.

No en vano el fenómeno místico de los estigmas (cuyo primer testimonio histórico es el del mismo san Francisco de Asís) represente eficazmente la relación de amor de Dios a los hombres y, de forma más particular, de Cristo con su Iglesia. Además de dar una respuesta “desde arriba” a la cuestión de la verdad y de sus dimensiones teológica y filosófica, el acento cristológico o cristocéntrico de la teología bonaventuriana presenta otras dos connotaciones de gran interés histórico, como señala Maranesi en varios de sus trabajos:

1º Sin hacerlo de forma explícita -y sin decantarse por una solución en sentido absoluto- el pensamiento del sabio franciscano parece inclinarse hacia una postura soteriológica no muy extendida en la teología medieval: poniendo el pecado de Adán como motivación secundaria para la manifestación del *Verbum Patris* en la historia y proponiendo la perfección misma del mundo, de la historia y de la humanidad como motivación primaria⁷⁰⁰.

2º Además la incidencia del Seráfico en la centralidad de la cruz parece provocar una distinción modal entre el *Verbum Crucifixum* y el *Verbum Incarnatum*. Modal, porque ambos resultarían ser como modos o aspectos distintos de un mismo acto: mientras que la encarnación tendría una función principalmente “cumplidora” o supondría la manifestación de la dinámica “completiva” del acto de la salvación, la

⁶⁹⁹ *Serm. Temp., In Nativitate Domini*, ser.II, (ed. Quaracchi, IX, 110).

⁷⁰⁰ Cf. P. MARANESI, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», 314-316.

crucifixión supondría la manifestación de la dinámica “redentora” del mismo acto de la salvación⁷⁰¹.

Además, respecto a la síntesis bonaventuriana entre la tensión hacia la verdad y la tensión hacia la salvación (el carácter gnoseológico y moral de la mediación cristológica de la Cruz), se debe observar la centralidad crucifixión a escala cósmica y personal.

1° A escala cósmica, en clave de teología de la historia, como purificación salvífica de la ceguera espiritual del ser humano. Pues, si por la culpa del pecado de Adán se le cerró a la humanidad la puerta de la gracia -y, por lo tanto, de la verdadera unión con Dios en la visión beatífica- por los méritos del crucificado puede el Logos de nuevo revelarse ante los hombres en su máxima expresión de amor y de verdad. En el Antiguo Testamento Dios habla a los hombres por medio de imágenes, figuras, metáforas, de modo que pudieran orientar sus vidas hacia Él, aunque fuera solo por medio del conocimiento que proviene de los sentidos⁷⁰². A la Cruz de Cristo le corresponde el fenómeno de la revolución expresiva radical, que encierra en sí todos los misterios de la salvación⁷⁰³.

2° A escala personal, en clave gnoseológica, por la mediación del don del *Verbum inspiratum* por la acción del Espíritu Santo en el alma, el hombre puede aceptar la mirada de la fe que le permite descubrir en Cristo crucificado a Aquel que es el único capaz de otorgar sentido pleno a su itinerario de búsqueda de la verdad y de la felicidad, que es camino, verdad y vida. Continuando con la metáfora de la luz, podríamos decir que la cruz ilumina la sabiduría, la justicia y la misericordia divinas.

Por último, en relación al problema de la relación entre la filosofía y la teología en el saber humano, es la fe en Cristo encarnado y crucificado -la aceptación del don de la revelación- la que discrimina cualitativamente dos formas de filosofía

⁷⁰¹ Cf. P. MARANESI, «Il Verbum crucifixum. Un termine risolutivo della theologia crucis di San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 52/1 (2005), 79-113.

⁷⁰² Cf. *Brev.*, p.II, c.12, (ed. Quaracchi, V, 206).

⁷⁰³ Cf. C. V. POPÍŠIL, «Il Logos della croce in Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 369-383, 379.

radicalmente distintas: la de quienes tratan de dar respuestas contingentes a la interpelación de la realidad situándose a sí mismos como autoridad suficiente para ello (una tentación manifestada por el averroísmo latino o el racionalismo “aristotelista”), y la de quienes se abajan con humildad para descubrir en la revelación la respuesta de un Dios que se ha manifestado como Verdad, Bien y Belleza definitivas.

3.2.2.3. Síntesis final: “reductio” en Dios uno y trino que es nombrado “Ser” y “Bien”.

Todo el pensamiento de Buenaventura -filosófico, teológico, espiritual- está empapado de una tensión teleológica. Es difícil distinguir lo que es “inicial” o “nuclear” respecto a lo que es “final” o “resolutivo”. Esto se debe al método de la “reductio”, relación que hace que la analogía desemboque en una suerte de cuasi-univocidad (reduciendo los máximos géneros a la unidad). Sabemos que la gran motivación detrás de esta elección metodológica es el salvaguardar la grandeza de Dios atendiendo a la multiplicidad y dispersión de las distintas formas de ser o de consistir que, según la sensibilidad del doctor franciscano, no parece quedar del todo garantizada por la analogía. Podría decirse, en general, que la “reductio” implica una comunión de la predicación de un término referido a distintas cosas, en la que cuanto hay de semejante -connotado por la forma más excelente o principal de predicación- se impone y prima en cuanto hay de diferente (al contrario que en la analogía). De forma que todo lo múltiple queda adecuadamente contenido en diversas formas de unidad. Cabría distinguir entre los distintos tipos de relaciones reductivas, que implican matices en la forma de predicación como manifestación de distintas formas de ser⁷⁰⁴. Baste poner, ejemplo, las reducciones de las distintas “verdades” a la “Verdad” del Logos, o la reducción que hace entre la predicación de “conocimiento” referida a los hombres o incluso a los animales (y que supone

⁷⁰⁴ M. L. PULIDO, «Sabiduría y Reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad», *Daimon Revista Internacional de Filosofía* Suplemento 2 (2008), 317-325, 320.

una relación cognoscitiva objeto-sujeto) y el “conocimiento” referido a la dinámica trinitaria en torno a la teología del “Triplex Verbum”.

De tal forma, en el contexto del pensamiento bonaventuriano parece casi imposible delimitar un concepto importante sin incluir el retorno salvífico del hombre a Dios (obviando, quizá, el ejercicio juvenil, algo más analítico, del *Comentario a las Sentencias*). En este sentido el talante del Seráfico como pensador contrasta con el del Angélico: mientras que en la obra del primero cada paso que se da se refiere a la síntesis final que da sentido al conjunto, en el segundo hay una mayor incidencia analítica que se resuelve en un todo sintético de forma más programática. Cabría distinguir entre síntesis metodológica (a la que aquí nos referimos) y síntesis metafísica y ontológica, que se encuentra igualmente presente en ambos doctores. Es por eso por lo que, ya desde los primeros pasos de cada obra, se atisba el fin que se pretende alcanzar. El pensamiento del doctor franciscano avanza elevando siempre la mirada hacia el fin.

En la cuestión particular del conocimiento y de la búsqueda de la verdad el ser humano avanza por etapas sucesivas de crecimiento. Esta estructura puede verse en el *Itinerarium*, en las “collationes” *De septem donis Spiritus Sancti* y en el *Hexaëmeron*. En esta última, el *Verbum Inspiratum* mueve al hombre a descubrirlo como síntesis en la resolución de cada una de las seis visiones: la del conocimiento filosófico, el conocimiento teológico, el conocimiento por las Escrituras, el conocimiento por la contemplación y las dos visiones inconclusas del conocimiento por profecía y por el rapto místico. En el *Itinerarium* y en el *De donis* el esquema varía ligeramente y se estructura en cuatro pasos: la filosofía, la teología, la contemplación y el descanso final⁷⁰⁵. Cada uno de estos pasos se distingue claramente por el objeto: la naturaleza, la revelación, Dios mismo (especialmente en esta vida) y la gloria definitiva (en la vida futura). Pero también supone un crecimiento en el sujeto que conoce: la primera etapa es universal -aunque pocos sepan dirigirse correctamente en ella-, la segunda etapa se encuentra abierta a aquellos que acepten con fe el don del Verbo divino, la tercera etapa incluye sintéticamente el conocimiento por la fe y la vivencia de las virtudes intelectuales

⁷⁰⁵ *De donis*, col. IV (ed. Quaracchi, V, 473-479).

en la vida de la gracia y la última supone la disposición suficiente del espíritu humano para unirse con Dios, tal cual es⁷⁰⁶.

Sin embargo, estos distintos pasos o etapas no se encuentran completamente fragmentadas (algo propio del aristotelismo heterodoxo) ni se disuelven entre sí en una unidad específica (como en el espiritualismo Joaquinista). La filosofía -de por sí- se encuentra únicamente dirigida al conocimiento de lo natural (de la realidad del mundo). Eso no significa que solo se le reconozca esa función. Así como el mundo es huella -vestigio- de su creador y manifiesta (de la forma más básica) la verdad del “Triplex Verbum”, del mismo modo la filosofía puede: o especificarse en distintas ramas del saber para descubrir mejor distintos procesos internos de la realidad⁷⁰⁷ o puede concentrarse en elevarse por la contemplación sapiencial y profundizar en la metafísica del ser⁷⁰⁸. En este punto el filósofo -sea metafísico o científico- parece tener una decisión fundamental: o se encierra en la filosofía misma, sin abrirse a la posibilidad de recibir la gracia de la fe y de la verdadera sabiduría, esclavizándose a las tinieblas del error; o se abre a la teología y se eleva sobre los errores a los que conduce una mente que se cree capaz de dominar o dar sentido por sí misma a la realidad. Por lo tanto, el Seráfico rescata la autonomía de los distintos tipos de saber, pero a la vez evidencia que el vínculo que los une es más fuerte que el objeto que los separa: la mirada más adecuada que se puede tener sobre la creación es aquella que trata de descubrir al Creador en lo creado, al Logos expresado en la expresión de amor y verdad del Padre en la misma creación.

Así, el “Verbum Inspiratum” -atisbado como causa ejemplar en la reflexión metafísica o como orden que da sentido a la realidad en el ejercicio de la ciencia- convoca al buscador de la verdad a dar un paso hacia arriba: a pasar de la consideración del ser o del ser de las cosas, a la contemplación del Ser. De ahí el curioso ejercicio que lleva a cabo el Seráfico para vincular el objeto de la “studiositas” de cada forma de saber con un episodio del misterio del “Verbum

⁷⁰⁶ Cf. P. MARANESI, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», 324-325.

⁷⁰⁷ *Hex.*, col. IV, n.1 (ed. Quaracchi, V, 349) hasta col. V, n.22 (ed. Quaracchi, V, 357).

⁷⁰⁸ *Hex.*, col. V, nn. 23-32 (ed. Quaracchi, V, 357-359).

Incarnatum”⁷⁰⁹. La posibilidad de dar este salto se encuentra en la mediación eficaz del “Triplex Verbum”:

«La figura soteriologica del *triplex Verbum* costituisce in questo contesto la chiave di volta bonaventuriana per dar forza logica e teologica al suo universo intellettuale caratterizzato dall’unità e armonia progressiva del cammino dell’uomo verso Dio»⁷¹⁰.

La elevación cualitativa del conocimiento del ser a la contemplación del Ser supone en el *Itinerarium* el salto de la consideración del hombre como “imago” a la consideración del hombre como “similitudo”: pasamos, así, de la consideración del ser “fuera de nosotros” o “dentro de nosotros” a la consideración del Ser “sobre nosotros”⁷¹¹. El deseo del hombre por “saber” no se satisface con el límite que encuentra en el conocimiento del mundo y busca una forma de sabiduría más elevada, a la que no puede alcanzar con el puro uso de su razón, y que le es ofrecida como objeto de fe por medio de la revelación en la teología. En efecto, la filosofía -así se ha mostrado a lo largo de la historia- puede llegar a una noción de Dios, sin embargo, esta siempre resulta limitada y sujeta a la debilidad humana para predicar analógicamente nociones que experimentamos como perfecciones en nuestra vida. Esto permite elaborar una cierta “teología natural” que, sin embargo, no satisface tampoco la sed de sentido que convoca al buscador de la verdad. Sobre ese esfuerzo teológico aparece el horizonte de la revelación: la expresión histórica del mismo Logos divino que se hace presente ante la mirada del hombre y comunica su Verdad. En este punto la actitud del hombre como buscador de la verdad empieza a incorporar necesariamente la parte afectiva de su espíritu. El acercamiento a la teología implica la síntesis de las facultades humanas: la fe en Cristo, que ilumina nuestra mente, implica el amor teologal, que llena el corazón de una forma mucho más plena. De hecho, para Buenaventura la continuidad en el proceso entre la teología y la contemplación es, si cabe, más ágil y espontánea que la que se produce entre la filosofía y la teología. La teología parece casi el momento de la mirada o

⁷⁰⁹ Cf. *Hex.*, col. I, nn. 11-39 (ed. Quaracchi, V, 331-335).

⁷¹⁰ P. MARANESI, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», 311.

⁷¹¹ Cf. *Itin.*, c. V, n. 1 (ed. Quaracchi, V, 308).

del descubrimiento -en una dinámica de reencuentro entre el alma y Dios- y la contemplación es el abrazo. O la teología es la primera parte de un encuentro, que se produce en el escenario de la revelación del Logos en las Sagradas Escrituras, mientras que la contemplación es la segunda parte de ese encuentro, que se produce en la intimidad de la unión entre el alma y Dios.

En este sentido, una teología que se interrumpe en el puro conocimiento por la fe de la revelación, que se contente con la pura iluminación intelectual-sapiencial sin llegar a la contemplación resultaría una teología fallida, coja, estéril. El conocimiento de la expresión de Dios por el Logos en la historia es, en el fondo, un reclamo de amor a la humanidad (en una perspectiva histórico-soteriológica), a cada persona en concreto (en una perspectiva biográfico-salvífica).

El punto de llegada definitivo (en el último capítulo del *Itinerarium* o en la parte final no escrita del *Hexaëmeron*) acentúa aún más la superación del puro ejercicio intelectual por la síntesis afectiva. Esta superación no comporta en modo alguno una oposición, sino una “completitud”: en la Pascua mística (el paso definitivo) el ser humano vuelve a atravesar el desierto, dejando definitivamente atrás toda herida de Egipto, y en ese desierto, en la oscuridad, se abandonan incluso los conceptos para entrar en el ápice del afecto⁷¹². En esa cumbre final el hombre cejará en el empeño de buscar, pues ya habrá encontrado, y abandonará el esfuerzo de querer comprender a Dios (según el modo “comprensivo”), para ser comprendido él mismo por Dios (según el modo “excesivo”)⁷¹³.

El método que emplea San Buenaventura para alcanzar esta cumbre final es distinto al de los primeros pasos. De la luz exterior a la luz interior -de la consideración de la intencionalidad extrínseca del conocimiento a la consideración de la reflexión- se produce un salto de auto-intimidad o ensimismamiento hacia el “interior íntimo meo”. Como se ha visto ese paso no es únicamente horizontal, sino que implica una elevación: de la consideración del Logos en el vestigio, a la consideración del Logos en la imagen. Sin embargo, para el momento de elevación definitiva debe

⁷¹² Cf. *Itin.*, c. VII, nn. 2-4 (ed. Quaracchi, V, 312).

⁷¹³ Cf. *Sc. Chr.*, q. 7, con., n. 3 (ed. Quaracchi, V, 40).

considerarse desde una especie de reducción fenomenológica, por la que “purificamos” el ser mismo de toda suerte de impurezas objetivistas:

«(...) per collocarlo nella purezza della sua fenomenalità originaria (nel linguaggio della fenomenología contemporanea: il puro manifestarsi, il “fenomeno” nel senso della totale trasparenza alla coscienza stessa), sottraendo l’essere ad ogni volontà di comprenderlo come si trattasse di un oggetto da conoscere categorialmente o da amare secondo la logica della reciprocità»⁷¹⁴.

Junto con este ejercicio de “epoché” que libera las estructuras subjetivas del conocimiento y de la voluntad (y que coincide con la pobreza del pueblo de Israel en el desierto) se produce la manifestación -más allá del horizonte de todas las posibilidades categoriales- del “ser en sí” (que coincide con la manifestación monoteísta de Dios en la zarza ardiente como “Soy el que soy”, símbolo del *Verbum Incarnatum*)⁷¹⁵. Y más allá del manifestarse de Dios con su nombre, podemos descubrir el deseo de amor que mueve a quien se revela y que convoca a aquel que recibe la revelación. Para Jean-Luc Marion es precisamente el amor unitivo el único capaz de elevarse sobre la consideración onto-teológica o categorial, constituyendo el fenómeno erótico. Cuando tratamos, por lo tanto, de objetivar o categorizar ese ser que solo puede ser contemplado en cuanto pura manifestación, caemos en el conocimiento categorial. Sin embargo, si reducimos aún más tal manifestación en todas sus dimensiones actuantes al amor, que es puro darse. En ese estado, tal y como señala el mismo Marion, una vez superadas todas las condiciones categoriales se supera también las estructuras de proporción ordinarias: no se trata simplemente de “ser amado”, sino de lanzarse en la libertad de “poder perder” y “poder perderse”:

«Non si trova che una sola prova d’amore: dares enza essere ricambiati e senza riprendersi niente, quindi poter perdere ed eventualmetne perdersi. Ma

⁷¹⁴ M. MOSCHINI, «Sapienza e Bellezza, Un’estetica filosofica per leggere la creazione», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 295-301, 596.

⁷¹⁵ Cf. A. GHISALBERTI, ««Ego sum qui sum»: la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 40-41 (1993), 29.

l'amore stesso non si perde mai poiché trova compimento nella perdita stessa»⁷¹⁶.

Por supuesto, la elevaci3n de la consideraci3n de Dios como "Ser" a la consideraci3n de Dios como "Amor" o como "Bien", supone la elevaci3n del horizonte del ser -misterioso en su infinitud y en su inabarcable riqueza (pues se muestra como sobreabundancia)- al horizonte del amor trinitario -misterioso en su eternidad, e infinitas profundidad, amplitud, altura, anchura, etc., (pues se muestra como el único capaz de la difusividad suficiente para explicar la sobreabundancia de ser)-. Parad3jicamente el salto del "Dios uno" al "Dios uno-trino" supone, a la vez, un enriquecimiento teol3gico y una profundizaci3n o reducci3n fenomenol3gica "hacia la esencia divina": Dios se muestra "más" tal y como es en el nombre del Bien-Amor, que supone el nombre de Ser-Uno⁷¹⁷. El nombre de Dios como "Ser" no se disuelve o se pierde, sino que se fusiona con el nombre de "Bien"⁷¹⁸, en la total uni3n trinitaria, donde el *Triplex Verbum* -modelo único y definitivo de todo- cumple definitivamente su mediaci3n trinitaria, su salvaci3n c3smica y la síntesis definitiva de búsqueda de la verdad y de la felicidad en un sentido único, reunificando todo en el amor.

⁷¹⁶ J.-L. MARION, *Il fenomeno erotico. Sei Meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, 92.

⁷¹⁷ Cf. M. MOSCHINI, «Chiavi ermeneutiche ed implicazioni trinitarie», 600.

⁷¹⁸ Cf. *Ibid.*, 599-600.

3.3. La cuestión gnoseológica y sus dimensiones filosófica y teológica: la sabiduría como eje central en el itinerario.

3.3.1. El planteamiento del problema.

Cuanto hay de problemático en la cuestión de la relación entre la filosofía y teología en san Buenaventura no se puede intentar resolver a partir de la distinción, sino desde la comunión y la síntesis. El hecho de que, por ejemplo, Cristo como *Triplex Verbum* sea mediación universal no solo de la consideración teológica (de la relación entre el hombre y Dios), sino que lo es también de toda la realidad, mostrándose en todas las relaciones que entabla cada ser humano en la relación consigo mismo, con el mundo y con Dios, hace difícil tratar de descubrir lo específico de la consideración específicamente filosófica. Podemos partir de las siguientes premisas del pensamiento bonaventuriano:

1º No hay “verdadera filosofía” como ciencia autónoma, orientada a otro fin distinto del de la teología. Tal filosofía -si cabe llamarla así, ya que no es verdadero “amor a la sabiduría”- supondría una pretensión de dominio por parte del hombre sobre la realidad, a espaldas del “Logos” divino, haciendo oídos sordos a la revelación del “Verbum Increatedum”. Una filosofía tal solo puede conducir a la esclavitud y al error, y se opone -con oposición de privación en referencia al fin- a las nociones epistemológicas de “pensamiento cristiano” y “teología”. Puede darse también una cierta situación intermedia, la de aquellos “pensadores nobles” de la Antigüedad que, por imposibilidad histórica, no pudieron conocer la revelación del Verbo. En estos casos puede hacerse una acepción particular de filosofía como “ciencia de las cosas naturales”, en oposición a la teología, que sublimaría este conocimiento con la revelación. Incluso estos “pensadores nobles”, a pesar de estar sometidos a las limitaciones ya mencionadas, habrían sido premiados y enriquecidos por el Logos divino por haber ordenado rectamente su pensamiento por el camino de la sabiduría.

2º La filosofía “verdadera” o “cristiana” siempre se desarrolla en un contexto teológico más amplio. De tal forma que siempre es deudora “ex principio” y “ex finis” de la revelación. Esto no quiere decir que el contenido específico del

desarrollo filosófico deba ser de carácter teológico. Quiere decir que, al ser la metafísica bonaventuriana fundamentalmente ejemplarista, toda verdad descubierta en el encuentro del hombre consigo mismo, con el mundo o incluso con Dios a partir de un método que no es explícitamente teológico, es fruto de la revelación de la Verdad del Logos divino⁷¹⁹. Esta eterna mediación nuclear de Cristo imprime también en la filosofía ciertos rasgos trinitarios a un nivel fundamental o estructural, a modo de vestigio o de imagen en la realidad.

3º La noción gnoseológica entorno a la cual cabe establecer la distinción analógica es la de “sabiduría” o “sapiencia”. Se trata de un concepto que recoge reductivamente cuatro significados con distintos matices que delimitan el ámbito del desarrollo filosófico y el teológico. La centralidad de la “sapiencia”, en este sentido, debe entenderse como la noción que corresponde, en el plano gnoseológico, a la incidencia de la manifestación del Logos en la experiencia humana. No se trata, por lo tanto, de una virtud intelectual de corte aristotélico, sino de la síntesis personal del pensar y del querer el Logos⁷²⁰.

Como una especie de conclusión que puede sacarse de estas tres premisas, cabe añadir una advertencia: no es del todo exacto considerar como proporcionales las relaciones /fe : razón/ y /teología : filosofía/. El contraponer la filosofía como un ejercicio autónomo a la teología no es, para san Buenaventura, algo razonable. Es cierto que la razón acompaña a la fe y debe dejarse guiar por esta última del mismo modo en que la filosofía es completada y debe someterse a la teología. Incluso en este caso, habría que matizar el término “razón”, ya que para el Seráfico -como para la tradición franciscana en general- el culmen de la filosofía no se haya en la metafísica o en la gnoseología, sino en el orden de la voluntad hacia el amor, es decir, en la moral⁷²¹. Sin embargo, sería arriesgado ir más allá con el paralelismo

⁷¹⁹ Cf. J. I. SARANYANA, «El pensamiento teológico franciscano: San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham», *Scripta Theologica* 14/3 (1982), 847-862, 852.

⁷²⁰ Cf. A. DI MAIO, «Quattro sensi di «filosofia cristiana». Contributo alla ridefinizione del problema».

⁷²¹ Cf. J. I. SARANYANA, «El pensamiento teológico franciscano», 852. Además, el franciscanismo se caracteriza por «la primacía absoluta de lo divino, la deficiencia de la naturaleza y la necesidad de la gracia para perfeccionarla, la superación de la inteligencia por la voluntad y por el amor; y, tanto en el origen como en el término de su trabajo (se refería a los maestros franciscanos), la

en rigor: para el Seráfico la filosofía “verdadera” requeriría, cuando menos, la apertura del corazón y de la mente a la fe. Del mismo modo, la teología exige el uso riguroso de la razón. En el fondo, la dificultad para establecer este tipo de distinciones, que son de carácter más bien moderno, es que en el pensamiento del Seráfico prevalece claramente la síntesis y la continuidad sobre la distinción y el análisis: lo natural se encuentra implicado en el orden de lo sobrenatural, que lo abarca, lo sublima y le da sentido. Como saberes, tanto la filosofía como la teología suponen un encuentro de la razón y la voluntad con el Verbo, aunque en distintos órdenes, generando experiencias o formas de “sabiduría” que pueden distinguirse en multiforme, nuliforme, uniforme y omniforme, o en propia, más propia, común y menos común. A continuación, repasaremos estos dos catálogos para definir con más claridad la continuidad mencionada y los matices con que se distinguen la filosofía y la teología sobre la reducción del concepto de “sapientia”.

presencia vivificante de una intuición sin concepto, el poder que tiene el alma de ser directamente iluminada por Dios y de elevarse hasta Él gracias a una asistencia especial de su Creador», en: J. CHEVALIER, *Historia del pensamiento. El pensamiento cristiano.*, II, Aguilar, Madrid 1960, 363.

3.3.2. Los significados de sabiduría en el *III Sententiarum*⁷²².

«Respondeo: dicendum, quod sapientia quadrupliciter accipi consuevit tam a philosophis quam a Sanctis, videlicet *communiter* et *minus communiter* et *proprie* et *magis proprie*. -*Communiter* accipiendo sapientiam, sic sapientia dicit cognitionem rerum generalem (...). Alio modo dicitur sapientia *minus communiter*; et sic sapientia dicit cognitionem non quamcumque, sed cognitionem sublimem, videlicet cognitionem rerum aeternarum. (...) Tertio modo accipitur sapientia *proprie*; et sic nominat cognitionem Dei secundum pietatem; et haec quidem cognitio et quae attenditur in cultu patriae, quem exhibemus Deo per fidem, spem et caritatem (...). Quarto modo dicitur sapientia *magis proprie*, et sic nominat cognitionem Dei experimentalem; et hoc modo est unum de septem donis Spiritus sancti, cuius actus consistit in degustando divinam suavitatem»⁷²³.

Esta división de significados de “sapientia” no es un simple catálogo de acepciones equívocas o análogas. Entre ellas se da un proceso de “reductio”, que parte del significado “communiter” y que va elevándose hasta alcanzar el “magis proprie”. En efecto, los primeros significados de “sapientia” se refieren principalmente al momento del descubrimiento de la realidad dentro y fuera del espíritu humano o, en otras palabras, el descubrimiento de la realidad entera (“rerum generalem”), a la luz de sus causas últimas (“rerum aeternarum”). Se trata de un descubrimiento que parece principalmente cognoscitivo (se invita a conocerlo todo, hasta donde sea posible⁷²⁴). El tercer momento hace referencia al conocimiento de Dios, no como “causa última”, sino como quien Él es, por medio de la piedad, es decir, en una relación justa -dentro de la desproporción- santificada por la gracia. En este “ascenso” de la noción de “sapientia”, la connotación intelectual cede el paso a una experiencia más amplia, que implica el ejercicio de las virtudes teologales (la mayor de las cuales es la caridad). Por lo tanto, el significado “propio” de sabiduría implica la síntesis del ejercicio de la facultad intelectual y de la facultad volitiva, ordenadas

⁷²² *In III Sent.*, art. ún., qq. 1-2 (ed. Quaracchi, III, 772-777).

⁷²³ *In III Sent.*, art. ún., q. 1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁷²⁴ Cf. *Met.*, I, c.2 (982a, 8-9).

y ampliadas por la gracia santificante para dirigirse a un objeto que es, de suyo, incognoscible e inabarcable por el espíritu humano.

El primer significado es muy filosófico. El Seráfico cita al Estagirita y no en vano: quiere dejar claro que se trata de una acepción de “sabiduría” accesible, en línea de principio, incluso a aquellos “pensadores nobles” ajenos al pueblo de Israel, que vivieron antes de la encarnación y que, por lo tanto, no pudieron acceder a la luz de la revelación. Sin embargo, el filósofo franciscano se cuida de caer en el reduccionismo averroísta: la “sapientia”, incluso en este primer grado, se abre al conocimiento de lo humano y lo divino: «sapientia est cognitio rerum divinarum et humanarum»⁷²⁵. Es decir, incluye también en su objeto “las cosas divinas” o que se refieren a Dios. Como se ha dicho ya, la “verdadera filosofía” se abre a la consideración teológica más amplia, incluso en esta acepción “inferior” de “sabiduría”. Por último, el hecho de que sea el significado “communiter” significa que es el más empleado en general, aunque no sea el más propio.

El segundo significado se encuentra a caballo entre la filosofía y la teología. Podría decirse que se refiere a la “sapientia” como forma de conocimiento adecuado a una suerte de “teología filosófica o natural”. Sin embargo, parece apuntar más al ámbito de un conocimiento enriquecido por la fe. En este párrafo el Seráfico cita tanto a Aristóteles como a San Agustín. De la mano del Estagirita define la forma “minus communiter” de sabiduría como “el conocimiento de las causas superiores”⁷²⁶. Sin embargo, el punto de partida y la referencia es el apóstol san Pablo: «Alii datur per Spiritum sermo sapientiae, alii sermo scientiae» (I Cor. 12, 8), en el que se distingue claramente este tipo de sabiduría del conocimiento por la ciencia (contrastando, por lo tanto, el conocimiento de la “sapientia minus communiter” con el conocimiento humano en general). Además, añade la autoridad de San Agustín, que incide en esta aclaración del apóstol, distinguiendo el conocimiento de la sabiduría como “conocimiento de las cosas eternas”, mientras que el conocimiento de la ciencia tiene por objeto “las cosas creadas”⁷²⁷.

⁷²⁵ *In III Sent.*, art. ún., q. 1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁷²⁶ Cf. *Met.*, I, c.1 (981b, 27-29).

⁷²⁷ Cf. *De Trin.*, XIV, c.1, n.3 (ed. PL-Migne, XLII, 1037).

Como señala Speer⁷²⁸, en estas dos primeras acepciones se refiere el Seráfico a la autoridad de Aristóteles, y lo vuelve a hacer al explicar la “magis proprie” (o, más precisamente, al trazar los elementos afectivos y cognitivos que se incluyen sintéticamente en esta acepción⁷²⁹). Esta referencia es significativa, sobre todo al tratar una noción que es tan importante en la distinción entre filosofía y teología. Por supuesto, no hay mejor forma de mostrar que la división de “sapientia” que propone el Seráfico “es aceptado tanto por los filósofos como por los santos”, que citando al Filósofo mientras desgrana cada uno de los significados. En cierto sentido, parece que san Buenaventura propone un diálogo entre el Estagirita y el santo de Hipona, como una metáfora del diálogo entre una filosofía sana -aunque aún no “santa”- y una teología que acepta generosamente el esfuerzo de su hermana menor⁷³⁰.

El tercer significado de “sapientia” es, en cambio, de naturaleza estrictamente teológica, y es el significado “propio”: se trata de la “theosebia” agustiniana⁷³¹. Conviene anotar aquí que, al tratarse del significado “propio”, el Seráfico lleva a cabo una reducción efectiva de la filosofía a la teología: el saber general lleva al conocimiento de las causas últimas y el verdadero conocimiento de Dios en estas causas conduce al querer corresponder. Esta “correspondencia” se lleva a cabo en un acto que no es solamente cognoscitivo, explorador, sino que busca situarse en el nivel justo de “religación” respecto a Dios. Por eso se trata de una sabiduría que introduce al alma humana, por medio del culto, en la vida sobrenatural. San Agustín define esta sabiduría del siguiente modo: «(...) loquemur de hominis sapientia, vera tamen quae secundum Deum est, et verus ac praecipuus cultus eius est, quae uno nomine “θεοσέβεια” graece appellatur»⁷³². Al Padre de Hipona no le gusta que se

⁷²⁸ Cf. A. SPEER, *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought: A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Brill, Boston 2018, 85.

⁷²⁹ Cf. *De An.*, II, n.2 (413b, 23-25). En el texto de Buenaventura: «delectatio est coniuncto convenientis cum convenienti cum sensu eiusdem».

⁷³⁰ De hecho, también el Doctor Angélico, en este mismo “locus classicus” sobre la sabiduría del comentario al III Sent., dist. 35, a.1, citará recurridamente al Estagirita.

⁷³¹ Cf. *De Trin.*, XIV, c.1, n.1 (ed. PL-Migne, XLII, 1035-1037).

⁷³² *De Trin.*, XIV, c.1, n.1 (ed. PL-Migne, XLII, 1035). El término “θεοσέβεια” aparece en 1Tim, 2, 10, con el significado de “reverencia debida a la bondad de Dios”.

traduzca este término como “pietas” (“εὐσεβεία”), y prefiere que se traduzca como “Dei cultus”. De esta forma garantiza que el objeto del acto sea el mismo Dios. Sin embargo, deja muy claro que se trata de una “sabiduría humana”, aunque es la sabiduría que es “según Dios”. Para el Seráfico, este “culto divino” implica el ejercicio de las tres virtudes teologales: la fe (una virtud que parece reclamar en primer lugar al intelecto humano), la esperanza y la caridad (una virtud que reclama en primer lugar a la voluntad humana). Por lo tanto, se trata de una forma de sabiduría que ya implica la integración de las facultades del hombre y las eleva a la vida sobrenatural, poniendo como objeto específico de esta “sabiduría” al mismo Dios.

El cuarto y último significado de “sapientia”, el “magis proprie”, sintetiza o reduce todo lo anterior -los anteriores significados de sabiduría y todo el dinamismo superior del alma humana-. Es el “conocimiento experiencial de Dios” y, como don del Espíritu Santo, es un acto que consiste “en degustar la dulzura divina”. Como todo placer o delectación, implica tanto la inteligencia -que incoa el proceso- y la voluntad o el afecto -que lo consume o lleva a plenitud-. Sin embargo, la sabiduría como don se refiere de forma más propia a la parte afectiva porque es en ella donde se sintetiza plenamente todo lo anterior: en el amor se culmina el acto volitivo que implica al acto intelectual, y no al revés: «(...) caritatem in sapientiam proficere»⁷³³. La causa de esta forma de sabiduría no procede, sin embargo, del ejercicio de las facultades, sino que procede del don del Espíritu, que se sirve de las facultades para completar un acto de amor a Dios y delectación en Él. Por lo tanto, esta acepción entra plenamente en el territorio epistemológico de la teología y se aleja de la filosofía, de la que solo mantiene -acaso- los presupuestos antropológicos suficientes para dar una explicación satisfactoria del dinamismo de la gracia en el alma humana. En este tramo final, el alma “se abandona” en el gusto (“sapere”) de la dulzura de Dios y penetra en el amor, renunciando a toda visión y conocimiento, como explicara el Pseudo Dionisio⁷³⁴.

⁷³³ *In III Sent.*, art. ún., q. 1 (ed. Quaracchi, III, 774).

⁷³⁴ Cf. *Theol. Myst.*, c.2 (ed. PG-Migne, III,1026).

De este breve repaso podemos corroborar la importancia de la noción de “sabiduría” para entender la distinción entre la filosofía y la teología dentro de su comunión y continuidad. En los extremos es fácil encontrar la diferencia y, sin embargo, en las acepciones “minus communiter” y “proprie” las diferencias se disuelven en una comunión que parece confirmar el rechazo radical a la consideración de ambos saberes como autónomos o independientes. Además, las acepciones aquí consideradas se articulan en torno a un significado “fuerte”, reductivo, teológico, que da sentido a todas las anteriores, o, mejor aún, les dota de cumplimiento: el conocer la realidad y buscar su verdad conduce al preguntarse por las causas últimas; la indagación de estas causas últimas conduce al conocimiento del don de Dios que se nos revela; tal manifestación repercute en nuestra alma y nos convoca a dar una respuesta o una correspondencia en la forma de la “teosebia” o “culto a Dios”; en ese culto -en el contexto de la vida litúrgica de la Iglesia- el alma se abre al don de Dios y recibe, por la acción del Espíritu Santo, la gracia de trascender el conocimiento “categorizado” o “limitado” en un “abandonarse” en Dios en el amor. Se trata del esquema de un itinerario que anticipa el recorrido mismo del *Itinerarium*.

3.3.3. Los significados de sabiduría en el *Hexaëmeron*⁷³⁵.

En la segunda colación del *Hexaëmeron* el Seráfico plantea un nuevo inventario de acepciones de “sapientia”:

«Cum autem anima deiformis facta est, statim intrat in eam Sapientia (...)»⁷³⁶.

Forma autem sapientiae est *mirabilis*, et nullus eam aspicit sine admiratione et exstasi, (...)»⁷³⁷

Ista forma est *mirabilis*, quia modo est *uniformis*, modo est *multiformis*, modo *omniformis*, modo *nulliformis*. Quadriformi igitur se vestit lumine. Apparet autem *uniformis* in regulis divinarum legum, *multiformis* in musteriis divinarum Scripturarum, *omniformis* in vestigiis divinatorum operum, *nulliformis* in suspendiis divinatorum excessuum»⁷³⁸.

Al tratar la cuestión de la sabiduría en el pensamiento del Seráfico en el *Hexaëmeron* es preciso tener en cuenta, de nuevo, una serie de premisas que parecen suponer una suerte de “paradoja” o de “aporía” inicial:

1º El camino hacia la sabiduría solo puede comenzar con el ferviente deseo de encontrarla⁷³⁹. Por lo tanto, el punto de partida no es un acto de curiosidad o de “studiositas” puramente intelectual.

2º A su vez, estamos estructuralmente imposibilitados para encontrarla por nuestras propias fuerzas (como ejercicio puro del intelecto humano)⁷⁴⁰.

⁷³⁵ Cf. *Hex.*, col. II (ed. Quaracchi, V, 336-342).

⁷³⁶ *Hex.*, col. II, n.6 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷³⁷ *Hex.*, col. II, n.7 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷³⁸ *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷³⁹ Cf. *Hex.*, col. II, n.2 (ed. Quaracchi, V, 336).

⁷⁴⁰ Cf. *Hex.*, col. V, n.33 (ed. Quaracchi, V, 359). En este fragmento el Seráfico constata que los filósofos trataron de alcanzar la sabiduría por la perfección de las nueve ciencias, pero descubrieron que este propósito resultaba imposible sin el ejercicio perfecto de la virtud. Pues para alcanzar la contemplación de Dios es preciso haber purificado previamente el alma.

3º Por ello, debemos ceder a la autoridad de una “disciplina externa”, entendida como un orden extrínseco. Esta disciplina debe estar ordenada al bien, es decir, debe orientarse hacia el amor⁷⁴¹.

4º Por ello, para caminar en el camino hacia la sabiduría debemos desear ser rectamente orientados por el amor⁷⁴².

5º Este “deseo de ser orientado” es un ejercicio de liberalidad, no de servicio: «Disciplina autem non debet esse servilis, sed liberalis, ut diligat disciplinantem, ut ex amore faciat, non ex timore»⁷⁴³.

Se concluye, por lo tanto, que el “amor a la sabiduría” o la búsqueda de este amor parte de un “deseo ordenado” del mismo y no de una curiosidad puramente intelectual. Así recuperamos dos grandes intuiciones del Seráfico: la prioridad de la voluntad sobre el intelecto en el camino de la sabiduría (en contraste, acaso, con el ejercicio prioritariamente intelectual propio de las ciencias), y la centralidad de Cristo como “Verbum” de la Trinidad. Esta centralidad se manifiesta con una presencia explícita en el punto de partida: es Alfa y Omega también en el itinerario de quien busca la sabiduría (incluso aunque sea desconocido por el sujeto que emprende este camino). Solo quien ordena su vida en el amor por medio del ejercicio de la virtud puede realmente apreciar (saborear) los frutos del don: «Sine sanctitate non est homo sapiens»⁷⁴⁴.

Por lo tanto, el camino de la verdadera sabiduría -incluso en sus primeros pasos más “filosóficos”- implica necesariamente una participación o apertura a la gracia santificante. En el peor de los casos -el de los “pensadores nobles”- debe admitirse una participación seminal y parcial en la luz del “Verbum increatum, inspiratum et incarnatum”. Además, el camino a la sabiduría nunca es un ejercicio principalmente intelectual: incluso en sus momentos más “racionales” se encuentra movida por el deseo y el amor como causa eficiente, formal y final.

⁷⁴¹ *Hex.*, col. II, n.3 (ed. Quaracchi, V, 336-337).

⁷⁴² *Hex.*, col. II, n.4 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷⁴³ *Hex.*, col. II, n.4 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷⁴⁴ *Hex.*, col. II, n.5 (ed. Quaracchi, V, 337).

Por último, la sabiduría es principalmente unitaria y corresponde en primer lugar a Dios: su significado principal es reductivo y se identifica con el “sumo bien” para los hombres⁷⁴⁵. El acceso que el hombre tiene a la sabiduría se da por participación en la luz (como lo iluminado participa de la luz de la fuente que ilumina). Este significado unitario de la sabiduría es admirable y digno de maravilla y de éxtasis, es decir, completamente ajeno a las posibilidades de las potencias humanas en sí mismas⁷⁴⁶. De ahí la dificultad de contemplarla tal cual es: en nuestra experiencia se da según cuatro luces distintas⁷⁴⁷.

San Buenaventura sigue, en este fragmento, una disposición muy distinta a la que siguiera en el *Comentario a las Sentencias*. Si en aquel seguía un orden ascendente -similar al del *Itinerarium*-, partiendo del significado “communiter” hasta llegar al “magis proprie”, en el *Hexaëmeron* las presenta en el siguiente orden: la sabiduría uniforme (que se asemeja al significado “minus communiter”), la multiforme (que se asemeja al significado “proprie”), la omniforme (que se asemeja al significado “communiter”) y la nuliforme (que se asemeja al significado “magis proprie”). Aborda estos significados desde una perspectiva mucho más fuerte de unidad, respecto a la cual cada una de estas manifestaciones luminosas se presenta en un juego de contraste y relación en parejas: la uniforme queda paradójicamente enfrentada a la multiforme; la omniforme a la nuliforme. De este modo, la luz de lo uno parece quedar superada en la luz de lo mucho y la luz del todo en la luz de la nada. Este tipo de paradojas, muy frecuentes en el pensamiento más anagógico del Seráfico (herencia acaso de Dionisio), buscan resaltar la insuficiencia del intelecto humano, que podría “quejarse” o “rebelarse” ante el hecho -contrafactual en nuestra experiencia- de que la unidad quede superada por la multiplicidad y la totalidad por la nada. Como si voluntariamente se quisiera dar la vuelta a las categorías ordenadas del aristotelismo para tratar de dar sentido a un misterio que nos sobrepasa. Según las categorías del amor unitivo lo uno germina en lo mucho, el “Ser divino” -al alcance de la mente de los filósofos- se torna “Trinidad santa” -

⁷⁴⁵ Cf. G. F. LANAVE, «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom», 826.

⁷⁴⁶ Cf. *Hex.*, col. II, n.7 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷⁴⁷ Cf. *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

misterio inalcanzable-, y el ente, que abarca todas las cosas, desaparece «(...) in suspensis divinatorum excessuum»⁷⁴⁸. Y este amor, que rompe las categorías ordinarias por sublimación, es la verdadera unidad última, la verdadera sabiduría que consiste en el amor unitivo con Dios, que es la fuente de toda luz.

La primera manifestación de la luz de la sabiduría es, pues, la uniforme⁷⁴⁹. A esta apenas le dedica un par de párrafos. Las características que enumera el Seráfico son las siguientes:

1º Es inmutable e inmarcesible.

2º Se deja descubrir fácilmente por los que la aman y la buscan,

3º Se manifiesta en las reglas de las leyes divinas.

4º Al iluminar estas leyes, la sabiduría se muestra certezas de certezas que no pueden ser de otra manera.

Por su parte, estas reglas divinas que se iluminan con la luz de la sabiduría uniforme poseen las siguientes características:

1º Son infalibles, indubitables, injuzgables («quia per illas est iudicium et non est de illis»⁷⁵⁰), incommutables, incoartables e interminables.

2º Resplandecen en las mentes racionales y que son los modos por los que la mente juzga y conoce lo que no puede ser de otra manera. Por ejemplo:

a- El sumo principio debe ser venerado.

b- La suma verdad se ha de creer y asentir sumamente.

c- El sumo bien debe ser sumamente deseado y amado.

En definitiva, se trata de una manifestación de la sabiduría divina a través de los primeros principios existenciales, del conocimiento y de la moral. Recoge de esta manera la tradición platónico-aristotélica de los principios eternos y primeros que rigen el pensamiento (búsqueda de la verdad) y la moral (búsqueda del bien)

⁷⁴⁸ Cf. *Hex.*, col. II, n.8 (ed. Quaracchi, V, 337).

⁷⁴⁹ Cf. *Hex.*, col. II, n.9-10 (ed. Quaracchi, V, 337-338).

⁷⁵⁰ Cf. *Hex.*, col. II, n.10 (ed. Quaracchi, V, 338).

ordenándolos de manera fundamental. «Estas reglas y, por tanto, la sabiduría que les corresponde, tienen su fundamento en Dios y conducen a Dios, el cual, no obstante no puede ser aprehendido por medio de ellas»⁷⁵¹. Sin embargo, se trata de una noción de “sapiencia” que se refiere principalmente a la “razón” en cuanto iluminada por ella. Es decir, interpela a la razón en su búsqueda de la verdad, del bien y del primer principio. Su importancia es capital, por lo tanto, para sostener el orden de la inteligencia (en materia especulativa) y de la voluntad (en materia práctica)⁷⁵², y, a través de ellas, el orden de toda la vida humana en su peregrinación hacia Dios. Resulta también interesante que el Seráfico resuelve o reduce los primeros principios a una causa superior, la sabiduría que unifica todas las formalidades intelectivas en un primer principio supremo⁷⁵³: la luz que es ella misma como manifestación del Logos divino en el alma que impulsa al ser humano, desde dentro, a ordenar la vida hacia el Padre. De tal manera, se puede afirmar que gracias a esta sabiduría la luz del Logos se encuentra presente en la intimidad del alma humana de tal manera que le es posible conocer la verdad y querer el bien. Para J. Tālivaldis, en esta sabiduría puede el cristiano aprender a descubrir el sentido de la realidad y apreciar el orden del mundo en nuestra búsqueda de su principio y de su dotador, que es Dios⁷⁵⁴.

La segunda manifestación de la luz de la sabiduría es la multiforme. A esta le dedica San Buenaventura un desarrollo mucho más extenso. Se trata de la luz del conocimiento que ilumina la mente del hombre desde los misterios de las Escrituras. Es decir, desde la revelación explícita del “Triplex Verbum”. Esta luz solo puede ser accesible por medio de la fe en Cristo como Palabra y Luz del Padre («Haec sapientia datur secundum mensuram fidei *et uniuersique sicut Deus diuisit mensuram*

⁷⁵¹ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 444.

⁷⁵² Cf. C. M. CULLEN, *Bonaventure*, Oxford University Press 2006, 25.

⁷⁵³ « At work here is a well-known principle of Bonaventure’s understanding of creation, namely, the doctrine of seminal reasons: forms exist in matter potentially and are brought to actuality when they are educed from matter under the influence of light». En: G. F. LANAVE, «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom», 826.

⁷⁵⁴ Cf. J. (JOHN) T. OZOLIŅŠ, *Education and the Pursuit of Wisdom: The Aims of Education Revisited*, Routledge 2018.

fidei»⁷⁵⁵). La característica multiformidad parece inspirada en la Carta a los Efesios (Ef. 3, 8-10). Es muy interesante la paradoja que presenta el Seráfico para explicar en qué consiste esta forma de conocimiento: se trata de la comprensión del lenguaje arcano de las parábolas, de los relatos de los milagros y de las imágenes. Un lenguaje que se encuentra “velado” a los soberbios, pero que se “revela” a los humildes.

Esta sabiduría “revelada” por la Escritura se manifiesta en tres inteligencias principales: la que enseña lo que se debe creer, la que muestra en qué se debe esperar y la que indica cómo se debe obrar. Pero no se trata de un ejercicio formal de la inteligencia respecto a un testimonio fiable, a un futuro deseado o a una norma de conducta (que serían, más bien, consecuencia de la sabiduría uniforme). La característica de estas tres inteligencias es la sobrenaturalidad: superan, por lo tanto, las condiciones naturales del conocimiento del sujeto y se elevan, por medio de la eficacia del Verbo revelado, al conocimiento expresivo de Dios. Esta triple división se entrelaza con las virtudes teologales y con tres ciencias teológicas, según el siguiente Cuadro:

Virtudes	Ciencia o saber	Bifurcación
FE	ALEGORÍA (de la doctrina de la Iglesia como Cuerpo Místico de Cristo)	Sobre la cabeza: cristología
		Sobre el cuerpo: eclesiología
ESPERANZA	ANAGOGÍA (de cuanto se ha de esperar)	Celeste: angelología (jerarquía celeste)
		Súperceleste: Trinidad (principado)
CARIDAD		Activa: lo que se debe hacer (moral)

⁷⁵⁵ *Hex.*, col. II, n.19 (ed. Quaracchi, V, 339).

	TROPOLOGÍA (de cómo se debe obrar según la fe)	Contemplativa: como se debe contemplar (mística)
--	--	--

Todo este conocimiento, que se manifiesta en la Sagrada Escritura, revela a Dios de una forma más excelente a como lo hacía la sabiduría uniforme⁷⁵⁶. Su multiplicidad se debe a que “reverbera” en muchos espejos que hacen que la luz original se multiplique en multitud de rayos y fuegos, a fin de que, en toda esa luz podamos descubrir el verdadero rostro de Dios y que tendamos hacia Él, “a claritate in claritatem”: desde la alegoría hacia la tropología atravesando la anagogía. De este modo el creyente puede acercarse a vislumbrar la belleza del rostro de Dios a través de la sabiduría que solo se encuentra en la lectura humilde de la Sagrada Escritura.

La tercera manifestación de la luz de la sabiduría es la omniforme, que se presenta en los vestigios de las obras divinas. Para Ratzinger esta forma de sabiduría se encuentra a caballo entre la uniforme y la multiforme -en una situación algo precaria-: por un lado, se trata de una sabiduría cuyos representantes son Salomón y algunos filósofos, que pueden caer en la tentación de permanecer “anclados” en las cosas mismas; por otro lado, se trata de una sabiduría que es fruto de la revelación del tipo descrito por san Pablo: «Deus enim illis revelavit» (Rom. 1, 19). Por lo tanto, se encuentra en el ámbito de la filosofía, pero a la vez es fruto de la revelación divina y es, por lo tanto, más “teológica” o más elevada que la sabiduría uniforme⁷⁵⁷.

Es cierto que Ratzinger acierta al descubrir una aparente incongruencia en el discurso del Seráfico, pero parece más acertado descubrir la diferencia desde la consideración de lo semejante. Es decir, a partir de la similitud de la “sabiduría omniforme” y la “sabiduría común” previamente descrita. Así, ambas acepciones se refieren principalmente a la sabiduría del comprender el Verbum o Logos en cada

⁷⁵⁶ Cf. *Hex.*, col. II, n.18 (ed. Quaracchi, V, 339).

⁷⁵⁷ Cf. J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 445.

cosa creada: «Ista sapientia difusa est in omni re, quia quaelibet res secundum quamlibet proprietatem habet regulam sapientiae et ostendit sapientiam divinam»⁷⁵⁸. Sin embargo, en el *Hexaëmeron* esta forma de sabiduría tiene una nota que la distingue de la noción de “sapientia communiter”. Como afirma LaNave, la “sapientia omniformis” parece situarnos en una de las grandes imágenes temáticas del pensamiento filosófico del Seráfico: la creación como un libro abierto donde se puede leer a su Creador⁷⁵⁹. El profesor de Minnesota subraya, sin embargo, que en este caso hay una importante variación sobre el tema de esta alegoría⁷⁶⁰. Para el Seráfico el encuentro de la inteligencia humana con el ser de las cosas supone una oportunidad de manifestación del Logos por medio del vestigio. Esta manifestación tiene ecos de Trinidad, por cuanto, como fruto de tal encuentro, se produce una indagación sobre el poder, la sabiduría y la bondad de su causa creadora. Sin embargo, el teólogo franciscano siempre cuida con mimo la distancia entre la realidad de la cosa creada y su apuntar “vestigial”, algo lejano, hacia Aquel que la hizo. En esta lejanía el carácter trinitario se convierte en una referencia indirecta, especular, y en modo alguno evidente. Es decir, cuando se conoce, por ejemplo, una rosa, se puede alcanzar a conocer el poder, la sabiduría y la bondad del Dios que la hizo, pero no se alcanza a reconocer en esas características una relación directa con las Personas de la Trinidad.

Sin embargo, en el texto del *Hexaëmeron* se afirma lo siguiente:

«In substantia autem est altius vestigium quod repraesentat divinam essentiam. Habet enim omnis creata substantia materiam, formam, compositionem: originale principium seu fundamentum, formale complementum et glutinum; habet substantiam, virtutem et operationem.- Et in his rapresentatur mysterium Trinitatis: Pater, origo; Filius, imago; Spiritus Sanctus, compago»⁷⁶¹.

⁷⁵⁸ *Hex.*, col. II, n.21 (ed. Quaracchi, V, 340).

⁷⁵⁹ Cf. *Hex.*, col. II, n.27 (ed. Quaracchi, V, 340).

⁷⁶⁰ Cf. G. F. LANAVE, «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom», 827-828.

⁷⁶¹ *Hex.*, col. II, n.23 (ed. Quaracchi, V, 340).

No se debe pensar que esto significa que el Seráfico ha cambiado radicalmente su gnoseología desde el *In III Sententiarum* hasta el *Hexaëmeron* en este punto concreto. O lo que es lo mismo, el cambio que se descubre no responde a una cuestión de fondo, sino de perspectiva: la Trinidad no puede ser descubierta en la experiencia del conocimiento vestigial, ni “ex parte obiecto” ni “ex parte subiecto”. Sin embargo, sí que es reconocible por parte de un sujeto transformado por la gracia. Es decir, el acceso de la sabiduría omniforme parece suponer la participación en la vida de gracia, aunque, de hecho, tal condición no sea necesaria para acceder al conocimiento del vestigio divino en la realidad. Hay, por lo tanto, un cambio importante que se puede identificar en la diferencia entre las siguientes afirmaciones:

1º El ser humano es capaz de conocer la verdad de la realidad en el vestigio como expresión del “Verbum” (y, por consiguiente, puede acceder al conocimiento de su Creador y de su bondad). En esto consiste la “sapientia communiter”

2º El cristiano puede, por la acción de la gracia, reconocer en el vestigio la acción manifestativa de la Trinidad (y, por consiguiente, puede acceder por la reflexión al reconocimiento en sí mismo de la imagen y semejanza divinas). En esto consiste la “sapientia omniformis”.

Respecto al objeto conocido hay también un cambio, pero siempre desde la consideración de la diferencia entre ambas relaciones:

«The turn to the object is critical. Bonaventure is talking about the wisdom that is available to us through created things. The fact is that God, in creating a thing, leaves an impression of himself, in his full, trinitarian reality, within it. That impression shines forth from the thing and will in turn impress itself on the soul that perceives it, provided that the soul has been transformed in such a way that it is capable of receiving that impress. Every substance literally bears the imprint of the Trinity: the Word expresses himself in substances and through them provides a light that forms the intellect of the one who perceives them. »⁷⁶².

⁷⁶² G. F. LANAVE, «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom», 828.

Para LaNave la diferencia es similar a la que existe entre la intención directa y la refleja en el esquema del *Itinerarium*: la primera sabiduría (*communiter*) se referiría a la posibilidad de descubrir el Logos en el vestigio, en cambio la segunda (*omniformis*) se referiría al vestigio como fruto de la expresión del Logos mismo. Se precisa una cierta elevación cualitativa de la primera a la segunda, además del reconocimiento por la fe de que, de hecho, se da la manifestación expresiva del “*Verbum*”. La primera vía está abierta a los no creyentes en búsqueda de la verdad, la segunda se abre a los creyentes que redescubren -a través de la misma experiencia- vestigial la verdad y el amor de Dios. Por lo tanto, se trata de una noción que es fundamentalmente filosófica, aunque es recogida -por elevación- por la teología y, así, desarrollada en plenitud. Dicho de otro modo, la “*sapientia communiter*” es inicial y principalmente filosófica, accesible a cualquier mente abierta a la verdad y al bien, pero para encontrar su pleno significado o su realización, tal mente debe aceptar la acción de la gracia y el anuncio del Evangelio. De tal forma que, donde al principio descubriría la atracción de la verdad, descubra la convocatoria del amor de Dios a través del Logos.

Por último, la cuarta manifestación de la luz de la sabiduría es la nuliforme, que “parece destructiva de las demás, pero no lo es” y que “se encuentra oculta en el misterio”⁷⁶³. Existe una dificultad metodológica importante a la hora de hablar de la “*sapientia nulliformis*” que no se encontraba en la “*sapientia magis proprie*”. Acaso aquí se encuentre la principal diferencia entre ambos catálogos. De cualquier forma, se trata de una noción de sabiduría que pertenece completamente al ámbito epistemológico de la teología, como sucedía con la “*magis proprie*”. La dificultad metodológica es descrita por el Seráfico en términos claros:

1º «*Oportet ergo, nos esse perfectos, ut ad hanc sapientiam veniamus. Quae retro sunt, inquit (Flp.3,12 y ss.), oblivicens, ad anteriora me extendo, si quomodo comprehendam*»⁷⁶⁴.

⁷⁶³ Cf. *Hex.*, col. II, n.28-29 (ed. Quaracchi, V, 340-341).

⁷⁶⁴ *Hex.*, col. II, n.28 (ed. Quaracchi, V, 341).

2º «(...) quod oportet, quod sit solutus ad ómnibus, quae ibi numerat, et quod omnia dimittat; (...). Et ibi est operatio quod transcendens omnem intellectum, secretissima; quod nemo scit, nisi qui experitur»⁷⁶⁵.

En ambos casos se niega la capacidad del hombre para alcanzar esta sabiduría por el ejercicio natural de sus facultades. Ratzinger lo expresa bellamente: «En ella (la sapientia nulliformis) el místico, que entra en la noche del entendimiento, cuya antorcha a estas alturas se apaga lentamente, se mueve silenciosamente hacia el misterio del Dios eterno»⁷⁶⁶. Esta noción de “sabiduría” no solo trasciende los límites epistemológicos de la filosofía, sino que incluso trasciende la capacidad intelectual del ser humano: la mística bonaventuriana abandona la premisa aristotélica y neoplatónica de que el nivel más elevado de contemplación es un acto intelectual puro -con todas sus ramificaciones- y transforma el momento unitivo del ascenso de la “mente” a Dios en un “exceso supramental”. Al perder de vista los límites de lo posible por el entendimiento humano penetra el Seráfico, de la mano del Areopagita, en terrenos misteriosos, que exceden las capacidades naturales - racionales- del hombre. Se apaga, por lo tanto, la llama del intelecto humano frente a la Luz en su manifestación de mayor claridad. Y, sin embargo, el místico camina a oscuras -cegado por esta Luz radiante-. Por supuesto, este lenguaje es necesariamente metafórico: si se pudiera expresar analíticamente, la experiencia mística descrita no sería tal. Afirma el teólogo franciscano: «In anima enim sunt virtutes multae apprehensivae: sensitiva, imaginativa, aestimativa, intellectiva; et omnes oportet relinquere, et in vertice est unitio amoris, et haec omnes transcendit. -Unde patet, quod non est tota beatitudo in intellectiva»⁷⁶⁷.

La solución -no podría ser de otra manera- es sintética, reductiva: en el amor que trasciende todo entendimiento, toda forma de conocimiento y toda ciencia. El Seráfico afirma explícitamente que este amor de abandono total del alma en Dios supone un abandono previo de todo lo que no sea Dios y, por lo tanto, también de uno mismo. En el éxtasis, el hombre hace que todos sus esfuerzos recapitulen en la

⁷⁶⁵ *Hex.*, col. II, n.29 (ed. Quaracchi, V, 341).

⁷⁶⁶ J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*, 445.

⁷⁶⁷ *Hex.*, col. II, n.29 (ed. Quaracchi, V, 341).

nada de lo que él mismo es capaz y todo ello queda sublimado en el don más grande, tan enorme que supera las mismas posibilidades de la naturaleza humana. En el fondo ese exceso del que habla el Seráfico es sintético no como una “meta lograda” como un “esfuerzo final” que recoge todos los esfuerzos de la propia mente, como si el ser uno de estos “perfectos” o de los “santos” elegidos fuera mérito de los sujetos humanos. Sin embargo, queda muy claro que no es así: se es elegido gratuitamente y no por los propios méritos. Por eso, la reducción que tiene lugar en este punto se desconecta completamente de todo lo anterior: no es una sabiduría que recoja a las anteriores como una desembocadura de varios ríos. Es, más bien, una reducción por medio de la cual Dios concede lo que está más allá de todo: la unión plena con Él mismo. Es puro don de Dios que culmina en un punto en que concurren la gracia del Espíritu y la revelación del Verbo: «Et ita est; et quia ad istam sapientiam non pervenitur nisi per gratiam, ideo auctor sapiens quaecumque sunt absconsa et improvisa sancto Spiritus et ipsi Verbo attribuit revelanda»⁷⁶⁸.

En cierto sentido, a pesar de que este tipo de experiencia -por su trascendencia absoluta sobre el ejercicio intelectual humano- escapa a cualquier posible esquema epistemológico, sin embargo, es plena y cumplidamente teológico. Esto es así atendiendo a una acepción de teología común a la tradición del Areopagita y de Alejandro de Hales: la teología como el conocimiento de la revelación. En este sentido, teológica es, ante todo, la Palabra de Dios en las Escrituras, pero lo es también -de forma sublimada y cumplida- la revelación en la experiencia afectiva de la “sapientia nulliformis”. Así, privado de toda forma ajena a Dios mismo -incluso la propia-, transformando la propia intencionalidad en una apertura afectiva plena, el alma se une con el Padre, convocado por el Hijo y por medio de la gracia del Espíritu. El esquema es muy similar, en el fondo, a la estructura de la escatología, en la que la Iglesia entera -cuerpo místico de Cristo- retorna al Padre en la unión definitiva.

⁷⁶⁸ *Hex.*, col. II, n.30 (ed. Quaracchi, V, 341).

Ninguna otra forma de sabiduría ilustra tanto al alma y, sin embargo, en ningún caso se encuentra el alma tan a oscuras. En ningún momento está el alma tan abandonada y, sin embargo, nunca se encuentra más unida a la fuente del amor.

3.3.4. Conclusión: la filosofía y la teología como aspectos verdaderos de la sabiduría, que queda reducida en un conocimiento cada vez más teológico.

Se recogía como tercera premisa en el planteamiento de la cuestión que nos ocupa que “sapientia” es una noción que, en san Buenaventura posee un rico abanico de significados analógicos con una tendencia estructural hacia un significado nuclear o principal. El elemento que garantiza esta unidad analógica y que sostiene dicha tendencia es, precisamente, la incidencia de la manifestación del Logos en la experiencia humana. Después del recorrido realizado podemos concluir:

1º Que la sabiduría es siempre fruto de un don del Logos y de la gracia del Espíritu Santo.

2º Que la experiencia que el ser humano vive de dicha sabiduría es diversa no tanto por una fragmentación del don, sino por la naturaleza de las distintas experiencias que de Él mismo realiza.

3º Que la experiencia humana en su manifestación más elevada -el ejercicio del amor libre- sintetiza reductivamente todas las facultades en las dos superiores que componen el ejercicio libre: la inteligencia y la voluntad. Y estas dos quedan reducidas, en el extremo o “*excessus*” en el afecto.

4º Que en cada significado de “sapientia”, que expresan distintas relaciones entre el hombre con el Logos, el hombre pone en juego su inteligencia y voluntad de tal forma que, según los casos, puede considerarse tal ejercicio como parte de una consideración más filosófica o más teológica.

5º Que, por la reducción que se encuentra profundamente imbricada en la noción misma de “sapientia” -en esa tendencia hacia el “interior íntimo meo, superior supremo meo- la consideración filosófica siempre será dependiente de la teológica y no al revés.

6º Por lo mismo, que cualquier consideración que aspire a ser “puramente filosófica” o puramente autónoma respecto a la relación última que da sentido a todas las cosas, que es la relación con Dios, está destinada a ser infructífera, estéril y conducente al engaño.

7° Que el significado que recapitula de forma eminente y superior toda noción de “sapientia” se encuentra más allá de las fronteras del ejercicio del intelecto humano en el afecto unitivo a Dios, por gracia del Espíritu y por convocatoria del Verbo. Este significado es plenamente “teológico” no en un sentido epistemológico ordinario, sino en un sentido superior: considerando “teología” como el conocimiento verdadero de la revelación de Dios.

3.4. La propuesta del pensamiento bonaventuriano como fundamento formativo para la filosofía y la teología: la tradición agustiniana y la compatibilidad con el tomismo.

3.4.1. Planteamiento de la cuestión.

El siglo XIII fue el escenario privilegiado en el que varias de las mentes más grandes de la historia de la humanidad se dieron cita en las aún jóvenes universidades europeas. Entre ellas destacaron las mentes de Santo Tomás de Aquino y de San Buenaventura, no solo como representantes de los dos grandes pulmones teológicos de la época -el franciscano y el dominico- sino como grandes pensadores por propia cuenta. Los avatares históricos y la enormidad de la obra del Aquinate acaso le han procurado algo más de fama intelectual.

La comparación entre estos dos colosos del pensamiento ha sido motivo de grandes debates intelectuales sobre los cuales se han situado los principales especialistas contemporáneos⁷⁶⁹. No creo que sea necesario volver a presentar las principales disputas entre ambos, sobre las cuales existe ya una extensa literatura especializada⁷⁷⁰. Por el contrario, parece más accesible la pretensión de encontrar cuáles son los principales puntos comunes o divergentes -en el caso de que los hubiera- sobre la cuestión de la relación entre filosofía y teología en el itinerario de la búsqueda de la verdad, así como el carácter de compatibilidad o incompatibilidad que pueda darse entre ambos pensadores entorno a estas cuestiones. En este sentido

⁷⁶⁹ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*; J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*; F. VAN STEENBERGHEN, *Aristotle in the West*; C. PANDOLFI, *Forme del pensare cristiano: Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso*; M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco»; H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*.

⁷⁷⁰ Entre otros muchos: J. RATZINGER, *Obras completas de Joseph Ratzinger. II*; J. I. SARANYANA, «La creación «Ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 5/1 (1973), 127-174; J. I. (JOSEP-I. SARANYANA, «Sobre la instantaneidad de la transustanciación. En torno a la controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura», *Scripta Theologica* 4/2 (1972), 575-596; F. J. R. RUBIO HÍPOLA, «La recepción de Aristóteles y la “cuestión bonaventuriana”»; R. PASCUAL, «Algunas maneras de concebir la relación entre las ciencias naturales y la teología filosófica». A. SPEER, «Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy». A. HAYEN, *Thomas von Aquin gestern und heute*; R. LAZZARINI, *S. Bonaventura*; O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*.

debemos confesar que nos sentimos llamados a llevar a cabo un ejercicio de síntesis medieval: proponiendo como tesis de partida la posibilidad de la reconciliación y el encuentro entre ambos teólogos antes que insistir en catalogar las diferencias (ejercicio que es de talante más analítico en el sentido más moderno-kantiano y que es difícil de llevar a cabo sin algún tipo de prejuicio contextual). Sin embargo, parece necesario como introducción metodológica definir qué podemos entender por “compatibilidad” e “incompatibilidad” en esta cuestión concreta.

Por lo general el uso de “compatibilidad” a la hora de comparar dos elementos suele significar que entre ellos no se da un tipo de contrariedad o contradicción, o que pueden darse ambos a la vez en un determinado orden de consideración. Sin embargo, esta premisa parece demasiado amplia como para ser tomada como un método sin mayor precisión. Esto puede darse entre dos consideraciones distintas sobre un mismo objeto. Al debatir, por ejemplo, sobre la cuestión de si la filosofía -como saber general o conocimiento de las causas últimas de la realidad- y la ciencia empírica son compatibles parece necesario definir más el objeto de comparación. Así podríamos hablar de sus métodos, por ejemplo, a la hora de observar un fenómeno concreto. Pongamos, por caso, el movimiento. La ciencia empírica emplea para observar el movimiento un método basado -en líneas generales- en el proceso consecutivo de descripción del fenómeno físico, hipótesis, experimentación y deducción. La filosofía puede emplear la distinción terminológica -como hace Aristóteles- para distinguir los distintos significados analógicos del término, la fenomenología para tratar de captar lo esencial de cada uno de dichos significados, y la aitológia o indagación de las causas para tratar de hallar y articular con coherencia las causas últimas de cada una de ellas. Podemos concluir, por lo tanto, que son formas de saber que emplean métodos compatibles - en ningún caso se contradicen entre sí-. Es más, dado que la filosofía tiene una perspectiva epistemológica superior parece proporcionar la mirada adecuada para establecer la diferencia de método de cada una de las ciencias “particulares” que intervienen en el estudio concreto de cada uno de los significados del movimiento o en cada una de sus perspectivas epistemológicas. Sin embargo, es posible tomar en consideración las conclusiones a las que puede llegar la física en su estudio sobre el movimiento y las conclusiones a las que puede llegar la filosofía. En este caso es

posible que se dé la incompatibilidad siempre y cuando dichas conclusiones impliquen una forma de contradicción entre sí. Estas posibles incompatibilidades nunca son aceptables y suponen en cualquier caso una revisión del método y de los presupuestos de una y otra.

Algo similar sucede en la consideración desde una perspectiva unitaria sobre distintos objetos o entre un objeto cuyo análisis muestra elementos incompatibles. Dicho de otro modo, cuando los términos de comparación forman parte de una síntesis unificada o de una experiencia común y, sin embargo, parecen suscitar alguna forma de contradicción en algún sentido. Es el caso, por poner dos ejemplos célebres del debate medieval, de la compatibilidad en la experiencia de la libertad humana entre el ejercicio de dicha libertad y la omnisciencia divina que, al conocer cada uno de los actos del hombre y su destino final, parecería determinar la vida del hombre a un ejercicio ilusorio con un guión pre-escrito; o de la compatibilidad entre los nombres divinos de “Bueno” y “Justo”, que parecen implicar contradicción con la experiencia humana del sufrimiento y del mal. En ambos casos, si formulamos el problema, parecería que no pueden darse ambos a la vez en la misma experiencia de la realidad y, sin embargo, existe la pretensión tanto de que nuestra libertad es verdadera y se conjuga con la omnisciencia divina, como de que Dios es Bueno, Justo y permite el mal y el sufrimiento en el mundo. No parece necesario introducir estas cuestiones en más detalle. Se puede concluir directamente que es posible encontrar problemas de compatibilidad en el análisis un mismo objeto de consideración desde una misma perspectiva (en este caso teológica o filosófica, según se aprecie).

Al tratar de “compatibilidad” entre el pensamiento de dos autores -aunque el contexto de ambos sea de un mismo período y se encuentren envueltos en circunstancias muy similares- será del primer tipo. Parece que el método más adecuado consistirá en un análisis de la cuestión concreta -el problema de la verdad y del vínculo entre filosofía y teología- en el pensamiento de cada uno -tratando de no caer en los límites metodológicos de un análisis exhaustivo y concreto, sino buscando siempre una mirada más sintética- para, por fin, compararlos en sus conclusiones fundamentales. Esta decisión no impide que se puedan comparar también sus premisas, en la medida en que esto sea posible sin aventurarnos en otro

análisis exhaustivo de sus fuentes y sus obras. Un análisis que, sin la pretensión ni el afán de completitud, no puede dejar de hacerse a modo de introducción.

Como marco general para encuadrar el análisis creo que es oportuno recordar que ambos autores pertenecen a corrientes de pensamiento distintas dentro de una misma gran tradición -la agustiniana-, que desempeñaron papeles muy distintos a lo largo de su vida -el Aquinate se dedicó prácticamente por entero al ministerio de la enseñanza mientras que el Seráfico tuvo que dejar su carrera académica cuando aún era joven para dedicarse al servicio de su Orden como general-, y que pertenecían ambos a familias carismáticas distintas.

1º Sobre el primer aspecto podemos aceptar con Gilson⁷⁷¹, en líneas generales, una diversidad de “caudal formativo” entre ambos. Es un hecho que, mientras que el Doctor Angélico estudió con San Alberto Magno -Doctor Universalis- el Seráfico lo hizo con Alejandro de Hales -Doctor Irrefragabilis-. Este dato en ningún modo expresa la totalidad de sus respectivas influencias. Ambos llegaron a tener un conocimiento comprensivo bastante amplio de todas las principales corrientes y doctrinas contemporáneas a ellos y de las principales obras de su tradición. Ambos tuvieron acceso a una buena parte de la obra de Platón y Aristóteles⁷⁷² -si no a toda-, así como a la literatura neoplatónica, la de los comentaristas, los escritos de san Alberto Magno, de san Bernardo, de las escuelas de Chartres y de San Víctor. Indudablemente este caudal tuvo diferencias: la presencia de Joaquín de Fiore en la obra del Seráfico, por ejemplo, o la superior presencia de los autores musulmanes -Avicena, Averroes y Avicebrón- en la obra del Aquinate. Sin embargo, este caudal prácticamente común se vio tamizado de manera notable por sus maestros.

Seguramente una de las consecuencias de este tamizado sea el “tono” o la “perspectiva” con la que se abordan las cuestiones. El afirmar que la teología del Seráfico es más “sapiencial” mientras que la del Aquinate es más “analítica” o “académica” hace un flaco favor a la historia del pensamiento. Es una afirmación reductiva y que no aporta realmente una caracterización clara a ninguno de los dos.

⁷⁷¹ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 12.

⁷⁷² El autor ha podido desarrollar más extensamente este punto en F. J. R. RUBIO HÍPOLA, «La recepción de Aristóteles y la “cuestión bonaventuriana”».

Ambos son buenos escolásticos y el abordaje que llevan a cabo de las distintas cuestiones cuenta con esa premisa: se busca el rigor, la precisión terminológica, el llegar al fondo del asunto de la forma más clara. No parece justo comparar el *Itinerarium* con las *Quaestiones Disputatae* y, a partir de ahí, tratar de sacar consecuencias. Algo más de justicia puede ser el comparar los *Comentaria*, teniendo en cuenta que se trata de un escrito juvenil claramente superado en fondo y forma por ambos en la plenitud de su madurez intelectual. Y, sin embargo, no es menos cierto que hay un cierto “tono” que los distingue. Esa gran diferencia entre ambos teólogos la recoge Von Balthasar con acierto en el concepto de “*ethos*”, una noción que -de hecho- tiene más valor poético que ético⁷⁷³:

«El *ethos* de la teología será, pues, en Buenaventura muy distinto que, en Tomás, cuya mirada filosófica trata de reflejar lo más rigurosa y claramente posible el orden del mundo. Será en principio y fundamentalmente domeñar una realidad indomeñable. Será un orden, un registro, una clasificación, un hacer ramos de flores tomadas del “desierto florido”, que da lugar a combinaciones siempre nuevas, dejando siempre la última palabra a la admiración, al arrobamiento, al éxtasis (*excessus*). Sus vertiginosas pirámides conceptuales carecen con frecuencia del carácter definitivo de necesidad, no alcanzan el vértice de la conclusión necesaria y así ocurre muchas veces porque el grado inferior lleva ya a la transcendencia última, y los grados superiores resultan incapaces de contener a los inferiores bajo sí.

Pero la imposibilidad de domeñar la realidad no constituye para Buenaventura ocasión de desesperarse ni angustia de un fracaso experimentado, sino perfecta dicha a la vista de lo inagotable de Dios. La “sabiduría incomprensible con sus incomprensibles caminos” es *sapientia amorosa*»⁷⁷⁴.

La mirada del Aquinate sobre la realidad encaja en ese retrato: su síntesis muestra el esfuerzo del hombre que trata de acercarse a Dios desde una comprensión ordenada y rigurosa de la realidad. Podría decirse que es un camino que parte del

⁷⁷³ F. A. MURPHY, «Inclusion and Exclusion in the Ethos of Von Balthasar’s Theo-drama», *New Blackfriars* 79/923 (1998), 56-64, 59.

⁷⁷⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 261.

“logos” para llegar al “Logos”. Puede argumentarse que el Tomás de madurez, a partir de las *Quaestiones Disputatae De Potentia o De divinis nominibus* (acaso esta influencia del Areopagita le hace volver a un agustinismo estético), manifiesta un fondo más sapiencial en el que la prioridad de la analogía de proporcionalidad es sustituida por la prioridad de la analogía de referencia y por la participación. El rigor y el amor por el orden no se pierden, pero quedan sublimados por un tono más sapiencial, en el que el misterio del ser es un reflejo estético del misterio de la sabiduría y el amor divinos.

La mirada del Seráfico, en cambio, es desde sus inicios genuina y principalmente agustiniana, franciscana y muy sapiencial. Toda ella se ve entretejida de cristocentrismo, de esquemas trinitarios y se enfoca desde “arriba”: desde el sentido último de toda existencia humana que recapitula en sí el amor misterioso de Dios, que es sabiduría verdadera por encima de todo posible conocimiento humano. El “ethos” bonaventuriano supera, pues, el afán analítico-sintético del sistema del Angélico y, al hacerlo, ofrece una perspectiva elevada de la realidad, del Logos que da sentido a todo logos y del que todo es participación expresiva. Si el Aquinate es el filósofo del ser, el Seráfico es el teólogo del Verbum.

2º Una segundo criterio de valoración a la hora de establecer las diferencias oportunas reside en el tono y la perspectiva de cada uno en función de los distintos intereses. Con esto no tratamos tanto de establecer diferencias cronológicas -nos parece que, en esencia, existe un espíritu común en todas las obras de cada autor, aunque se puedan distinguir variaciones no determinantes en algunos intereses y nociones particulares-, sino las diferencias ministeriales atendiendo al ejercicio particular del ministerio que ejerció cada uno de ellos. En este sentido, la mayor parte de la obra del Aquinate es de índole académica, vinculada a intereses formativos -especialmente universitarios o que tuvieran que ver con la formación intelectual de los miembros de su orden-. Por supuesto que también conservamos obras de teología espiritual e incluso letras de canto gregoriano. Pero el ministerio del Angélico fue principalmente el de la enseñanza universitaria y su obra -en tono, forma y contenido-, es fruto del ejercicio de ese ministerio.

En el caso del Seráfico conviene distinguir entre el período de su ministerio académico y el período de su ministerio pastoral, como general de la Orden de los franciscanos. La distinción, por supuesto, tiene sentido en este caso particular por su diferencia frente a la figura del Aquinate. Hay una diferencia radical en la finalidad con la que se escribieron los *Commentaria* y las *Collationes*. En el primer caso se llevaba a cabo un ejercicio académico. Un ejercicio que fue particularmente brillante -buena prueba de ello es su conservación secular- y que anunciaban una carrera prometedora para el Seráfico en el mundo académico de la universidad de París. En el segundo caso el general de la Orden, preocupado por el bienestar espiritual y formativo de la familia de los franciscanos en momentos turbulentos, escribe a los suyos asentando con claridad los márgenes doctrinales en los que se debe desarrollar la doctrina teológica y espiritual. La consecuencia de esta segunda época, que abarcó la mayor parte del ministerio del teólogo italiano, es muy profunda: su teología es de un tenor bastante práctico (en el sentido de “dirigido a la praxis” o de “asumible como un proyecto de vida personal”), tiene un sabor más espiritual y menos especulativo -la contemplación a la que se aspira constantemente es de carácter místico mucho antes que filosófico o teórico-, y traza siempre un método que es ascendente y que supone un crecimiento -biográfico, histórico, en la búsqueda de la verdad y del bien- hacia una forma de sabiduría en la que el amor prima por encima de la verdad.

3º En tercer lugar hemos señalado como criterio diferenciador el haber pertenecido a dos familias carismáticas distintas. Antes que nada, parece necesario señalar que el hecho de que pertenecieran a sendas órdenes mendicantes parece situarlos en un cierto ámbito de cercanía, como señala acertadamente el Papa Benedicto XVI⁷⁷⁵. En efecto, por debajo de la tensión existente entre las dos órdenes por el control de las universidades, existía entonces una tensión aún mayor entre las órdenes y los sacerdotes seculares⁷⁷⁶. El hecho de ser ambos miembros de órdenes mendicantes influye en su forma de ver el mundo -desde la vida comunitaria, la vivencia de la regla y la separación del “siglo”-.

⁷⁷⁵ S.S. BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 17 de marzo de 2010: San Buenaventura III».

⁷⁷⁶ Cf. F. L. FLORIDO, *Las filosofías en la Edad Media: crisis, controversias y condenas*.

Sin embargo, sobre esa comunión entra con fuerza la diversidad carismática, que es la hermosa prueba de la riqueza de los dones con los que el Espíritu Santo ha enriquecido a su Iglesia:

«Los carismas suponen una iniciativa, una inspiración, un descubrimiento, una novedad que el legislador no había previsto. Ellos no emanan de la autoridad sino del instinto -el instinto del Espíritu Santo- que discierne las nuevas necesidades y las aspiraciones de la existencia cristiana en un mundo cambiante»⁷⁷⁷.

El Aquinate describe adecuadamente el carisma de la Orden de los dominicos en el artículo 6 de la cuestión 188 (II-IIae) en el que compara la perfección de la vida contemplativa frente a la vida activa, después de haber dedicado dos artículos (el 4 y el 5) a defender la necesidad de una orden dedicada al estudio y a la predicación:

«Sic ergo dicendum est quod opus vitae activae est duplex. Unum quidem quod ex plenitudine contemplationis derivatur, sicut doctrina et praedicatio. Unde et Gregorius dicit, in V Homil. super Ezech., quod de perfectis viris post contemplationem suam redeuntibus dicitur, memoriam suavitatis tuae eructabunt. Et hoc praefertur simplici contemplationi. Sicut enim maius est illuminare quam lucere solum, ita maius est contemplata aliis tradere quam solum contemplari»⁷⁷⁸.

El fraile dominico define, de este modo, la vida de su orden como orientada a la acción desde la contemplación. Pero no se trata de una acción extrínseca o de “actividades externas”, como dar limosna o acoger huéspedes, sino de una acción que surge de la plenitud de la contemplación. Para dar cauce a tal contemplación se requiere del estudio, que ayuda a ordenar el pensamiento y a darle sentido. La predicación es la iluminación que se comparte a los demás, fruto de tal contemplación y estudio. El carisma dominico, por lo tanto, se manifiesta en una contemplación productiva, que se afianza y ordena por medio del estudio y que se

⁷⁷⁷ M. D. CHENU, «El carisma de Santo Domingo», en *Los dominicos*, Bogotá 1983, 29.

⁷⁷⁸ *Sum. Theol.*, II-II^{ae}, q.188, a.6, co. (ed. Leonina, X, 529).

hace fructífera al resto de la Iglesia por medio de la predicación. En buena medida por eso la teología del Aquinate tiene ese tono “científico” que la caracteriza:

«La función científica (de la teología) le es necesaria a la arquitectura espiritual y temporal de una cristiandad -así fue como triunfó en el siglo XIII-, pero sólo puede realizarse plenamente si continúa siendo evangélica, portadora de la Palabra de Dios como mensaje, frecuentando asiduamente a los testigos antiguos, resistiéndose a objetivar el misterio en un cientificismo inconsciente, conservando la libre intimidad de la fe en medio de las explicaciones más rigurosas»⁷⁷⁹.

Por el contrario, el carisma franciscano nace con una perspectiva diversa: su forma de enfrentarse a la herejía y de promover la instauración del Reino de Cristo hace de él un carisma activo. Los frailes franciscanos no eran contemplativos. Sin embargo, la fuente de la que mana esa vida activa o que enriquece espiritualmente el desarrollo de ese carisma en el mundo es distinta:

«La espiritualidad franciscana tenía una forma particular y «novedosa» de mostrarse que se expresaba en la libertad del sentirse pobre hijo de Dios del Poverello y sus hermanos de religión, un modo evangélico y eclesial de vivir la pobreza y la mística pauperística del momento. La novedad franciscana atrae hacia sí, y en ello hacia la Iglesia a la que jura fidelidad, aquellas “almas” vulnerables que posiblemente hubieran torcido sus intenciones a las herejías emergentes. En este contexto, la espiritualidad y la predicación si se enriquecían de una profundidad teológica ganaban en eclesialidad y, con ello, no sólo favorecían la labor pastoral, sino que también reorientaban las decisiones de la nueva Orden franciscana»⁷⁸⁰.

De este modo, la forma de entender la teología en el carisma franciscano es muy diversa de la de los dominicos. Su función es más extrínseca a su carisma inicial.

⁷⁷⁹ M.-D. CHENU, *La théologie au douzième siècle: Préf. d'Etienne Gilson*, J. Vrin, París 1957, 150.

⁷⁸⁰ M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», 105.

San Francisco acepta la teología como un medio que puede conllevar peligros⁷⁸¹.

Como explica Manuel Lázaro Pulido:

«Esta vocación en la formación de la Orden, si bien no extensible a todos los hermanos, generó muchas tensiones, pues las propias exhortaciones del Fundador pedían un equilibrio entre el estudio y la salvaguarda de los valores principales del espíritu franciscano. Toda petición encierra un problema y es innegable que existía una tensión dentro de la Orden entre los que consideraban que era importante, deseable, y respondía a las exigencias de la misión de la Orden el hecho de estudiar en la universidad y entre los que sospechaban de la tenencia de los libros como signo de la pérdida del espíritu de simplicidad. En este contexto resuena el eco de la célebre afirmación de que París había matado el espíritu de Asís («Parisius, Parisius, quare destruis Ordinem sancti Francisci»)»⁷⁸².

Más allá de esta mirada algo desalentadora, se elevaron en el horizonte histórico franciscano varios teólogos y sabios que llegarían a ser una gran influencia en el pensamiento occidental, como el mismo Buenaventura, Bacon, Ockham, Escoto, Peckham, el beato Ramón Llull, entre otros muchos. Sin embargo, esta tensión inicial influyó de una manera determinante en la apreciación que la Orden tuvo sobre la teología y la filosofía, especialmente en su primer siglo de existencia: se busca ante todo mantenerse fiel a la esencia del franciscanismo, el misterio la cruz y el cristocentrismo, manifestados en la vivencia de la pobreza evangélica. Además, esta precaución frente al “oficio” de teólogo o frente a una perspectiva “científica de la filosofía” provocó que se rechazara el fin puramente especulativo de la búsqueda de la verdad. El fin de la existencia humana (como eje de sentido, no como meta biográfica) es, siempre, práctico: una sabiduría que se troca en amor, un encuentro unitivo con Dios, una superación del fin del intelecto en el fin del deseo más profundo del corazón humano.

⁷⁸¹ SAN FRANCISCO DE ASÍS, «Carta a san Antonio», en *Los Escritos de San Francisco de Asís*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano –, Espigas, Murcia 2003, 351.

⁷⁸² M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», 105-106.

Este es un punto claro de contraste frente a la propuesta del Aquinate, para quien el fin del quehacer humano es la pura contemplación de Dios. Eso basta. El Seráfico, en cambio, parece no quedar contento con la contemplación y propone un necesario paso “más allá”. Esta propuesta no desconfía de la inteligencia humana, pero sí reconoce la necesidad de que sea rectamente ordenada por el amor y que, en el caso de la teología, se apoye con claridad en la Revelación. Esta diferencia, como señala en su catequesis el Papa Benedicto XVI, no supone una contradicción. Por el contrario, parece indicar la posibilidad de una complementariedad en la diversidad:

«En esta línea, podríamos decir también que la categoría más alta para santo Tomás es la verdad, mientras que para san Buenaventura es el bien. Sería un error ver una contradicción entre estas dos respuestas. Para ambos la verdad es también el bien, y el bien es también la verdad; ver a Dios es amar y amar es ver. Se trata, por tanto, de matices distintos de una visión fundamentalmente común. Ambos matices han formado tradiciones diversas y espiritualidades distintas, y así han mostrado la fecundidad de la fe, una en la diversidad de sus expresiones»⁷⁸³.

Parece necesario insistir en este punto: la diversidad, construida sobre una serie de intuiciones fundamentales comunes, no supone perjuicio alguno al patrimonio teológico cristiano. Supone, más bien, todo lo contrario: una mayor riqueza, que produce frutos de gran valor en cada una de las distintas tradiciones que surgen del tronco común. La aportación a ese patrimonio por parte del corazón franciscano es de una importancia indiscutible -casi diría radical-. Sin embargo, como señala Von Balthasar, también sería un error definir el “ethos” bonaventuriano (o el tomasiano) como exclusivamente franciscano (o dominico): San Buenaventura destaca con una aportación que le es propia y que nos permite situarle como una referencia filosófica y teológica junto a Tomás de Aquino⁷⁸⁴.

⁷⁸³ S.S. BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 17 de marzo de 2010: San Buenaventura III».

⁷⁸⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 258.

3.4.2. La cuestión de la verdad.

Después de haber presentado los grandes criterios para dar sentido a las diferencias entre la propuesta del Seráfico y la del Aquinate (en ningún caso se ha pretendido elaborar una lista detallada de diferencias, trabajo que supondría una envergadura mucho mayor de análisis y comparación), se tratará en este punto de establecer las principales diferencias entre ambos sobre la cuestión de la verdad (apuntando a sus distintas doctrinas metafísicas de base), así como de presentar los posibles puntos de complementariedad. Para ello conviene partir de una serie de premisas de orden teológico y metafísico, que podríamos resumir -inadecuadamente- en el siguiente esquema:

	Tomás de Aquino	Buenaventura
Punto de partida	Metafísica de la creación	Metafísica de la expresión
Principio fundamental	Esse ut actus/ esse in actu	Verbum natum/ Verbum creatum
Principio causal principal	Causalidad eficiente	Causalidad ejemplar
Principio de participación	Participación trascendental del ser	Participación del Verbum expresivum
Causalidad final	Reditus que consiste en la contemplación amorosa de Dios	Reditio-recapitulación que consiste en la unión amorosa con Dios
Principio metafísico del conocimiento	Esse en acto del objeto conocido. Estructura abstractiva de intelecto agente-paciente.	Logos como “vestigium”, “imago” et “similitudo”. Estructura abstractiva-iluminativa en el intelecto.
Verdad	Propiedad del ser, con tres significados fundamentales: como adecuación, como causa y como manifestación.	Trascendental vinculado al conocimiento que muestra el “Verbum expressum” en el vestigio, la imagen y la similitud

a) La propuesta del Doctor Angélico.

Es preciso aclarar esta tabla, que no es más que un mero esquema comparativo. El punto de partida es algo arbitrario y se refiere a la novedad desde la que cada autor proyecta las bases de su pensamiento. No parece necesario probar o insistir en que para el Angélico es la creación del ser a partir de la nada la opción fundamental que asienta como pilar metafísico (y que, quizá paradójicamente para alguno, determina su principal diferencia respecto al Estagirita. Diferencia que es, por lo tanto, fundamental). En efecto, en el centro de la especulación tomasiana se encuentra el empeño por dilucidar en qué consiste ese principio radical que hace que las cosas sean, como un coprincipio real y actuante junto con la esencia. En esta línea, surge la definición de “esse”:

«(...) quod hoc quod dico esse est inter omnia perfectissimum: quod ex hoc patet quia actus est semper perfectior potentia. Quaelibet autem forma signata non intelligitur in actu nisi per hoc quod esse ponitur. Nam humanitas vel igneitas potest considerari ut in potentia materiae existens, vel ut in virtute agentis, aut etiam ut in intellectu: sed hoc quod habet esse, efficitur actu existens. Unde patet quod hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum»⁷⁸⁵.

Es decir, acto de todos los actos. Aquí surge necesariamente una segunda distinción, la del “esse” considerado especulativamente como un principio de perfección en sí mismo (fruto de la participación del *Esse Per Se Subsistens*) y el “esse” como un principio ya realizado en el ente constituido, en relación con una potencia que lo especifica. Tal es la diferencia entre el “esse ut actus” y el “esse in actu”. Este énfasis en el acto de ser participado convierte este tipo de participación -de naturaleza fundamentalmente eficiente- en el tipo de causalidad primaria o principal a la hora de desarrollar especulativamente la metafísica del Aquinate. A su vez esta decisión sitúa la filosofía en una relación de “autonomía dependiente” algo paradójica respecto a la teología: por un lado, el núcleo de la metafísica tomasiana se encuentra, de hecho, al alcance de la mente humana sin necesidad de una

⁷⁸⁵ *De Pot.*, q.7, a.2, ad.9^{um} (ed. Marietti, vol.II, 235).

iluminación extraordinaria y no depende explícitamente del dato revelado; sin embargo, por otro lado, es un hecho que este hito ontológico solo se ha podido alcanzar gracias a la revelación judeo-cristiana de la creación, que el principio metafísico es “indigente” e dependiente respecto a la creación del ser por parte de Dios (que, dadas las condiciones ya presentadas, se manifestará en la segunda y cuarta vías) y que toda la estructura ontológica solo se sostiene sobre los actos divinos de la creación y la conservación.

Además, la elección de la causalidad eficiente del *esse* participado como el fulcro de la metafísica tomasiana permite a Tomás de Aquino superar el esencialismo que caracteriza las dos principales interpretaciones de la metafísica aristotélica: la aviceniana y la averroísta. En efecto, al situar el centro de interés ontológico en el eje que aparece dibujado entre la línea vertical de la causalidad eficiente y la línea horizontal del desarrollo intrínseco del ente creado -que Fabro denomina adecuadamente “*diremption*”⁷⁸⁶-, el Aquinate garantiza un principio trascendente como sostén definitivo de la realidad.

El ser humano es el único ente que se descubre a sí mismo intencionalmente abierto -capaz de abrazar- a la totalidad del ser en este plano de trascendencia. En este sentido el ser humano es imagen y semejanza de Dios: su espíritu es estructuralmente capaz de conocer y querer el ser y sus propiedades. La libertad del hombre emerge como fruto del complejo interactuar de las dos facultades operativas que tienden al conocimiento y al amor. De tal forma, el ser personal se enriquece de los actos buenos conforme a la propia naturaleza (ordenados según la verdad y hacia el bien) y tiende a la propia perfección. Esta perfección supone la vida virtuosa y la orientación de los actos al fin último: el retorno a la casa del Padre. Sin embargo, bajo esta estructura -simplemente antropológica- subyace la necesaria integración de la vida de la gracia⁷⁸⁷. En efecto, el ser de la persona humana que se perfecciona no deja en ningún momento de ser participación de Dios que, al

⁷⁸⁶ «C'è quindi -è questo il momento più intimo della dialettica tomistica dell'essere- una “*Diremption*” originaria dell'essere la quale ha il doppio effetto, paradossale, di attribuire a Dio la causalità totale dell'esse e di conferire insieme alle creature o cause seconde la causalità effettiva di tutti i gradi ontologici (esse compreso)», en: C. FABRO, *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, 370.

⁷⁸⁷ Cf. *Sum. Theol.*, I-II^{ae}, q. 109, aa.1-4 (ed. Leonina, VII, 289-298).

sostenerlo como principio fontal de toda actualidad y perfección, sostiene también el dinamismo natural de las facultades en su emergencia. Además, el ser humano precisa de la acción de la gracia santificante de cara a la salvación: toda perfección en el hombre es don de Dios y sobre esa perfección natural actúa necesariamente la gracia por medio de la vida sacramental, los dones del Espíritu Santo y todos los demás medios de santificación en el seno de la Iglesia. Esta integración de naturaleza y gracia es la condición necesaria para que pueda vivirse con felicidad de cara a la salvación última que, como se ha dicho, consiste precisamente en ese encuentro definitivo con la Trinidad, en la que cada uno de los llamados participa en la contemplación amorosa de las personas trinitarias.

En este breve resumen podemos descubrir el fundamento del acto cognoscitivo y de su capacidad de verdad en la apertura trascendental del espíritu humano al ser: el encuentro del sujeto cognoscente con la realidad conocida. Por supuesto, este encuentro no se produce como un acto perfecto de conocimiento del ser. El conocimiento humano se produce por abstracción de la forma de la materia, tal y como son descubiertas en los objetos de experiencia⁷⁸⁸. Además, el conocimiento humano es primeramente sensible y concreto, aunque inmediatamente se haga formal y universal⁷⁸⁹. Las condiciones ontológicas fundamentales para que se pueda producir el encuentro cognoscitivo entre sujeto y objeto, son el ser en acto del objeto conocido que permite que resplandezca fenoménicamente con todos los accidentes propios de su existencia y el ser en acto del sujeto que conoce, que emerge a través de su naturaleza humana, poniendo en acto el juego de todas las facultades intervinientes (desde las más generales de la inteligencia y la voluntad, hasta las más concretas de la imaginación, la cogitativa, etc.)⁷⁹⁰. Este “esse” que pone en acto la facultad de la inteligencia no lo hace caóticamente, por el contrario, lo hace ordenándose según las reglas que el espíritu humano descubre en el “logos” que sostiene el orden de la realidad. En la primera experiencia cognoscitiva el espíritu aprehende, por lo tanto, las “reglas fundamentales” que posibilitan la adecuación

⁷⁸⁸ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q.84, a.3; q.85, aa.1-2 (ed. Leonina, V, 317-319; 330-335).

⁷⁸⁹ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q.85, a.3 (ed. Leonina, V, 336-338).

⁷⁹⁰ Cf. *De Ver.*, q.1, a.1. res., (ed. Leonina, XXII, 5).

de la realidad al conocimiento: los principios primeros del conocimiento y de la realidad. Estos principios no se conocen de forma explícita, sino implícita -como regla base de todo futuro conocimiento. Como sucede con la estructura antropológica u ontológica, se puede apreciar de nuevo cómo esta propuesta de gnoseología realista debe buena parte a la tradición aristotélica, pero la supera gracias a una mirada que descubre la dimensión teológica subyacente. El “esse” que posibilita el conocimiento -sea de lado del sujeto o del objeto- supone, no solo la creación y la conservación del ser, sino la participación del intelecto humano en una inteligencia más perfecta y separada -divina-⁷⁹¹. Todos los elementos del acto de conocimiento son la manifestación del orden según el cual Dios ha edificado la realidad y se relaciona con ella.

Por otro lado, la verdad que se busca por medio del conocimiento es una propiedad del ser y, por lo tanto, un trascendental en el sentido de que trasciende los límites de las categorías (del ente en cuanto ente) y se refiere al “esse” en toda su extensión, aunque con distinta comprensión. La comprensión debe ser necesariamente “de razón”, porque al ser no se le puede añadir nada que no sea. El añadido de razón que aporta la verdad al ser es una relación concreta con el único tipo de ente que se encuentra (potencial y) estructuralmente abierto a toda la extensión del ser: el ser humano. La relación se establece con la facultad cognoscitiva del hombre que es “quodammodo omnia” y, por tanto, es coextensiva con el ser. El ser humano puede conocer todo cuanto es -con los límites naturales que condicionan su naturaleza y su efectiva existencia-. Sin embargo, la relación del hombre con la verdad no es unívoca, sino análoga: en su primera definición -la referencia fundamental- la verdad es la adecuación de lo conocido y del sujeto que lo conoce; sin embargo, como principio causal la verdad es la propiedad del ser -como tal- en el ser participado del objeto conocido; por último, se dice también “verdadero” al objeto conocido en cuanto se manifiesta ante la conciencia humana⁷⁹². De nuevo, todos estos significados analógicos de la verdad desvelan la tensión antes mencionada

⁷⁹¹ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q.79, a.4, res. (ed. Leonina, V, 268): «Sed intellectus separatus, secundum nostrae fidei documenta, et ipse Deus, qui est creator animae, et in quo solo beatificatur ut infra patebit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectual participat, secundum illud Psalmi IV: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*».

⁷⁹² Cf. *De Ver.*, q.1, a.1. res., (ed. Leonina, XXII, 5).

entre el conocimiento divino de las cosas que las hace “ser” y funda, por lo tanto, su “verdad como causa” y el conocimiento humano que, a través de un grandísimo esfuerzo especulativo y vital es capaz de elevarse de la experiencia de la realidad concreta a su causa última, que es Dios.

De todas estas exigencias fundamentales de la razón y la realidad surge la necesaria tensión hacia un principio explicativo, hacia un orden causal, que no es meramente humano, y que solo puede ser divino. De aquí la necesaria tensión de la filosofía hacia la teología, su indigencia radical -que manifiesta la indigencia radical de toda existencia contingente y de todo saber finito respecto a un *Esse per se Subsistens* y a un saber que no depende de un sujeto contingente sino de la revelación del único ser completamente necesario- y la relación de “servicio” (“*Philosophia ancilla theologiae*”). A fin de cuentas, el Aquinate no deja de ser, en el fondo, un teólogo exponiendo y explicando la riqueza y los límites del conocimiento humano. Pero este punto se desarrollará en el siguiente apartado.

b) La propuesta del Doctor Seráfico.

Como sucedía con el Aquinate, tampoco es demasiado difícil mostrar el punto de partida bonaventuriano, aunque quizá sea necesario explicar los conceptos. “Metafísica de la expresión” quiere decir una metafísica que parte del conocimiento de Dios expresado como principio creador. Es decir, una metafísica en la que la causalidad ejemplar prima sobre la eficiente, al menos en el momento inicial creativo. Cullen, recogiendo las intuiciones de E. Falque, afirma:

«In Bonaventure’s view, philosophy is able to come to know what the Scholastic tradition will call the *preambula fidei*, preambles to the faith: that God exists, that God knows, and perhaps more importantly for our purposes here, that God’s knowledge is the exemplary cause for all that could be»⁷⁹³.

⁷⁹³ C. M. CULLEN, «The metaphysical center, philosophical foundations in Bonaventure», en *Deus Summe Cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Peeters, Lovaina, París, Bristol 2018, 54.

El filósofo puede acceder a los misterios de la metafísica, por lo tanto, en la medida en que puede cointuir -entrando en sintonía con el conocimiento divino- las razones eternas en el Verbum expresado, captando en ellas la regla y el motivo que mueve al mismo conocimiento⁷⁹⁴. La actividad del conocimiento consiste en una concepción interna y en una formulación externa. De este modo Dios al conocer, concibe en el Verbo interior lo que conoce y lo crea expresando su Verbo exterior. De este modo puede decirse -el Seráfico así lo afirma en varios casos- que Dios ha pronunciado dos Palabras: una interior (el “Verbum natum”) y otra exterior (“verbum creatum”):

«The *Verbum natum* is eternal. It is the imitative Likeness of the one who generates it. The *Verbum* is thus expressed and expressive. In Bonaventure’s view, then there is a “threefold existence of things -in matter, in understanding and in the eternal art”^{795, 796}.

Esta intuición, de herencia nítidamente agustiniana (concretamente del libro XV, capítulo II, en el que el santo de Hipona habla de la mente humana y su actividad como una imagen de la Trinidad), constituye el centro del ejemplarismo bonaventuriano. Podría decirse que la metáfora conocimiento-expresión es el eje metafísico sobre la que se edificará el resto del pensamiento bonaventuriano, que nunca perderá el método de la metáfora (como en el caso de la metáfora iluminación-visión en el conocimiento). Este método se integra con la mirada que el Seráfico tiene de Dios y su relación con la humanidad y la realidad: el misterio no puede ser desvelado analíticamente, incluso la filosofía -si quiere certificar su pretensión de verdad- debe aceptar la desproporción radical que solo puede llegar a atisbarse por medio de la metáfora. El uso de la imagen mental-lingüística en este caso va mucho más allá de una representación entre Dios y el mundo. El verdadero metafísico debe superar la filosofía del vestigio y debe llegar a comprender -a aceptar- que el “Verbum” es verdaderamente el centro de la realidad: Cristo

⁷⁹⁴ «(...) quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut *regulans* et *ratio motiva*, non quidem ut *sola* et *in sua* omnimoda claritate, sed cum ratione creata, et ut *ex parte* a nobis contuita secundum statum viae», en *Sc. Chr.*, q.4, concl., (ed. Quaracchi, V, 23).

⁷⁹⁵ *Itin.*, c.1, n.3 (ed. Quaracchi, V, 297).

⁷⁹⁶ C. M. CULLEN, «Deus Summe Cognoscibilis», 54.

encarnado y crucificado (“*lignum vitae*”) es el centro de la historia, de la realidad toda -espacio y tiempo-, de la vida de cada persona, de todo el ser en el mundo. El “*Triplex Verbum*” es la culminación del amor de Dios expresado en la relación intratrinitaria, en la relación de Dios con la humanidad y en la relación de la Trinidad con el mundo:

«*Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem; et secundum hoc lignum vitae, quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae. (...) Istud est medium faciens scire, scilicet veritas, et haec est lignum vitae; alia veritas est occasio mortis, cum quis ceciderit in amorem pulcritudinis creaturae. Per primariam veritatem omnes redire debent, ut, sicut Filius dixit: Exivi a Patre et veni in mundum; iterum relinquo mundum et vado ad Patrem; sic dicat quilibet: Domine, exivi a te summo, venido ad te summum et per te summum. – Hoc est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus*»⁷⁹⁷.

Sin embargo, existe una diferencia clara entre el metafísico y el teólogo: el primero puede alcanzar el atisbo del “*Verbum*”, puede llegar a palpar el amor del “*Logos*” expresado por el Padre en todas las cosas, con la diversidad rítmica de “*vestigium, imago et similitudo*”. Pero no puede llegar a conocer explícitamente el misterio de la Trinidad, ni el carácter salvífico de la vida de Cristo -modelo de vida de toda persona que busque la salvación-, ni la acción redentora del don del Espíritu Santo. En este sentido, acierta Bernard McGinn al resumir esta distinción con una sentencia afortunada: «While the goal of philosophical metaphysics is to know God as the exemplary cause of all things, the realm of theological metaphysics allows us to grasp the primordial exemplarity of the *Verbum* in the Trinity»⁷⁹⁸.

⁷⁹⁷ *Hex.*, col. I, n.17 (ed. Quaracchi, V, 332).

⁷⁹⁸ B. MCGINN, *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, Crossroad 1998, 90.

En cualquier caso, el hombre que permanece anclado en lo humano está condenado al error y a la perdición moral. Cristo es el modelo último y acabado de toda la humanidad, el “omnium magister”: no solo como ejemplo exterior, sino sobre todo como ejemplar interior a la luz del cual debe configurarse la libertad humana, a ejemplo de san Francisco. Él es el “Verbum” que resplandece en el centro del eje cósmico -la cruz franciscana- que recoge el encuentro entre el horizonte vertical y el horizontal. El horizonte vertical supone la relación de Dios con todo el mundo y de forma eminente con la humanidad. Se trata, sin embargo, de un centro que se diferencia del eje del Aquinate por cuanto se eleva a lo más alto de la cruz: el “Triplex Verbum” está desplegado en la parte superior del esquema, mientras que en el eje del Angélico el centro se sitúa en la mitad del eje vertical -la centralidad de la participación creativa del ser en la realidad estará siempre por debajo de la mediación cristocéntrica-.

Esta relación -de naturaleza trascendental- es, en primer lugar, de participación expresiva del mismo “Verbum”: es en la expresión concreta en cada realidad, manifestándose como acto del ser en concreto. Dado el énfasis de la estructura ejemplar-participativa la esencia tiene una cierta independencia respecto al ser, sin llegar a caer en un esencialismo claro: el “Logos” se manifiesta en la realidad -como vestigio- haciendo resplandecer la actualidad del ser y su quiddidad en un mismo instante, aunque como principios diferenciados. No desarrolla mucho más el Seráfico y a veces parece acercarse a la intuición tomasiana⁷⁹⁹ y en algunos momentos parece acercarse a una perspectiva más esencialista⁸⁰⁰. De todos modos, la conclusión en cuanto respecta al conocimiento humano de la realidad (el “significado verdadero de las cosas”, en el pensamiento del Seráfico) coincide plenamente con lo propuesto por el Aquinate -heredado del Padre de Hipona-: «Ex

⁷⁹⁹ Cf. *Itin.*, c.2, nn.3-6; c.3, n.3 (ed. Quaracchi, V, 300-301; 304).

⁸⁰⁰ Cf. *Itin.*, c.2, n.3 (ed. Quaracchi, V, 304), al afirmar: «(...) Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente. Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem».

quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere»⁸⁰¹.

En segundo lugar, es una relación que supone *ex parte subiecti* un itinerario de ascenso desde el conocimiento del vestigio hacia el conocimiento por y en el nombre de Dios. El conocimiento divino es el principio de la estructura de la realidad en el mundo y la iluminación divina es el principio de todo conocimiento. En el acto de conocimiento, el resplandor del “Verbum” descubierto en el vestigio, la imagen y la similitud se encuentra con la iluminación interior -los principios que ordenan y garantizan la sintonía con la verdad-. El fin de este encuentro es siempre la elevación del acto libre del hombre en su camino hacia el amor de Dios. Por esto mismo el conocimiento anclado en lo puramente “natural” -por más “científico” o “certero” que sea a los ojos del mundo- está destinado a la esterilidad por falta de sentido verdadero: en última instancia (la que más importa, a fin de cuentas, porque tiene que ver con el compromiso radical de la propia vida) de nada sirve un conocimiento que no esté ordenado al amor de Dios. Esta última afirmación precisa ser matizada: para el Seráfico existe la posibilidad de descubrir por el uso de las fuerzas de la razón humana bastante del misterio metafísico. Consta el caso de Platón y Plotino, que al acceder a la comprensión de la ejemplaridad y la relación participativa -desvelando la posibilidad de alcanzar el significado trascendente en el signo presente-, accedieron igualmente al misterio nuclear de la metafísica⁸⁰², aunque también concede al Estagirita un cierto acceso y dominio de la sabiduría⁸⁰³. Pero al no haber conocido a Cristo revelado –“Verbum expressum”, que es la verdad cumplida- incluso su conocimiento se ve restringido por este límite histórico. San Buenaventura no llega hasta el fondo de las implicaciones de esta postura -principalmente en el caso de la célebre sentencia “extra Ecclessiam nulla salus”-: ¿es posible alcanzar la salvación sin el conocimiento explícito del “Verbum” revelado? El motivo de esta aparente negligencia es sencillo de entender: el Seráfico está escribiendo a sus hermanos franciscanos, hombres de religión que

⁸⁰¹ *Itin.*, c.2, n.3 (ed. Quaracchi, V, 304).

⁸⁰² Cf. *Hex.*, col. VI, n.2, 4 y 6 (ed. Quaracchi, V, 360-361).

⁸⁰³ Cf. *Chr. mag.*, n.18 (ed. Quaracchi, V, 572).

no van a encontrarse con ese problema particular. Sin embargo, podemos colegir algo -un atisbo de respuesta- tanto del tono benévolo y lleno de gratitud con el que se refiere a todos estos pensadores (a quienes califica de “nobles”), como de la reverencia con la que dibuja la vida modélica de su padre Francisco. Manuel Lázaro Pulido da con la clave de la importancia del fundador -la originalidad y la envergadura de su mensaje- en el pensamiento del Seráfico en el planteamiento general del problema. Concretamente en el diálogo de san Francisco con el sultán de Damietta:

«Es verdad que él provoca un encuentro con el islam, es cierto que se establecerá un diálogo entre un cristiano, él, y un musulmán, el sultán de Damietta. Pero ni el modo de encuentro, ni las circunstancias, ni el momento histórico, ni la forma de desarrollarse la conversación... nada hace pensar que es lo que se acostumbraba a hacerse, sino que todo nos lleva a “algo nuevo”, un modo de hacer que, sin embargo, puede verse como paradigmático»⁸⁰⁴.

La motivación del encuentro con el sultán es doble y, a la vez, solo una: movido por el deseo del martirio, trataba el Poverello de convertir al islam a la fe en Cristo y en la Trinidad: «Exto namque conversionis suae anno, desiderio martyrii flagrans, ad praedicandam fidem christianam et poenitentiam Saracenis et aliis infidelibus ad partes Syriae transfretare disposuit»⁸⁰⁵. El fin, por lo tanto, consiste en el testimonio de conversión: san Francisco se presenta como cristiano para que, a través de su mensaje, se convierta el sultán y, con él, todos los musulmanes. Su martirio sería el recurso definitivo para lograr este testimonio: por medio del sacrificio de la propia vida, permitir que la Vida verdadera -la del Espíritu Santo- lograra la redención de aquellos pueblos. En el pasaje descrito por Buenaventura, el Pobre de Asís no parece dudar de que su final será la muerte, el martirio cruento. Sin embargo, el resultado es otro: el sultán de Damietta lo acoge, dialoga con él, acepta sus puntos, expone los motivos de sus desavenencias y parten en paz. El sultán se siente poderosamente atraído por la persona y el mensaje de san Francisco y, aunque no

⁸⁰⁴ M. L. PULIDO, «Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval: encuentros y desencuentros», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 4 (2009), 81-139, 126.

⁸⁰⁵ *Leg. Ma.*, c.9, n.5 (ed. Quaracchi, VIII, 531).

se atreve a dar el último paso, sí trata de compensar al Poverello entregándole una limosna para que la reparta entre cristianos pobres e iglesias⁸⁰⁶. Parece demasiado apresurado concluir que, para el Seráfico, el modelo de san Francisco provocó que llegara a vislumbrar una solución al problema de la salvación para aquellos que no han conocido a Cristo. Sin embargo, todo parece indicar que la misericordia de Dios manifestada en Cristo es más eficaz y suple todas las carencias del espíritu humano. Es más, la insistencia cristocéntrica y la estructura expresiva de la realidad -en la que el “Verbum” se manifiesta como don gratuito, en cualquier caso-, así como la mirada “eclesial” que san Buenaventura tiene de toda la realidad, parecen dirigirse hacia la síntesis que se logrará en el Concilio Vaticano II con la publicación de la *Lumen Gentium*⁸⁰⁷.

En todo este último cuadro que se ha presentado aparecen tres elementos que parecen singularmente relevantes en la comparación con el Angélico: el fin último, la estructura “vestigium-imago-similitudo” y el punto de partida abstractiva-iluminativa.

1º El punto de partida -tal y como aparece descrito en el segundo capítulo del *Itinerarium*- respeta en líneas generales la teoría de la abstracción aristotélica, aunque con los límites impuestos por la prioridad de la doctrina agustiniana de la iluminación⁸⁰⁸. Sin embargo, siempre sucede que cuanto hay de la lógica de aprehensión -sea abstractivo o sea iluminativo- se dispone al conocimiento del vestigio o de la imagen. Así el hombre como sujeto cognoscente se muestra como aquel que es capaz de conocer el “Verbum” manifestándose en la realidad a través de la aprehensión de la misma realidad, de su conocimiento en los sentidos

⁸⁰⁶ Cf. *Leg. Ma.*, c.9, n.8 (ed. Quaracchi, VIII, 532).

⁸⁰⁷ « Pues los que inculpablemente desconocen el evangelio de Cristo y su Iglesia, pero buscan con sincero corazón a Dios, y se esfuerzan bajo el influjo de la gracia en cumplir con las obras Su voluntad, conocida por el dictamen de la conciencia, pueden conseguir la salvación eterna. Y la divina providencia no niega los auxilios necesarios para la salvación a aquellos que sin culpa no llegaron a un conocimiento expreso de Dios y se esfuerzan, no sin la gracia divina, en alcanzar una vida recta. Cuanto de verdadero y de bueno se encuentra en ellos es estimado por la Iglesia como una preparación evangélica, y como dado por aquel que ilumina a todo hombre, para que finalmente tenga la vida», en *Lumen Gentium*, c.2, n.16, en:

http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

⁸⁰⁸ Cf. M. L. PULIDO, «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», 110.

interiores y de la formulación del juicio. A partir del juicio -que es capaz de manifestar el valor de la verdad y el carácter ontológico de la experiencia cognoscitiva por la predicación efectiva del ser- abandona el Seráfico la exposición del conocimiento por abstracción y comienza a ascender por las razones eternas⁸⁰⁹ y por los números como principio de proporción y belleza⁸¹⁰ hacia el principio de toda verdad y de todo bien.

2º Es a partir de este punto donde queda ya claramente presentado el esquema general del desarrollo ascendente: a través del vestigio, de la imagen y de la semejanza. En el pensamiento bonaventuriano existe tal estrecha relación de conveniencia onto-gnoseológica: a mayor capacidad para manifestar el “Verbum”, mayor grado de conocimiento. La experiencia gnoseológica de las realidades exteriores y de las leyes del conocimiento coinciden con los grados más bajos de descubrimiento de la manifestación del “Verbum”: en el vestigio⁸¹¹. En cambio, en el conocimiento por reflexión accede el hombre al reconocimiento del “Verbum” en sí mismo como luz eterna que alumbrada toda verdad y que atrae como impulso de amor. Es en este punto donde el hombre se eleva al conocimiento de Dios reconociéndose como su imagen, es decir, por medio de analogías (entendido en sentido amplio) y reducción. Así el hombre en la experiencia de la libertad vivida con sentido descubre, en primer lugar, las potencias naturales por su ejercicio y reconoce en ellas la necesidad de un primer principio a la luz de las cuales estas sean imágenes de la Inteligencia y la Voluntad divinas⁸¹². Más allá del ejercicio de las potencias operativas aparece la experiencia de los dones gratuitos -la gracia de los dones y virtudes infusas-, en las que el alma del ser humano reconoce, igualmente, la imagen refleja de la Trinidad (aunque aún como algo “superior” a ella misma, o como algo de lo que participa solo a modo -precisamente- de “imagen reflejada”)⁸¹³. Esta distancia se supera definitivamente en el momento en que el alma asciende de la experiencia cognoscitiva de la imagen -que es interior- a la de

⁸⁰⁹ Cf. *Itin.*, c.2, n.10 (ed. Quaracchi, V, 302).

⁸¹⁰ Cf. *Itin.*, c.2, n.11 (ed. Quaracchi, V, 302).

⁸¹¹ Cf. *Itin.*, c.2 (ed. Quaracchi, V, 299-303).

⁸¹² Cf. *Itin.*, c.3 (ed. Quaracchi, V, 303-306).

⁸¹³ Cf. *Itin.*, c.4 (ed. Quaracchi, V, 306-308).

la semejanza -que es superior-. El conocimiento por la semejanza implica un acceso por participación a la relación trinitaria a través del “Verbum”, en cuanto revela el “nomen primarium Dei quod est Esse”⁸¹⁴, para alcanzar la especulación -que deja de ser una experiencia cognoscitiva y pasa a ser consecutivamente “conocimiento” en un sentido más pleno- “beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est Bonum”⁸¹⁵.

Parece claro, por lo tanto, que la experiencia cognoscitiva parte del encuentro con la realidad y del descubrimiento de cuanto en la realidad trasciende la pura materialidad de las cosas. Ese primer paso es abstractivo y genera conceptos y juicios, como sucede con la propuesta del Aquinate. Sin embargo, el conocimiento deja de depender de esa estructura de conocimiento sensible en la medida en que “asciende” al conocimiento de sus principios. No hay, por lo tanto, un proceso secuenciado de abstracciones materiales y formales para llegar a una separación en la que se especula sobre el objeto de la metafísica y sus principios. El descubrimiento del ser aparece ligado a la experiencia del conocimiento del vestigio, de la facultad operativa del intelecto y del nombre divino. Sin embargo, la analogía del Aquinate cede el paso, en el pensamiento de Buenaventura, a la “reductio”: es el Esse predicado como nombre divino el que da razón del “esse” manifestado y descubierto como atributo existencial del objeto material conocido y el que ilumina la capacidad para conocerlo metafísicamente en la especulación interior. La trama que unifica esta forma de predicación tiene más que ver con la medida como el “Verbum expressivum” se manifiesta en cada una de las etapas -vestigio, imagen y similitud- que con una “analogía entis” en sentido estricto. De nuevo aparece la prioridad sistemática del cristocentrismo y su centralidad “elevada” en la estructura de la cruz franciscana.

3º Desde una perspectiva amplia, si atendemos a los diversos desarrollos metafísicos, gnoseológicos y teológicos que propone el Seráfico (sobre la cuestión de la “sapientia”, en la ““reductio” artium”, en el “itinerarium”, etc.), parece que el contraste más claro respecto al Aquinate es de perspectiva estético-teológica. Von

⁸¹⁴ Cf. *Itin.*, c.5 (ed. Quaracchi, V, 308-310).

⁸¹⁵ Cf. *Itin.*, c.6 (ed. Quaracchi, V, 310-312).

Balthasar parece dar con la clave⁸¹⁶: el Angélico busca dar cuenta completa de toda la realidad en un esquema dialógico imponente, del que no puede escaparse ningún cabo epistemológico; el Seráfico, en cambio, busca ofrecer desde una mirada sapiencial y superior el sentido último de todas las cosas y mostrar cómo los demás saberes -especialmente la filosofía empeñada en una autonomía estéril- solo encontrará sentido pleno en la elevación hacia el misterio de la unión esponsal trinitaria por mediación del “Verbum”. Podría decirse que para Buenaventura el principal error del “albertino-tomismo” sería el colocar a Jesucristo como centro de la teología, pero no de la filosofía⁸¹⁷.

Esta diferencia estética fundamental supone también una mirada general diversa. Ambos autores asumen el esquema medieval básico de “exitus-reditus” y para ambos el “exitus” supone un cierto “ascensus”. Sin embargo, para el Aquinate este esquema se construye -ladrillo a ladrillo, cuestión a cuestión- como un edificio catedralicio que aspira a elevarse desde abajo hasta el cielo, fruto de un esfuerzo primeramente humano -aunque amparado por la gracia e iluminado por la revelación y la tradición-. Al final del camino, quien ha seguido la senda especulativa del Aquinate, puede volverse y constatar que incluso el increyente que avanza por el camino de la verdad sigue la convocatoria del Logos, aunque no lo haga de forma consciente y explícita. También al final del camino se descubre que todo el esfuerzo humano estaba realmente motivado y articulado por la gracia actuante (en el recto obrar humano, sea de la índole que sea) y por la gracia primera que se manifiesta en la fundación ontológica de cada persona humana y su relación de dependencia como “creación mantenida en el ser” respecto al Creador.

La imagen de la propuesta del Seráfico es muy diferente: el esfuerzo filosófico consiste en emprender el camino hacia lo alto de la montaña en la propia vida. Esa altura, por supuesto, es el Calvario, el encuentro con Cristo crucificado, que es quien convoca al buscador de la verdad y del bien en primera instancia (el Alfa) y quien reúne, recapitula y da sentido pleno (el Omega). El increyente que avanza por el camino de la verdad, según el orden descubierto en su conciencia -como

⁸¹⁶ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 261.

⁸¹⁷ Cf. E. GILSON, *La Filosofía de San Buenaventura*, 39.

manifestación interior del “Verbum”-, hace depender su salvación en cualquier caso de los efectos de los méritos de la gracia divina que le ha sido otorgada por el mismo Cristo crucificado. La perspectiva es, por lo tanto, más “teleológica-ejemplar”: Cristo es el modelo acabado de la vida humana y toda la tensión de la filosofía hacia la teología parte de la atracción o convocatoria fundamental y a todos los niveles que supone esa centralidad cristocéntrica. Quizá cabe matizar que este mayor énfasis teleológico en la mirada estética general que puede hacerse a ambos autores depende general de la importancia relativa que tiene cada forma de causalidad en sus propuestas: para el Aquinate el gran misterio es el de la “creatio ex nihilo”, por lo que su estética será fuertemente metafísica y, sobre ella, teológica; en cambio, para el teólogo de Bagnoregio el gran misterio es el de la centralidad trinitaria del “triplex Verbum”, por lo que su estética será primera y fundamentalmente teológica -teleológica, pues la Palabra que informa toda huella de verdad se encuentra esperándonos en el “retorno a la casa del Padre” aunque nos acompañe de muy diversas maneras a lo largo del camino- y filosófica en la medida en que la filosofía apunta a la dirección escatológica adecuada. Para el Angélico el problema de la verdad se debe resolver en el contexto de una adecuación de la mente al ser de las cosas (y a lo que las cosas son), mientras que para el Seráfico el problema de la verdad se resuelve fundamentalmente en la adecuación de la vida entera al modelo de Cristo (expresado, como se ha dicho, de formas diversas en la experiencia humana y a lo largo del itinerario vital).

Antes de pasar al próximo punto creo necesario señalar que, en lo visto hasta ahora -y, en especial, en este último punto- parece haber una compatibilidad en lo esencial de cuanto proponen ambos autores. Las diferencias que se encuentran parecen responder más a diferencias metodológicas -especialmente teniendo en cuenta el punto de partida- y de selección de referencia nuclear (el “esse” y el “Triplex Verbum” respectivamente), siendo ambas referencias perfectamente compatibles entre sí. Parece igualmente que las diferencias fundamentales en el tono de su respectivo quehacer intelectual son de índole estética (en la clave descrita por Von Balthasar) -el Angélico es un “agustiniano-aristotélico” y el Seráfico es un “agustiniano-franciscano”- y de índole temática o de motivos -el Angélico trata de construir una catedral o una sinfonía, síntesis del saber de toda la realidad, y el

Seráfico trata de establecer las bases espirituales y doctrinales para establecer con claridad el sublime magisterio de la tradición franciscana-. El resto de las diferencias encontradas -incluso las descritas por otros autores- en la cuestión de la relación entre el hombre y la verdad del conocimiento parecen más bien secundarias y siempre relacionadas a esta perspectiva general.

3.4.3. La comunión de filosofía y teología.

Una vez tratado el tema de la verdad -y de su conocimiento- completaremos este estudio con un análisis de la diversidad de perspectivas de Tomás de Aquino y Buenaventura sobre el diálogo entre razón y fe, que suele presentarse en el encuentro entre la filosofía (y otras formas de saber racional) con la teología. Como señala el Papa Benedicto XVI:

«Ambos escrutaron los misterios de la Revelación, valorizando los recursos de la razón humana, en el diálogo fecundo entre fe y razón que caracteriza al Medioevo cristiano, haciendo de este una época de gran viveza intelectual, como también de fe y de renovación eclesial, aunque con frecuencia no se ha subrayado suficientemente. (...) A pesar de todos estos aspectos, en estos dos grandes santos podemos observar dos enfoques distintos ante la investigación filosófica y teológica, que muestran la originalidad y la profundidad de pensamiento de uno y otro»⁸¹⁸.

a) La “*philosophia ancilla theologiae*”⁸¹⁹ de Santo Tomás de Aquino.

Podría decirse que la Suma de Teología es el resultado del proyecto de «(...) la asunción del conocimiento racional por la fe»⁸²⁰. Si a nivel intelectual existe una cierta analogía entre los términos /naturaleza : gracia/ y /conocimiento humano : conocimiento iluminado por la fe/, podría ampliarse a los conceptos /filosofía : teología/. En los tres casos el primer elemento tiene que ver con las posibilidades del ser humano como creatura de Dios, pero en sí mismo, sin ayuda de un acto externo a él que lo perfecciona (el modo de perfección varía en cada caso). El segundo elemento tiene que ver con el principio perfeccionante ajeno a las

⁸¹⁸ S.S. BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 17 de marzo de 2010: San Buenaventura III».

⁸¹⁹ Este adagio se atribuye a Filón de Alejandría y, desde él, al espíritu de la escolástica a través de San Agustín. Parece particularmente representativa del pensamiento tomasiano. Cf. J. L. ILLANES, ««*Philosophia ancilla theologiae*». Límites y avatares de un adagio», *Scripta Theologica* 36/1 (2004), 13-35.

⁸²⁰ J. M. FELIPE MENDOZA, «Tomás de Aquino y la relación entre filosofía y teología: una interpretación literal de la Suma de Teología, q.1, art.1», *Universitas Philosophica* 35/70 (2018), 131-149, 133.

posibilidades del ser humano en sí mismo y que son, en todo caso, fruto de un don de Dios. En la primera relación -la más amplia- es el don de Dios en sí mismo que permite que el hombre lo conozca y lo ame⁸²¹. En la segunda relación es el conocimiento iluminado por la fe, es decir, iluminado por la acción del Espíritu Santo. En la tercera relación es la teología que nace, como saber humano, de la revelación de la Palabra de Dios: «(...) sacra doctrina est scientia, quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum»⁸²². De hecho, el mismo Aquinate establece esta analogía en líneas generales en una de sus frases más citadas: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati»⁸²³.

En las tres parejas de relaciones analógicas el predicado común es el de la indigencia del primer término respecto al segundo. “Indigente” en su sentido etimológico como “el carecer de algo” necesario respecto a la propia naturaleza. Así, como la propia naturaleza no puede perfeccionarse sin ayuda de la gracia, tampoco la filosofía (o cualquier otro saber puramente humano) puede alcanzar a abarcar el fin de la existencia, que excede cualquier forma de comprensión humana⁸²⁴. En este punto el Aquinate no puede ser más claro:

«Primo quidem, quia homo ordinatur ad Deum sicut ad quendam finem qui comprehensionem rationis excedit, secundum illud Isaiae LXIV, *oculus non vidit Deus absque te, quae praeparasti diligentibus te*. Finem autem oportet esse praecognitum hominibus, qui suas intentiones et actiones debent ordinare in finem. Unde necessarium fuit homini ad salutem, quod ei nota fierent quaedam per revelationem divinam, quae rationem humanam excedunt»⁸²⁵.

Existe una pobreza radical en la capacidad humana para conseguir su propio fin, la felicidad a la que Dios la ha convocado. Esa pobreza se manifiesta en la incapacidad

⁸²¹ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 8, a. 3, ad. 4 (ed. Leonina, IV, 87).

⁸²² *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 2, res. (ed. Leonina, IV, 9).

⁸²³ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 8, ad. 2 (ed. Leonina, IV, 22).

⁸²⁴ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, res. (ed. Leonina, IV, 6).

⁸²⁵ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, res. (ed. Leonina, IV, 6).

estructural para comprender realmente tal fin (recordemos que la naturaleza humana se define por su racionalidad) y solo se “resuelve” o se “salva” gracias a la intervención de la Palabra de Dios en la historia, por medio de la revelación que se manifiesta tanto en la fe que ilumina la razón, como en la teología que ilumina y da sentido y plenitud a todas las demás formas de saber: «Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruatur»⁸²⁶.

Podría aparecer aquí una aporía: el conocimiento de la filosofía comprende toda la realidad, por lo tanto, debe incluir también a Dios como parte de su objeto o, en cuanto Creador, Ejemplar y Fin último de todas las cosas, como causa de su objeto⁸²⁷. El Angélico resuelve este problema con un matiz y una distinción:

«Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit hominem instrui revelatione divina. Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est»⁸²⁸.

«Ad secundum dicendum quod diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. (...) Unde nihil prohibet de eisdem rebus, de quibus philosophicae disciplinae tractant secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, et aliam scientiam tractare secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur»⁸²⁹.

El matiz puede resultar más interesante porque es de orden existencial, además de epistemológico. La distinción, en cambio, es más propiamente epistemológica: una indicación clara para distinguir la “sagrada teología” de la “teología natural o

⁸²⁶ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, res. (ed. Leonina, IV, 6).

⁸²⁷ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, s.c. 2 (ed. Leonina, IV, 6).

⁸²⁸ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, res. (ed. Leonina, IV, 6).

⁸²⁹ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, ad. 2 (ed. Leonina, IV, 7).

filosófica”. En el ambos casos se manifiesta de nuevo la indigencia estructural en la que el Aquinate asienta la necesidad radical de la teología. En el fragmento del “respondeo” queda claro que del conocimiento preciso o exacto de Dios procede la salvación y que esa verdad solo se puede lograr por medio de la revelación. Utiliza el término “revelationis” para que no haya lugar a dudas: no se trata de la teología natural, sino de la Palabra de Dios hecha carne en la historia. Además, afirma con rotundidad que incluso el conocimiento humano de Dios precisa de la revelación.

Es posible, quizá, interpretar la frase «Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret (...)»⁸³⁰ como un guiño a Aristóteles: primero se enfoca la cuestión subordinando la necesidad de la teología a la necesidad de la filosofía o sobre el supuesto de esta, y después se afirma que es posible conocer a Dios sin revelación, aunque se trate de un conocimiento lento, arduo y “plagado de errores”. Ambos problemas deben resolverse en la comprensión del artículo en toda su amplitud, en su contexto natural -que es la “quaestio”- y en relación con los artículos siguientes. El propósito del Doctor Angélico es claro: no es difícil partir del conocimiento por experiencia, de admitir y aceptar críticamente los postulados de las ciencias, de escalar especulativamente hasta los principios de la realidad y del pensamiento gracias a la filosofía y, sin embargo, la mente humana no parece alcanzar más por sus propias fuerzas. Lo que le falta no solo es arduo, sino que lo supera y es mucho más grande de lo que puede alcanzar. En cierto modo puede decirse que la necesidad que descubre la filosofía de “algo más” es mayor que lo que realmente puede alcanzar. En definitiva, más allá de que luego se muestre que incluso el conocimiento de los primeros principios requiera del auxilio divino y de qué manera se produce ese auxilio, parece claro que la premisa del Aquinate es la siguiente: “la mente humana puede alcanzar a comprender, sin ayuda de la revelación, la necesidad de los primeros principios de la realidad y del conocimiento gracias a las ciencias filosóficas”. Sin embargo, este conocimiento exige un salto que es incapaz de culminar por sí mismo. Ese salto tiene que ver con el sentido profundo de la vida humana: ese “para qué” que no encuentra una respuesta del

⁸³⁰ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, res. (ed. Leonina, IV, 6).

todo satisfactoria en la reflexión meramente filosófica y que despierta en el corazón humano el deseo profundo de trascendencia y eternidad.

Para dar respuesta a esa “crisis” epistemológica, gnoseológica y existencial, Tomás de Aquino justifica la necesidad de la teología como ciencia de la verdad revelada: de ella depende la salvación del hombre. Solo la teología como ciencia de la revelación del Verbo da cabida y sentido pleno al gran esquema del “exitus-reditus-ascensus” que comprende toda la investigación filosófica y teológica del Aquinate. En cierto modo podría afirmarse que esta primera “quaestio” es programática respecto al resto de la *Summa*: señala las bases, los objetivos y el recorrido fundamental del resto de la “opera magna” del de Aquino.

Así que no debemos extraer la frase citada y referirnos a ella como un “principio tomista” o como una “conclusión”. En ningún caso: el Angélico emplea esos términos para subrayar la profunda indigencia del conocimiento filosófico respecto a la teología: incluso la teología natural depende de la revelación.

Lo cual no depaupera el papel de la filosofía, sino que parece aterrizarlo en sus límites oportunos, según la mirada del Aquinate. La filosofía es capaz de abarcar una parte del objeto de la teología, aunque sea con una perspectiva distinta. Podría afirmarse que, en términos generales, la teología natural o filosófica tiene por objeto a Dios, pero -estrictamente hablando- solo en la medida en que tal objeto puede alcanzarse a estudiar por la mente humana sin la revelación (nótese que no se afirma “sin la ayuda de Dios o de la gracia”, ya que, como se ha dicho, incluso esta forma de conocimiento, en la medida en que es verdadero, precisa de la iluminación del Espíritu Santo, aunque esto no se acepte de manera explícita).

Existe un problema fundamental con esta distinción: en la escolástica, construida no solo posteriormente a la noticia del evangelio, sino incluso en buena medida sostenida por la vocación en ella implícita a “evangelizar” el camino del hombre hacia la verdad, es improbable que se pueda dar una teología natural sin influencia de la teología sagrada. Los escolásticos -y toda la tradición cristiana, pero incluso también las tradiciones musulmana y judía- apoyan firmemente sus postulados metafísicos y teleológicos en el auxilio de la revelación divina. Con más fuerza, acaso, y mayor precisión epistemológica en el caso de los pensadores europeos del

siglo XIII, que luchan contra el influjo del averroísmo y la doctrina de “las dos verdades”⁸³¹. Pedagógicamente la división puede plantearse de forma mucho más clara si se compara la situación no solo metodológica, sino incluso histórica, entre quienes desarrollan una teología natural sin influencia explícita de la revelación y aquellos que ven enriquecida su reflexión teológica gracias al auxilio de la misma. Dos buenos ejemplos de la forma de entender la filosofía sin el auxilio de la revelación son Aristóteles y Platón. Y quizá antes el primero que el segundo, pues la tradición escolástica, influida por la síntesis neoplatónica agustiniana, descubre con mucha claridad más claridad “seminae Verbi” en el fundador de la Academia que en el Estagirita. Para el Aquinate basta con exponer el alcance epistemológico de la teología natural -filosófica- en el pensamiento de Aristóteles:

«Praeterea, doctrina non potest esse nisi de ente, nihil enim scitur nisi verum, quod cum ente convertitur. Sed de omnibus entibus tractatur in philosophicis disciplinis, et etiam de Deo, unde quaedam pars philosophiae dicitur theologia, sive scientia divina, ut patet per philosophum in VI Metaphys. Non fuit igitur necessarium, praeter philosophicas disciplinas, aliam doctrinam haberi»⁸³².

Es decir, la filosofía “trata todos los entes, y también de Dios”. Por lo tanto, hay una consideración clásica de Dios como objeto de estudio que no pertenece propiamente a la teología sagrada, cuyos límites pueden identificarse fácilmente con los límites característicos de los métodos filosóficos. «Unde theologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur»⁸³³.

En resumen, la postura del Aquinate sobre la relación entre filosofía y teología (especialmente atendiendo a su relación proporcional con el binomio razón y fe) podría resumirse en una serie de principios fundamentales:

⁸³¹ Cf. J. J. GALLEGOS SALVADORES, «La filosofía aristotélica y la «sacra doctrina» según Santo Tomás», *Espiritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 56/135 (2007), 57-73, 62.

⁸³² *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, obj. 1 (ed. Leonina, IV, 6).

⁸³³ *Sum. Theol.*, I^a, q. 1, a. 1, ad. 1 (ed. Leonina, IV, 6).

1º La filosofía y la teología sagrada son ciencias distintas.

2º Aun siendo distintas, ambas comparten algo de sus respectivos objetos de estudio.

3º A la luz de esa distinción y ese compartir nace una armonía gnoseológica y epistemológica, que respeta la respectiva autonomía de cada una.

4º Esa armonía permite:

- a) Que la razón se pueda enriquecer de contenidos que proceden de la fe⁸³⁴.
- b) Que las verdades teológicas que no pueden alcanzarse por la razón se puedan alcanzar por la fe (sin perder rigor ni validez metodológica)⁸³⁵.
- c) Que la verdad racional no contradice la verdad revelada⁸³⁶.

b) La “reductio” artium ad theologiam” de San Buenaventura.

El esquema general de la propuesta bonaventuriana es distinto en algunos puntos importantes a la propuesta del Aquinate. El punto de partida es ya muy distinto: mientras que el Aquinate presenta una mirada más o menos unitaria de su noción de filosofía. En el contexto general del pensamiento del Seráfico habría que distinguir entre una filosofía que sigue el camino de la sabiduría -y que puede, por ende, designarse “verdadera”- y una filosofía que sigue el camino de la soberbia (del “conocer por el conocer”, encerrada en una dinámica de orgullo intelectual). Esta última es falsa, a la vez que espiritualmente infértil. El criterio para esta división no es, por supuesto, estrictamente epistemológico ni responde a las preocupaciones científicas modernas de dar con garantías de precisión y exactitud en la explicación de la realidad. Todo lo contrario, el criterio es estrictamente teológico y se fundamenta en el “punto final” del Itinerario vital: el conocimiento que salva (que conduce al amor) o que condena (que aleja del amor). El resultado es claro: la filosofía verdadera es, necesariamente, cristiana por cuanto descubre en

⁸³⁴ Cf. *Contra Gent.*, l.1, c.6, (ed. Leonina XIII, 17).

⁸³⁵ Cf. *Contra Gent.*, l.1, c.5, (ed. Leonina XIII, 14).

⁸³⁶ Cf. *Contra Gent.*, l.1, cc.7 y 8, (ed. Leonina XIII, 19-21).

Cristo -“Triplex Verbum”- la Verdad que da sentido a toda verdad. Es una filosofía que ejerce la función de “antesala especulativa” de la teología. La otra filosofía, en cambio, a duras penas puede llamarse “ciencia” pues se separa cada vez más (esta perspectiva es casi profética) de lo que la realidad es, verdaderamente.

Este punto de partida parece romper con la proporcionalidad que se puede apreciar en el programa teológico del Aquinate (especialmente en la *Summa Theol.* I p., q. 1 y en *Contra Gent.* I p., cc. 5-8). La fe y la razón, bien ordenadas hacia el amor, se integran en la filosofía a modo de preámbulo o de consideración de la realidad no divina y en la teología de manera plena, como dirigidas a su fin último y verdadero, que es Dios.

Para presentar la perspectiva general del pensamiento bonaventuriano sobre la cuestión que nos ocupa, centraremos la reflexión en el opúsculo *De “reductio”ne artium ad theologiam*, cuyo título es ya una declaración de resultados al respecto.

La premisa de la obra complementa el esquema del *Itinerarium*: la iluminación divina es la respuesta al deseo de ver del hombre y de su encuentro depende la salvación eterna del alma. Esta “iluminación divina” es la fuente de toda otra luz: es la imagen de la gracia -en su sentido más amplio- de la que dependen tanto el don del conocer (la facultad del sujeto que conoce), como el de la luz que ilumina el entendimiento cognoscente en el acto intelectual concreto, como la misma luz con la que se manifiesta la verdad del objeto conocido en tal proceso⁸³⁷. Atendiendo a la segunda de estas luces y siguiendo el esquema agustiniano, san Buenaventura divide estas luces en cuatro: exterior (del arte mecánica), inferior (del conocimiento sensible), interior (del conocimiento intelectual) y superior (del conocimiento que conduce a la salvación)⁸³⁸.

⁸³⁷ Podría decirse, para aclarar este esquema general, que la primera luz hace referencia a la estructura antropológica del ser humano y a la metafísica que lo sostiene como sujeto de conocimiento y de voluntad; la segunda luz hace referencia a la estructura gnoseológica (en el acto cognoscitivo) o ética (en el acto volitivo), así como a la metafísica que sostiene la relación entre sujeto y objeto; la tercera luz hace referencia a la estructura metafísica y fenoménica del objeto que es conocido.

⁸³⁸ Cf. *De Reduc.*, n.1, (ed. Quaracchi, V, 319).

La diferencia formal entre filosofía o “conocimiento filosófico” y teología o “conocimiento teológico” es paralela a la diferencia entre “luz interior” y “luz superior”. Para el Seráfico la filosofía versa sobre los conocimientos inteligibles, es decir, su objeto es universal. El conocimiento filosófico se identifica con la luz interior «(...) quia interiores causas et latentes inquiri, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta»⁸³⁹. Es decir, se trata de un conocimiento que se produce a partir de principios que se encuentran naturalmente “insertados” en el alma humana y que tiene por objeto la investigación de las causas. En esta “cuasi” definición esencial, el Seráfico señala tres datos importantes para la investigación que nos ocupa:

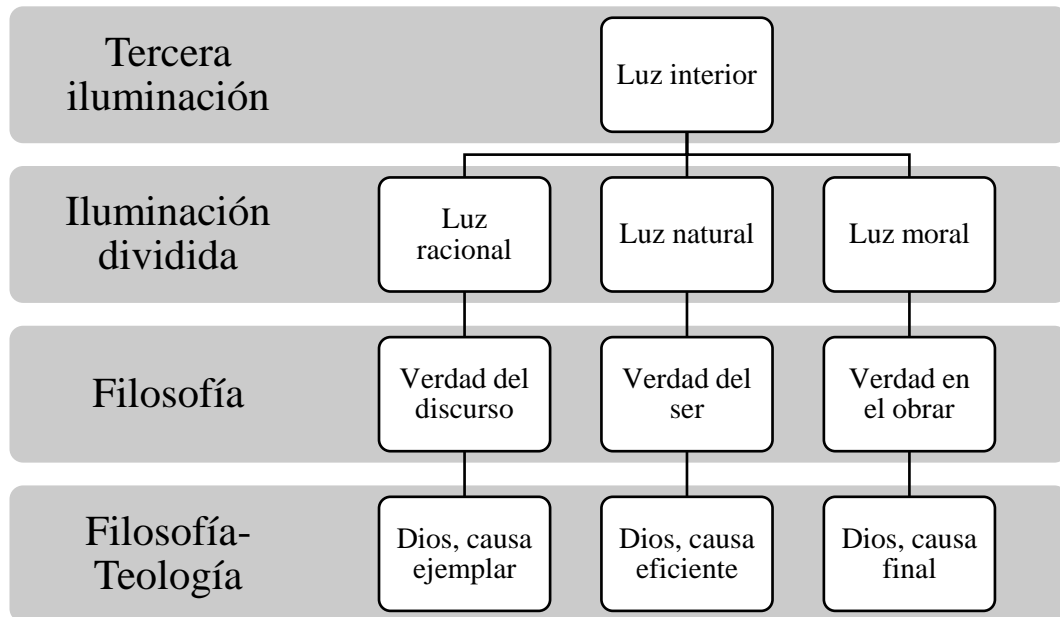
1º El conocimiento filosófico -luz interior- se desarrolla a partir de los principios y la verdad natural (la experiencia elemental de la verdad de dichos principios y del valor de evidencia de la experiencia) “insertados” en la naturaleza humana. Es decir, existe una dependencia radical que vincula la existencia de dichos principios con Aquel que los ha insertado en el alma. La fórmula no deja lugar a dudas: el conocimiento filosófico no es patrimonio naturalmente humano, sin referencia alguna a Dios. De hecho, los principios no solo causan y sustentan el pensamiento filosófico, sino que lo ordenan rectamente hacia su fin, al menos de forma estructural y fundamental: en los primeros principios del ser, del pensar y del hacer se encuentra inscrita la ley eterna.

2º El conocimiento filosófico se desarrolla, estrictamente hablando, en un ámbito que no depende de la revelación de la Sagrada Escritura (aunque sí depende de la revelación del “Triplex Verbum” como luz en el alma). El Seráfico entiende perfectamente que el filósofo no precisa de la revelación histórica de la Palabra para poder llevar a cabo un ejercicio filosófico: a partir de la luz interior es posible indagar con rigor científico sobre las causas de dicha luz tal y como se da en el conocimiento del ser, del pensar y del obrar.

3º Sin embargo esa indagación “puramente natural” es necesariamente pobre respecto al conocimiento enriquecido por la revelación. De hecho, en la filosofía se

⁸³⁹ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

da, en última instancia, una simetría que “abre la puerta” a la teología, no solo como “el siguiente paso en la indagación”, sino como “la fuente verdadera” de la misma verdad filosófica: así se descubre que la luz interior no solo es biográfica y epistemológicamente un “paso previo” al ascenso hacia la luz superior, sino que esta última es, además, la fuente de su verdad. La simetría se descubre al considerar el objeto ya descrito de la filosofía:



Resulta natural, por lo tanto, que una filosofía “cristianizada” por la revelación conduzca más ágil y eficazmente a las causas últimas que una filosofía que no se encuentra abierta a la Palabra de Dios⁸⁴⁰. Además, al considerar las causas en relación con cada una de las luces particulares emerge una característica particular de Dios que asume y enriquece la consideración del objeto mismo de cada rama de la filosofía. Así, Dios es “causa del existir”, “razón del conocer” y “regla para el vivir”.

⁸⁴⁰ En este punto hay plena coincidencia con el Aquinate: « Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur», en: *Contra Gent.*, 1.1, c.8, (ed. Leonina XIII, 21).

Conviene hacer una doble precisión más antes de pasar a la consideración de la luz superior y su relación con la teología sagrada:

1º Nada de lo dicho limita la autonomía de la filosofía: el Seráfico le da carta de naturaleza e insiste en su necesidad para dar sentido pleno al horizonte del conocimiento humano. Sin embargo, todo lo dicho justifica y garantiza la debida dependencia de la filosofía respecto a la teología: sea en su fundamento epistemológico y gnoseológico (dependencia de la luz interior respecto de la superior), sea en la consideración misma de su objeto (dependencia causal de las tres verdades respecto a Dios). Esto no supone una paradoja ni una contradicción: simplemente supone la debida integración de las distintas formas de conocimiento y la negación de cualquier atisbo o tentación de presentar la filosofía como una forma de conocimiento “absoluto” o “total y pleno en sí mismo”.

2º A pesar de la importancia y primacía de la luz de la razón sobre la luz natural (manifestación de la primacía de la causalidad ejemplar sobre la causalidad eficiente en la metafísica bonaventuriana) y la luz moral, la consideración de las ciencias particulares en las que se divide cada rama de la filosofía parece reordenar estas luces según dos criterios principales:

- a) Atendiendo a la causalidad final –“ordo amoris”- la ciencia moral se elevará en importancia como una parte de luz teológica. El esfuerzo moral humano solo cobra sentido a partir de una elevación en la que tal esfuerzo se encarna en un encuentro amoroso con Dios. En la consideración del fin, por lo tanto, la moral (el recto obrar por amor, el bien) parece ser la meta definitiva del camino de búsqueda de la verdad.
- b) Atendiendo a la luz que es más eficaz para elevar el pensamiento de la filosofía a la teología la luz natural se troca en la principal. Pues la luz natural inquiere por la naturaleza de los objetos. Estos objetos pueden ser exteriores al alma y materiales (consideración física que se apoya en razones formales), o pueden ser interiores al alma y universales (consideración matemática, que se apoya en razones intelectuales) o puede ser la divina sabiduría (consideración metafísica, que se apoya en razones ideales).

Así, la metafísica parece ser la luz en la que se recapitulan todas las demás luces particulares de la luz interior. Pues la metafísica «(...) *consideratio est circa cognitionem omnium entium, quae reducit ad unum primum principium, a quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar*»⁸⁴¹. La metafísica es, por lo tanto, el saber que recoge en sí, por extensión universalísima y por comprensión profunda, todas las demás luces filosóficas y las reduce a su primer principio, que es Dios como principio, fin y ejemplar de todas ellas, es decir, como causa eficiente, ejemplar y final. La metafísica pone, de esta forma, en contacto el saber filosófico con el saber teológico y es la luz filosófica donde emerge el ejemplar divino como parte de su objeto. Así, aunque la luz racional manifieste de forma más clara la ejemplaridad divina en la iluminación interior, es la luz natural donde tal manifestación se convierte en objeto de la misma consideración filosófica.

La luz superior, la cuarta: «(...) *illuminat ad veritatem salutarem, est lumen sacrae Scripturae, quod ideo dicitur superius, quia ad superiora ducit manifestando quae sunt supra rationem, et etiam quia non per inventionem, sed per inspirationem a Patre luminum descendit*»⁸⁴². De nuevo, esta definición revela algunos puntos importantes para el tema que nos ocupa:

1º El objeto de estudio es la “verdad de la salvación” o “verdad sobrenatural” (considerando el imperativo de que lo sobrenatural es la dimensión salvífica, en la que lo natural queda elevado a su sentido pleno y último). Es decir, se trata de un conocimiento que “recoge” y “redime” las luces anteriores. Esto enfoca el concepto de “reductio” en un horizonte amplísimo, que abarca e implica toda la realidad no solo como “conocida” sino también en cuanto “querida, deseada y amada”. La “reductio”, por lo tanto, no solo implica un reconducir los saberes a su primer principio, sino también -y, sobre todo- un recoger cualquier proyecto de búsqueda de la verdad y transformarlo en una experiencia de amor a Dios, que es quien concede sentido pleno y último. No se trata solo de un orden epistemológico, sino

⁸⁴¹ *De Reduc.*, n.4, (ed. Quaracchi, V, 320).

⁸⁴² *De Reduc.*, n.5, (ed. Quaracchi, V, 321).

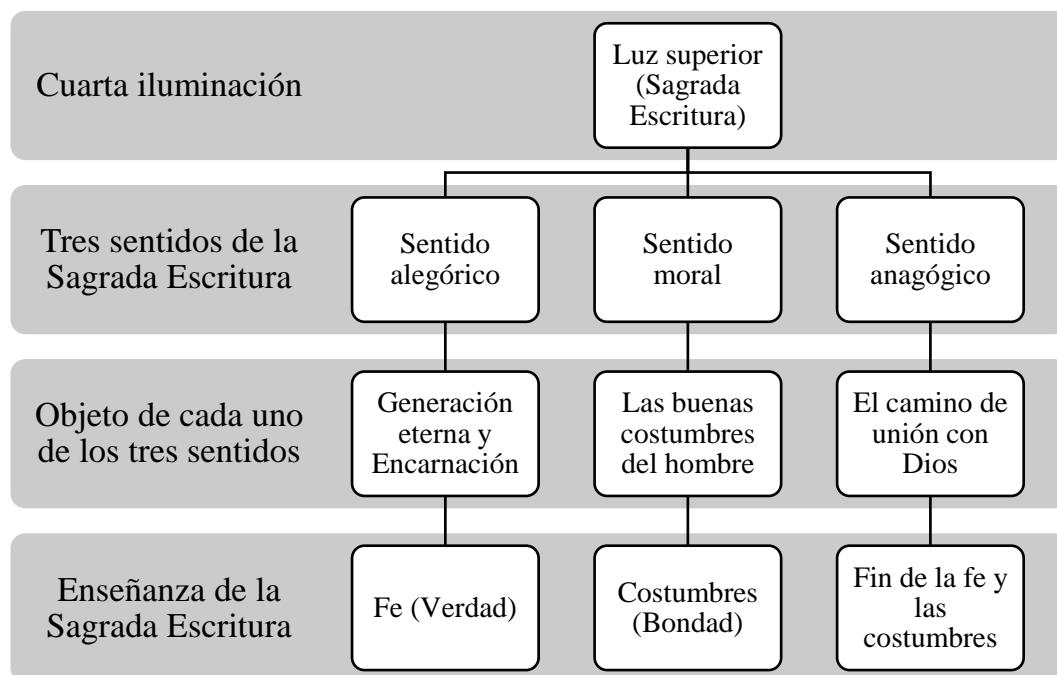
-con mucha más radicalidad- de un orden de salvación de la verdad en y hacia el amor.

2º La luz superior se identifica con la Sagrada Escritura. Sin embargo, no debe entenderse esta afirmación como un límite: todo lo contrario, se trata de una elevación. Esta es una nota permanente en todos los temas bonaventurianos: la encarnación y la redención (especialmente la cruz) son el mensaje de amor y de verdad definitivo de Dios a la humanidad, que recapitula en su Hijo, el “Triplex Verbum”, todo el Testamento -el Antiguo y el Nuevo-. Todo ha quedado dicho para siempre en la muerte de Cristo, sobre el Calvario. Esa es la sabiduría del cristiano y la señal definitiva de la redención («Los judíos exigen signos, los griegos buscan sabiduría; pero nosotros predicamos a Cristo crucificado: escándalo para los judíos, necedad para los gentiles; pero para los llamados -sean judíos o griegos-, un Cristo que es fuerza de Dios y sabiduría de Dios», 1Cor. 1,22-23). La Sagrada Escritura es (y debe entenderse), por lo tanto, el testimonio divino del que nacen todos los ríos del conocimiento⁸⁴³ y todas las luces de la verdad.

3º Esta luz se llama “superior” porque implica un doble movimiento: de ascensión por parte del alma humana, que tiene sed de esta luz, y de descenso de parte del Padre de las luces, que es el único que la otorga. No es un camino que pueda recorrerse por las fuerzas naturales del hombre: no está abierto a quien no acepte la revelación del “Verbum”. Además, no depende de la investigación del hombre o de su afán de conocer. Por el contrario, depende de la inspiración divina. Este doble principio dinámico sitúa en el intelecto humano un movimiento de dependencia radical (en palabras del salmista: «Como busca la cierva corrientes de agua, así mi alma te busca a ti, Dios mío», Sal. 41, 2), y la acción de la gracia que satisface esa necesidad.

La cuarta luz, aunque es una estrictamente hablando, se divide “secundum sensum mysticum et spiritualement” en tres luces. Esta división es paralela a cómo puede encontrar sentido el hombre en la Sagrada Escritura.

⁸⁴³ Cf. *I Sent.*, proem., q.1 (ed. Quaracchi, I, 7).



Añade el Seráfico que el sentido alegórico es el que ilumina el estudio de los doctores (como ejemplo, San Agustín de Hipona), el sentido moral ilumina el ejercicio de los predicadores (como San Gregorio) y el sentido anagógico ilumina la visión de las almas contemplativas (como San Dionisio). La teología como saber que procede de lo alto, inspirado por Dios y manifestado en su Palabra en la Sagrada Escritura, queda resumido en estos tres grande sentidos, por lo tanto, dos de los cuales se integran con dos de las luces filosóficas: el sentido alegórico parece recoger la luz de la filosofía racional (que versa sobre el discurso) y el sentido moral recoge la luz de la filosofía moral.

En ambos casos, sin embargo, el paso no es ni simétrico ni meramente cuantitativo: no se trata de saber más y no hay verdadera homogeneidad entre ambas líneas. En el caso de la filosofía y la teología morales, en el pensamiento del Seráfico, se da un salto necesariamente cualitativo, pero muy claro. En efecto, la moral a la que puede llegar un filósofo antiguo por el ejercicio de su conocimiento natural es elevada y valiosa -como se puede atestiguar por su estudio-. Sin embargo, la teología toma esos logros especulativos y normativos y lo redimensiona hasta un límite inalcanzable por la pura especulación humana en el que el mismo Dios -encarnado en Cristo- se ofrece como modelo definitivo de norma y de buenas

costumbres⁸⁴⁴. Esto puede apreciarse incluso desde una perspectiva filosófica. En cambio, el caso de la filosofía racional no está tan clara: y es que parece que hay un salto mayor entre el ejercicio de interpretar adecuadamente, expresar con corrección y conocer las normas que rigen el conocimiento, y la fe en Cristo engendrado y encarnado. Ahora bien, este salto aparentemente absurdo entre dos formas de conocimiento tan distintas se resuelve con facilidad desde una perspectiva teológica: Cristo como “Triplex Verbum” manifestado por Dios es el discurso perfecto, el modelo acabado de toda expresión verbal (cumbre estética de toda forma de “logos”); es, también, la regla que da sentido a todo principio lógico y racional (que se descubren, precisamente, a la luz de la comunión de “Verbum-vestigium” en la realidad y “Verbum-imago” en el hombre); y es, también el “eje hermenéutico” fundamental para interpretar adecuadamente la Sagrada Escritura y toda la realidad. En este sentido puede decirse que Cristo es el Maestro único y verdadero de todos, pues es quien mejor instruye (lógica)⁸⁴⁵, quien mejor expresa (gramática)⁸⁴⁶ y quien mejor persuade hacia la verdad y el bien (retórica)⁸⁴⁷.

En el caso de la filosofía natural, especialmente la metafísica, como se ha visto, cumple el importantísimo papel de vincular la filosofía y la teología desde la mirada filosófica, reduciendo todo el saber filosófico a la experiencia radical de la necesidad de la teología. Del mismo modo la teología anagógica cumple la misión epistemológica de “reducir” todo el saber de todas las luces y de todos los sentidos de la escritura en Dios mismo como fin. Más allá de esta estructura epistemológica y gnoseológica, como es común en el pensamiento del Seráfico -tan deudor de la *Teología Mística* del Pseudo-Dionisio- la luz deja el paso a la noche del misterio místico y a la iluminación de la gloria⁸⁴⁸.

El vínculo que ata y une todos estos saberes se encuentra anunciado en el *Génesis* (los seis días de la creación) y situado en la luz superior y suprema de la Sagrada

⁸⁴⁴ Cf. *De Reduc.*, nn.23-25, (ed. Quaracchi, V, 325).

⁸⁴⁵ Cf. *De Reduc.*, n.17, (ed. Quaracchi, V, 323-324).

⁸⁴⁶ Cf. *De Reduc.*, n.16, (ed. Quaracchi, V, 323).

⁸⁴⁷ Cf. *De Reduc.*, n.18, (ed. Quaracchi, V, 324).

⁸⁴⁸ Cf. *De Reduc.*, nn.19-22, (ed. Quaracchi, V, 324-325).

Escritura. La comunión entre filosofía y teología o entre fe y razón no se produce, por lo tanto, como fruto de un esfuerzo humano, sino fundamental y, primeramente, como un don de Dios en la revelación de la Escritura: «Et sicut omnes illae ab una luce habebant originem, sic omnes istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur»⁸⁴⁹. El círculo que comienza en Dios (“exitus”) generando todas las luces por medio de su “Verbum”, culmina en la teología anagógica, en el recapitular en Cristo todas las cosas del cielo y de la tierra (cf. Ef. 1, 10), atrayéndolas hacia sí. De esta forma se supera en el esquema más fundamental cualquier posible fragmentación de la realidad o del saber (amenaza encarnada en el averroísmo latino, primero, y en Modernidad, después).

⁸⁴⁹ *De Reduc.*, n.7, (ed. Quaracchi, V, 322).

3.4.4. Conclusiones.

La gran conclusión de este capítulo es que hay compatibilidad en el pensamiento de ambos autores, al menos en las dos grandes cuestiones tratadas: la teoría o metafísica del conocimiento y la relación entre filosofía y teología. Esta compatibilidad supone una fuerte comunión de ideas, que ambos reciben: de una gran tradición común -la escolástica-agustiniana-, del gran debate de su época -las consecuencias del aristotelismo en el dogma cristiano y el diálogo con el averroísmo y el avicenianismo-, y de la misma formación universitaria que ambos habían recibido (si bien con maestros diferentes). Pero la compatibilidad supone también una diferencia, que no es temática en la mayoría de los casos, sino estética en un sentido profundo (recogemos aquí las intuiciones de Gilson y Von Balthasar). Sobre esta diferencia fundamental, que tiene mucho que ver con la forma de entender cada uno su propia misión vital desde sus respectivos carismas y ministerios, encontramos muchas otras diferencias algo más superficiales: método y forma de redacción y exposición, vocabulario, intereses, perspectivas, etc.

a) En resumen, las características más destacadas del Aquinate son las siguientes:

1º Una exposición más clara, más analítica, siguiendo el esquema perfectamente trabado e imbricado de las *Summae*, como corresponde a un académico que desempeña la mayor parte de su tiempo en el ministerio docente en la universidad o preparando documentos que sirvan a sus hermanos dominicos como una suerte de vademécum teológico para preparar las predicaciones. En esta forma de exposición el desarrollo de las cuestiones encaja con el doble principio metodológico de que las partes cobran sentido en el todo y, por lo tanto, deben estar perfectamente justificadas en relación con el mismo. Esto hace que la construcción “exitus-reditus” sea no solo temática sino también metodológica y formal.

2º La construcción de toda la arquitectura teológica supone un diálogo constante entre la especulación “ex parte homini” y la revelación “ex parte Dei”. Esto supone que, si bien temáticamente todo el pensamiento del Aquinate depende de la revelación del “Logos”, formalmente se presenta en diálogo con la razón

especulativa humana. Toda la teología está en armonía con su metafísica, del mismo modo que la razón está en armonía con la fe. Esta relación no se problematiza, se asume. Lo que sí se problematiza son los esfuerzos por desarmonizar esta relación por un extremo o por el otro.

3° En este sentido, la centralidad de la “creación del ser desde la nada” como núcleo metodológico de todo el desarrollo filosófico del Angélico, del que emergen la verdad, el bien como propiedades y del que dependen tanto la metafísica como la antropología, la gnoseología, la ética y la teología natural, es la clave para interpretar adecuadamente el “ethos” tomasiano. En este núcleo fundamental se produce, además una referencia aún más profunda: la de la esencia -principio constituido y potencial- respecto al “esse” -principio constitutivo y actuante que es, además, el principio de emergencia radical de toda actualidad en todo ente-.

4° Esta perspectiva hace que, si bien la verdad tiene que ver primera y causalmente con Dios como creador del ser -y, por ende, de la verdad- en los entes, en la experiencia humana la verdad aparece como una propiedad del ser conocido y los significados analógicos de la verdad se articulan entorno a la adecuación del ente en la mente de quien conoce y el mismo ente en la realidad. Verdad y Bien se presentan, además, como “trascendentales del ser” paralelos el uno respecto al otro y mutuamente necesarios en la puesta en acto de la libertad humana. Es por eso que el fin último del hombre tiene que ver con esa “contemplación amorosa” que sintetiza en un acto pleno y definitivo en relación con Dios esta estructura ontológica fundamental.

5° Por último, esta perspectiva metafísica fundamental hace que la relación entre filosofía y teología aparezca como la unión de saberes autónomos y diferentes. El hecho de que la filosofía sea “ancilla theologiae” tiene que ver con el hecho de que, según los principios previamente anunciados, por un lado, son ambos saberes armónicos -no suponen contradicción entre sí-, por otro lado, existe la posibilidad del desarrollo filosófico autónomo (el ejemplo de los antiguos) si bien, tal desarrollo está plagado de errores y es deficiente en la medida en que no se encuentra sintonizado con la teología. La teología estudia la revelación y el desarrollo del dato revelado, que no solo casa con las verdades filosóficas, sino que enriquece a la

misma filosofía y le da su sentido último. En resumen, en el pensamiento de Tomás de Aquino existe una referencia y justificación explícita a que toda verdad se da por gracia del Espíritu Santo, en todo orden de conocimiento. Sin embargo, desde el punto de vista epistemológico Tomás de Aquino no problematiza demasiado la posibilidad de que existan “saberes filosóficos” independientes de la revelación - aunque ponga en tela de juicio su eficacia en la medida en que se mantengan independientes a la misma-. Del mismo modo para él no resulta problemático que la teología tenga un estatuto epistemológico independiente respecto de la filosofía. Aunque, es necesario insistir en este punto (y recogemos de esta manera lo dicho en el punto 3º sobre la “verdad como propiedad del ser”), esto no supone en modo alguno “dos verdades” (al estilo del averroísmo latino), sino dos perspectivas iluminadas, a fin de cuentas, por la misma verdad única, que es la de Dios, manifestada en Cristo. Una propuesta que, si bien en esencia es la misma que la del Seráfico, en su presentación y perspectiva resulta diferente.

b) En resumen, las características del Seráfico son las siguientes:

1º Una exposición más elevada, más simbólica, cuajada de imágenes y con una tendencia permanente hacia la teología espiritual y mística. Se trata del estilo característico de un padre espiritual, más cercano en ocasiones al tono de San Agustín o de la patrística que al estilo académico de Tomás de Aquino o Duns Escoto. A parte de sus *Commentaria* (pero incluso este trabajo, en cierto sentido), toda su propuesta filosófico-teológica va dirigida a una propuesta vital: se trata de ofrecer a sus hermanos en la Orden franciscana una referencia espiritual y teológica clara en medio de los confusos debates que se producían en las aulas de las universidades (especialmente la de París). Su propuesta de “exitus-reditus” tiene mucho que ver con este interés fundamental: propone un modelo de vida, desde la espiritualidad y el carisma franciscano, que tiene que ver con el gran ciclo de sentido que acoge la vida del hombre en la historia y en su propia biografía. Así la teología de la historia y la teología de la vida personal siguen el mismo ritmo y esquema, aunque a escalas muy distintas: los seis días de la creación del *Hexaëmeron*, las seis especulaciones del *Itinerarium*, las seis luces del *De*

“reductio”ne. Esto provoca que la exposición sea más sintética que analítica y que la analogía, como semántica del ser, ceda el paso a la reducción, como semántica del cristocentrismo.

2º La propuesta teológica de san Buenaventura se construye en torno a este cristocentrismo, entendiéndolo como “Triplex Verbum” manifestado -expresado- por el Padre. Esto hace que toda su estética (de nuevo, en el sentido profundo del término, no en el sentido superficial) esté “invertida” desde el punto de vista humano: es verdad que, metodológicamente, toda su obra (o, al menos, la que se considera su obra principal en estos temas) comienza con el vestigio, el primer día de la creación o la luz del conocimiento sensible, y que, desde ahí, va ascendiendo hasta llegar al mismo cielo. Sin embargo, la perspectiva con la que se empieza a tratar cada uno de estos temas está ya presentada en relación con el fin. Se podría decir que se trata casi de una fenomenología invertida: se observa el fenómeno ya explicado y con sentido pleno gracias a su relación con lo más esencial, profundo y último. La sombra del Cristo crucificado, meta que se encuentra en lo alto del monte de la vida, se proyecta ya en las faldas en el momento de empezar a andar. Este “ethos” bonaventuriano es casi una “mirada celestial” que descubre, en la experiencia misma del vestigio, una expresión el Verbo, así como el conocimiento sensible se reduce inmediatamente a la revelación de la Sagrada Escritura, sin tener que ascender atravesando el conocimiento mecánico, artístico y filosófico.

Así, la relación entre filosofía y teología tampoco es problemática en el pensamiento del Doctor Seráfico: la filosofía -en la medida en que es verdadera- es un paso ya dentro del camino hacia la teología. Se reduce a ella de forma clara, inmediata: la sed de verdad, de bien y de belleza tienen un cierto desarrollo que no tiene que ver con la revelación de la Sagrada Escritura, pero solo encuentran su plenitud y riqueza definitivas en ella. En definitiva: tanto temática como metodológica y formalmente el punto de partida, el centro y el fin de todas las cosas es el Verbum en todas sus expresiones.

3º Esta centralidad clara y omnímoda de Cristo en todo el pensamiento bonaventuriano facilita la dependencia de la filosofía respecto de la teología: todo el ser, y por tanto toda la verdad y todo el bien, tienen que ver primera y

principalmente con Cristo como causa ejemplar y modelo acabado de toda la realidad. Él se encuentra tanto en el objeto conocido como en el sujeto que conoce (en modos y según relaciones bien distintas: no hay posibilidad real de panteísmo), como se encuentra también en el objeto deseado y en quien desea. La dificultad con la que se encuentra el Seráfico tiene que ver con encontrar el espacio adecuado para desarrollar una metafísica del ser. Sin embargo, se trata de un problema menor desde la perspectiva planteada y, en el gran esquema de las cosas, no parece necesitar tampoco de un gran desarrollo metafísico en ese sentido (bien porque lo hayan realizado otros, bien porque realmente no se trata de algo necesario para poder alcanzar el fin que busca).

4° Este esquema bonaventuriano tiene otra consecuencia metodológica interesante: si para el Aquinate la verdad y el bien son propiedades del ser, trascendentales que se vinculan con las dos facultades superiores del ser humano en un doble movimiento de recepción-especificación-conocer y acción-realización-querer, para el de Bagnoregio la experiencia fundamental del hombre parece tener que ver con la verdad y el conocimiento (el Verbo se presenta como luz, como especulación, como vestigio en lo conocido) y esa experiencia fundamental se termina reduciendo a un acto de amor por medio del deseo. Así la verdad y el bien en el pensamiento del Seráfico, en su sentido pleno y definitivo, no son trascendentales “paralelos” como en el caso del Aquinate, sino que son trascendentales “sucesivos”: el conocimiento de Cristo conduce al amor y este es el fin último. Como se ha visto previamente, para el Aquinate el fin último de la vida humana es una contemplación amorosa de Dios, en la que intervienen, de nuevo, ambas facultades.

5° Según todo lo dicho hasta ahora la relación de filosofía y teología es más fuerte que su respectiva autonomía. Esa unión es, por supuesto, de dependencia de la primera respecto a la segunda (como con Tomás de Aquino), pero reforzada por la centralidad nuclear del “Triplex Verbum”. Cristo es la Verdad y el Bien, y se encuentra, al menos seminalmente, en toda verdad descubierta y toda bondad practicada. Esto provoca en el Seráfico un gran rechazo a toda forma de pensamiento o a toda tentación intelectual que pretenda separar ambas formas de saber o que, incluso, pretenda la posibilidad de que existan verdades contrarias o diferentes a las expuestas en la revelación (una revelación que debe ser

correctamente interpretada, después de haber sido considerada en su literalidad, como afirma él mismo explícitamente). Este “ethos” bonaventuriano supone, además, otras dos consecuencias: la filosofía, por un lado, se permea de la riqueza del cristocentrismo e incluso del simbolismo trinitario y de la teología de la historia; la teología, por otro lado, se permea de un cierto carácter existencial o vital que hace del *Itinerario* hacia la elevación mística una experiencia atractiva para el lector o el estudiante de su obra. Así, Cristo crucificado -emblema genuinamente franciscano y resumen acabado de su espiritualidad basada en la pobreza evangélica- no es solo un modelo elevado, superior, no se encuentra fuera del alcance de nuestra debilidad: es la meta de la vida del cristiano y es una meta no solo propuesta, sino también debida siempre dentro de la lógica del amor.

3.5. El hombre como “buscador de la verdad” y “caminante convocado por la felicidad”. La realización existencial de la “imago et similitudo Dei” como fundamento teológico -al que se reducen los postulados de la ley natural- para la definición de “persona”.

3.5.1. Introducción: necesidad de ampliar la noción de “racional” para lograr una definición bonaventuriana de “persona humana”.

Una de las cuestiones fundamentales de la filosofía -acaso la más importante- tiene que ver con la existencia humana: la gran conversación, que atraviesa toda la historia y todas las culturas, sobre quiénes somos, en qué consiste nuestra peculiar existencia. Parece un buen punto de partida para tratar de dar respuesta a la cuestión de la metafísica del conocimiento en el pensamiento de san Buenaventura desde una perspectiva antropológica y existencial. En la actualidad el planteamiento de la pregunta y, por lo tanto, la dilucidación de la respuesta y de sus consecuencias, ha sido sustituida en gran medida por “métodos” de vida que proponen facilitar la experiencia de plenitud personal. Quizá la consecuencia más patente de esta superficialidad posmoderna es el fenómeno de la literatura (en general, la metodología) de autoayuda, en la que la reflexión sobre la naturaleza humana y sus fines es sustituida por una mirada sesgada del comportamiento humano, apoyada en premisas de pensamiento reducido y construida en torno a tres principios comerciales: básico, asequible y atractivo. Se trata del pensamiento que ha sustituido el “ser” y el “quehacer” por el “tener” y el “aparentar”.

El pensamiento bonaventuriano florece en este yermo moral como una propuesta que conjuga la tradición filosófica agustiniana (neoplatónica y cristiana), con una serie de aspectos que le son particulares: una mirada propia a la cuestión de la semejanza del hombre con Dios, la integración de “búsqueda de la verdad” y “deseo de amor” en una noción “reductiva” de sabiduría, la centralidad ejemplar y modélica del “Logos” también en las relaciones entre el ser humano y el mundo, y el carácter teleológico-histórico de la vida y redención humanas.

Como seguidor de la tradición agustiniana, Buenaventura trasciende los límites de lo que él considera la ciencia de la filosofía en sentido estricto (el saber que desarrollaron los antiguos, especialmente Platón) y propone como criterio fundamental de su “eudaimonía” el reconocimiento y amor de Dios:

«Nunc satis sit commemorare Platonem determinasse finem boni esse secundum virtutem vivere et ei soli evenire posse, qui notitiam Dei habeat et imitationem nec esse aliam ob causam beatum; ideoque non dubitat hoc esse philosophari, amare Deum, cuius natura sit incorporalis. Unde utique colligitur tunc fore beatum studiosum sapientiae (id enim est philosophus), cum frui Deo coeperit. Quamvis enim non continuo beatus sit, qui eo fruitur quod amat (multi enim amando ea, quae amanda non sunt, miseri sunt et miseriores cum fruuntur): nemo tamen beatus est, qui eo quod amat non fruitur. Nam et ipsi, qui res non amandas amant, non se beatos putant amando, sed fruendo. Quisquis ergo fruitur eo, quod amat, verumque et summum bonum amat, quis eum beatum nisi miserimus negat? Ipsum autem verum ac summum bonum Plato dicit Deum, unde vult esse philosophum amatorem Dei, ut, quoniam philosophia ad beatam vitam tendit, fruens Deo sit beatus qui Deum amaverit»⁸⁵⁰.

Agustín afirma que para Platón el bien sumo para un hombre es la vida virtuosa. Sin embargo, esta vida no se puede alcanzar sin el conocimiento de Dios y el esfuerzo por imitarlo. Estas dos afirmaciones iniciales resultan problemáticas, pues no resulta del todo claro en qué consiste la vida virtuosa en Platón ni cómo se debe entender el concepto de “imitación”. En el primer caso, por evitar entrar en la polémica sobre el intelectualismo moral duro de Sócrates en el “Platón joven” y su evolución hacia una aceptación de un intelectualismo moderado en su madurez (cuando divide el alma en tres: racional, irascible y concupiscible), aceptaremos la postura del Platón maduro, cercana a la de su discípulo Aristóteles⁸⁵¹. En el segundo caso, sin embargo, el “imitar” parece significar cosas distintas en el pensamiento

⁸⁵⁰ *De civ.*, c. VIII, n.8 (ed. PL-Migne, XLI, 233).

⁸⁵¹ Cf. A. VIGO, «La conciencia errónea: de Sócrates a Tomás de Aquino», *Signos Filosóficos* 15/29 (2013), 9-37; A. SANTA-MARÍA, «El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles», *Nova tellus* 26/1 (2008), 115-150.

platónico y en el agustiniano. Tampoco parece necesario extendernos en este problema -que requeriría de mayor profundización para encontrar una solución satisfactoria-. La imitación agustiniana se encontraba enriquecida por la teología joánica y la sabiduría de los Santos Padres y supone, por lo tanto, la mediación universal de Cristo, como rostro del Padre y modelo de redención. Con lo que la imitación agustiniana suponía dos dimensiones que superaban los márgenes de la filosofía platónica: la teologal-cristiana y la moral-soteriológica. Para el fundador de la Academia, la imitación era fundamentalmente un vínculo metafísico (participativo) que permitía explicar la unidad de los seres reales con las ideas, las metaideas y el bien supremo, y facilitaba -de este modo- el conocimiento de la realidad en su reconocimiento por las ideas.

Siguiendo esta reflexión fundamental, si la filosofía consiste en el amar el saber que nos permite acceder al conocimiento de la realidad y, por su medio, a trascender (en la segunda navegación) hacia el conocimiento de las ideas, sus principios y de Dios, su origen y fin, descrito como “bien supremo”. La filosofía puede considerarse un camino que, por la sabiduría, abre las puertas del conocimiento y amor a Dios. De nuevo, en esta línea argumental, el teólogo de Hipona se encuentra profundamente permeado de los principios de la teología cristiana. Esta síntesis le permite llegar a la conclusión de que la filosofía verdadera es el camino genuino de la felicidad en la vida del hombre, en cuanto supone el conocimiento y goce de Dios.

Por este motivo, escoge San Agustín a Platón (o a los platónicos y neoplatónicos) como aquel que, sin contar con el mensaje de Cristo, mejor supo responder a la pregunta fundamental de la existencia humana:

«Elegimus enim Platonicos omnium philosophorum merito nobilissimos, propterea quia sapere potuerunt licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam nisi participato lumine illius Dei, a quo et ipsa et mundus factus est, beatam esse non posse; ita illud, quod omnes homines appetunt, id est vitam beatam, quemquam isti assecuturum negant, qui non

illi uni optimo, quod est incommutabilis Deus, puritate casti amoris adhaeserit»⁸⁵².

Agustín atribuye a la tradición platónica el mérito de descubrir que la felicidad del hombre no depende del esfuerzo humano puramente, por más grandes que sean sus posibilidades (“licet immortalem ac rationalem vel intellectualem hominis animam”), sino de la luz de Dios y de la unión con Él (síntesis de la aprehensión intelectual y del deseo). De ahí el curioso hecho de que la *sindéresis* bonaventuriana no sea principalmente un hábito cognoscitivo de los primeros principios de la razón práctica⁸⁵³, sino una potencia «quod stimulat ad bonum». Para el Seráfico la vida feliz, la vida recta, no se encuentra primariamente ordenada por principios primeros de la razón práctica, sino que es aquella que se encuentra dirigida hacia el bien como fin. La *sindéresis* es la potencia volitiva que impulsa al hombre hacia el bien: una potencia, por lo tanto, que es afectiva o volitiva antes que racional (en la que se prioriza, por lo tanto, el fin del acto moral sobre su especificación). El alma humana, iluminada por la gracia divina intrínsecamente (como imagen) conoce y desea implícitamente el bien que solo le es otorgado plenamente cuando entra en comunión con Dios. Por eso, si para el Aquinate el debate sobre la conciencia o la *sindéresis* es una cuestión fundamental en el edificio de la moral humana, para san Buenaventura es, más bien, una cuestión culminante, que se sitúa en la cima de las potencias del alma⁸⁵⁴. Y si, para el Angélico, la *sindéresis* es un hábito intelectual (del que la conciencia es un acto judicial), para el Seráfico es una potencia volitiva⁸⁵⁵. Estos dos factores evidencian que para el Seráfico la síntesis última de la realización humana implica una superación de la racionalidad -entendida como puro ejercicio intelectual- en el acto de amor unitivo con Dios, sublimación última de todas las potencias humanas en acto: «Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat *ex tota mente, ex toto corde et ex tota*

⁸⁵² *De civ.*, c.X, n.1 (ed. PL-Migne, XLI, 277).

⁸⁵³ Cf. *Sum. Theol.*, I^a, q. 79, a. 13, ad. 3 (ed. Leonina, IV, 281).

⁸⁵⁴ Cf. *Itin.*, c.1, n.6, (ed. Quaracchi, V, 297).

⁸⁵⁵ En este sentido es importante tener en cuenta las distinciones que tiene en cuenta M. Lázaro Pulido en: M. (MANUEL) LÁZARO-PULIDO, «Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: *sindéresis*, superación de la dialéctica sujeto-objeto», *Anuario Filosófico* XLI/1 (2008), 89-90.

anima, in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum sapientia christiana»⁸⁵⁶. En un sentido profundo y etimológico, por lo tanto, habría que hablar de “sublimación”, más que de “superación” de la racionalidad, especialmente si consideramos esta última como definitoria de todo el ser humano y no solo de su potencia operativa cognoscitiva. En efecto, el hombre como “imago et similitudo Dei” descubre en sí una “ratio” por la que es capaz de conocer y amar cuanto en todas las cosas hay de relación con Dios y cuanto en sí mismo hay de Trinidad. Ambas relaciones de conocimiento-amor son radicalmente desproporcionadas: cuanto se revela del Verbo en el vestigio supera con mucho la esencia misma de la cosa y la capacidad del hombre para conocerla, y cuanto el hombre descubre en sí de imagen del Verbo o de similitud de la Trinidad no es más que una sombra de lo que Dios es verdaderamente. En cualquier caso, lo que mueve y da sentido a la búsqueda de la verdad y a todo vínculo amoroso, desde el primer momento, es la necesidad profunda del hombre de volver a la casa del Padre: esta es la razón o proporción modélica fundamental (“ratio”) -en su paradójica desproporción- que da sentido, que se haya implícita en y que ilumina todas las razones que jalonan la existencia humana (las de la mente y las del corazón). Al situar el principio moral fundamental en esta perspectiva reductiva de la existencia humana, el Seráfico sublima la noción de “racional” hasta sus límites últimos en la frontera de la mística, que es el ocaso de toda posible proporción y orden, la superación de toda capacidad humana. Por lo mismo, se trata de un don fuera del alcance de la voluntad del hombre.

En definitiva, la mirada bonaventuriana sobre el tema de la “gran conversación”, - una mirada calificada como “socratismo cristiano”⁸⁵⁷-, puede resumirse en dos principios que son fundamentalmente teológicos:

1º La vida del hombre ordenada naturalmente a la felicidad es un camino hacia la casa del Padre.

⁸⁵⁶ *Itin.*, c.1, n.4, (ed. Quaracchi, V, 297).

⁸⁵⁷ Cf. M. L. PULIDO, «El socratismo cristiano en san Buenaventura», *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiológicas* 3 (2006), 645-672.

2º A lo largo de este camino el alma del hombre se configura -a la luz de la sabiduría y al fuego del amor- como una morada de Dios⁸⁵⁸.

Ambos principios resultan ser los ejes de una verdad fundamental que abraza en sí el significado de la existencia del ser humano: el hombre ha sido creado por Dios a su imagen y semejanza, es decir, se encuentra naturalmente dispuesto al amor de y a Dios. Por lo tanto, Dios es el Bien que ordena y da sentido a la existencia humana y a todas sus obras. Por lo tanto, todo acto libre del ser humano (configurado a imagen del Verbo, con inteligencia y voluntad) perfeccionará su naturaleza -lo hará feliz- en la medida en que se encuentre dirigido a cumplir su vocación fundamental de encuentro con Dios. De esta forma, la verdadera sabiduría cristiana consiste en este ir edificando la morada de Dios en la propia alma, de forma que se encuentre dispuesta en el momento definitivo del encuentro con Él⁸⁵⁹, realizando a escala individual y biográfica el misterio histórico de la encarnación del Verbo.

En esta línea el Seráfico muestra de nuevo la gran riqueza de sus fuentes, filtradas todas ellas por su espíritu franciscano. Como resumen de las mismas -san Agustín, los victorinos, Platón, Aristóteles, los neoplatónicos, Joaquín de Fiore, Alejandro de Hales, Pseudo-Dionisio, Escoto Eriúgena- se puede apreciar en el pensamiento del teólogo de Bagnoregio una superación clara de la propuesta fundamental del maestro Sócrates. Si para el filósofo ateniense el “conócete a ti mismo” es un principio antropológico fundamental en la medida en que propicia un ordenamiento moral consecuente (conócete a ti mismo para actuar como debes en orden a ser feliz), para san Buenaventura -como voz autorizada del socratismo cristiano- el principio se debe invertir: «No se trata de buscarse a sí mismo para encontrar en el alma la fuente de un bien; se trata de encontrar en el interior la fuente de todo bien»⁸⁶⁰. Y en el interior del alma se encuentra la imagen del Verbo, cuyo conocimiento supone una inmediata sublimación del mismo conocimiento en una forma de sabiduría que comprende también el amor. Este amor, dirigido hacia la

⁸⁵⁸ Cf. M. L. PULIDO, ««(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático», 98.

⁸⁵⁹ Cf. *De don. Spir.*, col. IX, n.8 (ed. Quaracchi, V, 500).

⁸⁶⁰ M. L. PULIDO, ««(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático», 103.

Trinidad, de quien el Verbo es verdadera Palabra revelada, descubre la necesidad de ordenar la propia vida hacia tal bien, a imagen de Cristo crucificado:

«Ascendemos en el conocimiento de Dios desde la Verdad, al Amor y para llegar al Bien. Metafísicamente se opera de modo inverso: Dios es Bien al que llegamos en el Amor y, desde ahí, encontramos la Verdad. Dicho de otro modo, Dios sumo Bien, de quien procede todo bien, da el bien de su Amor al hombre que en él ama y descubre su verdad en el bien de la Verdad de Dios que lo ilumina»⁸⁶¹.

Por lo tanto, en la definición bonaventuriana de “persona humana” que puede inferirse de todo esto es necesario ampliar el concepto de “racional” para que incluya tanto el aspecto intelectual, como el aspecto afectivo y volitivo, entendiendo que este último es el aspecto principal o prioritario que hace “personal” y “humana” la propia naturaleza. Pero si se profundiza en estos parámetros generales -que pueden discutirse y aceptarse en un horizonte filosófico, aunque su descubrimiento y clarificación supongan metodológicamente de forma necesaria el diálogo con la teología- parece necesario insistir en que la definición de “persona humana” quedaría incompleta si no se introduce en ella la fundamental y definitiva referencia a Dios como Bien sumo. En este sentido podemos retomar los dos principios bonaventurianos de socratismo cristiano para, desde ellos, tratar de iluminar esta definición.

⁸⁶¹ *Ibid.*, 101-102.

3.5.2. La vida del hombre ordenada naturalmente a la felicidad es un camino hacia la casa del Padre.

3.5.2.1. El principio ético fundamental: Dios es el inicio y el cumplimiento de la vocación del ser humano a la felicidad por mediación de Cristo crucificado.

Un principio fundamental de la antropología cristiana que sostiene el pensamiento bonaventuriano es que la felicidad, la completitud de la naturaleza humana en la persona, no puede darse sin una referencia a Dios. Una referencia, además, que se produce por la mediación de Cristo crucificado. Esto no implica necesariamente la afirmación de que “ex parte sujeto” toda acción o toda manifestación de pensamiento, voluntad y afecto esté explícitamente ordenada al Bien sumo de forma clara e inmediata, o que se deba dar una orientación cristológica explícita en todo acto libre del hombre. Quiere decir, más bien, que todo acto libre hace feliz al ser humano en la medida en que queda ordenado a ese Bien sumo y que la consecución de esta libertad implica la búsqueda de un sentido vital que solo puede hallarse plenamente en la Cruz. Esta segunda afirmación adquiere una serie de notas particulares en el pensamiento bonaventuriano:

1º “Ex parte Deo” todo camino hacia la felicidad (hacia el encuentro del hombre con Dios) tiene por puerta a Cristo y por fin a Dios. Dios es, pues, real y verdaderamente el principio y el fin (el Alfa y Omega) de todo el itinerario del ser humano hacia la felicidad. Él toma la iniciativa de convocar, acompañar y abrazar personalmente a cada uno.

2º El principio aristotélico de que la felicidad del hombre coincide con la ordenación de sus actos, según la naturaleza racional del hombre y por medio de la vida virtuosa, hacia su máximo bien, se ve sublimado por la aparición explícita de Cristo crucificado como modelo acabado de persona. Se introduce, de esta forma, la paradoja de la felicidad cristiana: la fuente última y definitiva de la felicidad se traslada desde la naturaleza racional misma del ser humano en la persona individual que se realiza en sociedad, hacia Cristo crucificado como imagen definitiva del

“Triplex Verbum” de la Trinidad, que atrae hacia sí -según la lógica de causalidad atrayente del amor-, y que es, a la vez, fin y modelo acabado de dicha felicidad.

3º Por lo tanto “ex parte subiecto”, el camino de la felicidad implica una ordenación hacia ese “Triplex Verbum”. Esta ordenación no tiene por qué ser explícita desde el principio, aunque sí supone un encuentro explícito, experiencial y personal con Dios. El cómo se da ese encuentro depende de las circunstancias concretas de cada uno, del mismo modo como la felicidad aristotélica se cumple de forma individual, aunque la estructura “eudemónica” sea universal. Un claro ejemplo de este camino de “*conversio ad Deum*” se puede observar en las vidas de san Agustín, san Pablo y san Francisco de Asís (ambos referencias muy claras del teólogo de Bagnoregio).

Esta principalía de Cristo como origen, modelo y fin -como Alfa y Omega y centro de todas las cosas- aparece constantemente señalada en los textos del Seráfico. De forma muy clara en dos textos de madurez: el *Itinerarium* y las *Collationes in Hexaëmeron*.

En el *Itinerarium* el principio del texto señala ya este gran esquema a modo de invocación preliminar:

«In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tamquam a *Patre luminum*, a quo est omne datum optimum et omne donum perfectum, Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, (...), *det illuminatos oculos mentis nostrae ad dirigendos pedes nostros in viam pacis illius, quae exsuperat omnem sensum*»⁸⁶².

El punto de partida es siempre el Padre, que es el dador de toda gracia. Todo don - desde la existencia y la vida (con todas sus circunstancias) hasta toda posibilidad de ejercer la propia libertad- que recibimos es regalo de su Providencia. Sin embargo, es un regalo que recibimos por mediación de su Hijo, que ilumina nuestra razón (en su sentido más amplio: “oculos mentis nostrae”) para que podamos alcanzar la felicidad que consiste en caminar hacia aquella paz que “supera toda comprensión” (y que consiste en el “descanso del séptimo día” en la comunión, de

⁸⁶² *Itin.*, c.1, n.1, (ed. Quaracchi, V, 296).

nuevo, con el Padre: el retorno al hogar definitivo). En esta invocación queda, pues, resumido el esquema teológico característico de la escolástica: “exitus, reditus”⁸⁶³, que sublima el esquema neoescolástico del “descensus-ascensus”⁸⁶⁴.

En la misma introducción al *Itinerarium* el Seráfico insiste en esta centralidad de Cristo, que implica el vínculo de cada persona con el Padre encarnado en un camino en el que el carácter individual del sujeto queda superado por la lógica superior del amor. Todo camino vital -por más individual que sea- supone un proceder del Padre, caminar hacia el Padre y vivir acompañado por el amor de Cristo, en un proceso de comunión tan grande que termina suponiendo una transformación en Cristo, pero en Cristo crucificado (siguiendo el ejemplo de San Pablo y San Francisco):

«Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad *tertium caelum raptum*, transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, vivo autem, iam non ego; vivit in me Christus* (II Cor., 12, 2)»⁸⁶⁵.

La misma experiencia la vivió san Francisco, hasta el punto de experimentar en sus manos las llagas de la pasión de Cristo. Por lo tanto, la identificación del cristiano con Cristo en su camino personal de felicidad implica clavarse en la cruz y padecer junto con Cristo para co-redimir a la humanidad, haciéndose sacrificio (“sacrum-facere”) propiciatorio frente al Padre de forma que, a través de la Cruz, podamos experimentar el amor del Padre. Un amor que, anticipamos, no tiene mucho que ver con las imágenes convencionales de la cultura global actual, y que alcanza su grado culminante en el silencio de la Cruz experimentado por el Verbo: “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” (Mt., 27, 46 y Mc., 15, 14. Originalmente Sal., 22., 1). Esta verdad -que el hombre llega al Padre, alcanza la felicidad, a través de Cristo crucificado- se repite con dos figuras: la de la puerta y la de la sangre del cordero. Ambas replican el esquema vectorial de “dirigirse-entrar” en la casa del

⁸⁶³ Cf. J. A. IZQUIERDO LABEAGA, *Exitus-reditus-ascensus. Il triplice moto della mente umana secondo s. Tommaso*, Quaderni di Filosofia, Casa Editrice Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2007.

⁸⁶⁴ Cf. S. C. MANUEL - A. G. GUAL, *L'avventura de l'èsser humà: una aproximació a l'antropologia*, Publicacions de la Universitat Jaume I 2006, 133.

⁸⁶⁵ *Itin.*, c.1, n.3, (ed. Quaracchi, V, 297).

Padre, lo que parece indicar que Cristo crucificado es verdaderamente la “alegría del cristiano” porque no es una condición que hay que superar para alcanzar la felicidad, sino que es la misma experiencia de unión en el amor con Cristo Crucificado la que proporciona dicha felicidad:

«Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro* (Jn., 10, 1). Si quis vero per hoc ostium *introerit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet*».

«Propter quod dicit Ioanes in Apocalypsi: *Beati qui lavant vestimenta sua in sanguine Agni, ut sit potestas eorum in ligno vitae, et per portas ingrediantur civitatem; quasi dicat, quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi sanguinem Agni intret tanquam per portam*»⁸⁶⁶.

Algo similar ocurre en la introducción al *Hexaëmeron*. Al indicar el modo como se debe abordar el discurso teológico de los seis días de la creación, el Seráfico señala que la forma más prudente de llevarlo a cabo: «Secundo docet, ubi debet incipere: quia a medio quod est Christus; quod medium si negligatur, nihil habetur»⁸⁶⁷. Es decir, no solo Cristo es el centro, sino que sin Él no puede haber nada: el discurso teológico se desploma y se queda sin sostén. Llama la atención que ambos textos - el *Itinerarium* y el *Hexaëmeron*- siguen un esquema biográfico-histórico, aunque en distintas claves: mientras que en el *Itinerarium* se siguen seis “especulaciones” por las cuales la mente asciende al monte donde se encuentra con Dios (por lo tanto, un esquema mental-topográfico); las *Collationes* se presentan como seis “días” de la creación que resumen y abarcan, a la vez, toda la historia de la salvación, según la intuición del “gran tiempo” lineal de Joaquín de Fiore, ya presente en los Santos Padres (por lo tanto, un esquema histórico-temporal)⁸⁶⁸. Sin embargo, es fácil que el lector descubra en ambos textos un esquema vital: una interpelación de un ritmo

⁸⁶⁶ *Itin.*, c.1, n.3, (ed. Quaracchi, V, 297).

⁸⁶⁷ *Hex.*, col. I, n.1, (ed. Quaracchi, V, 329).

⁸⁶⁸ Cf. J. A. DE LA PIENDA, «La lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore», *Teorema: Revista internacional de filosofía* 22/3 (2003), 131-142, 131-132.

al que se ajusta el descubrimiento de la verdad y la búsqueda del bien en clave biográfica. Es por esto por lo que estos avisos preliminares del Doctor Seráfico no solo suponen una clave hermenéutica necesaria de acceso al texto, sino que revelan cómo se produce el ingreso del alma -de la persona entera- en el camino de la gracia hacia la propia salvación. Dicho en términos eudemónicos: cómo comienza el ser humano su búsqueda de la felicidad personal.

Más adelante, después de una atinada reflexión eclesiológica sobre a quién está dirigido el texto, vuelve el Seráfico a enfocarse en la cuestión de Cristo como medio. En el gran esquema de las cosas el discurso teológico medieval se presenta con una relevancia que resulta paradójica y que hace que, en ocasiones, sea difícil tratar de discriminar el pensamiento filosófico del teológico. En efecto, la teología en sentido estricto atiende naturalmente a las causas últimas del ser humano, del mundo y de sus mutuas relaciones (de conocimiento y de deseo, fundamentalmente), proporcionando un horizonte de completitud y de sentido último que sea proporcional a la grandeza del ser. Tiene por objeto a Dios, que se ha revelado por medio de su Hijo y cuyas expresiones máximas son, por lo tanto, su Palabra en la Sagrada Escritura y la acción del Espíritu Santo en la tradición de la Iglesia (Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo y Templo del Espíritu⁸⁶⁹). Sin embargo, esto no significa necesariamente que la teología sea una ciencia reservada exclusivamente para una reflexión última desde el punto de vista temporal o biográfico. De hecho, la teología escolástica en sentido amplio se encuentra inmediatamente vinculada a las premisas de la metafísica o incluso de la gnoseología, la antropología y la ética. A lo que cabe añadir que el lugar que ocupa en el esquema epistemológico medieval no solo es el superior respecto a todos los saberes humanos, sino que también es central a todos ellos ya que, para los teólogos cristianos medievales, todo conocimiento verdadero -sea del ámbito que sea- es una participación de la verdad de Dios en el ser de las cosas.

Por lo tanto, todas las afirmaciones que el Seráfico plantea como premisas a su discurso teológico tienen la pretensión de ser universales, es decir, de ser verdades

⁸⁶⁹ AA. VV., *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 781-801, Editrice Vaticana, Roma 1997. En: http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p123a9p2_sp.html [1 de septiembre de 2020].

que superan a todos los demás saberes y que, por lo tanto, se hayan presentes en todos ellos. Y no de cualquier manera, sino como núcleo y medio de todas y cada una de ellas:

«Circa secundum nota, quod incipiendum est a medio quod est Christus. Ipse enim *mediator Dei et hominum* (I Tim., 2,5) est, tenens medium in omnibus ut patebit. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam, ut probatur in Matthaeo, quia *nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit nisi Filius, et qui Filius et cui voluerit Filius revelare*»⁸⁷⁰.

Esta mediación universal de Cristo, situado entre el ser humano y el Padre conduce a otras dos conclusiones muy importantes que son también premisas. La primera, que esa mediación no solo se da entre el hombre y Dios considerado como fin, sino también entre el hombre y Dios considerado como principio:

«Manifestum est etiam, quod ab illo incipiendum, a quo duo maximi sapientes inceperunt, scilicet Moyses, inchoator sapientiae Dei, et Ioannes, terminator. Alter dixit: *In principio creavit Deus coelum et terram* (Gen., 1,1), id est in Filio, secundum Augustinum; et Ioannes: *In principio erat Verbum, et Verbum erat apud Deum, et Deus erat Verbum. Hoc erat in principio apud Deum. Omnia per ipsum facta sunt.* (Jn., 1,1 y ss.)»⁸⁷¹.

La segunda conclusión es que el conocimiento de todas las cosas implica también la mediación del Verbo. En este sentido cabe recordar que para San Buenaventura el conocimiento debe entenderse en sentido amplio: no solo como la aprehensión pasiva de un concepto y la elaboración de juicios y razonamientos, sino también como vinculada al acto libre como especificación del deseo de la voluntad. Por lo tanto, el conocimiento se encuentra ordenado al amor como potencia superior y definitiva del ser humano. Así en el pensamiento del Seráfico verdad y bien no solo “convertuntur”, sino que la primera queda reducida en el segundo en el acto cumplido y pleno del amor. Por lo tanto, el conocimiento de todas las cosas implica

⁸⁷⁰ *Hex.*, col. I, n.10, (ed. Quaracchi, V, 330-331).

⁸⁷¹ *Hex.*, col. I, n.10, (ed. Quaracchi, V, 331).

no solo su aprehensión meramente conceptual, sino que -al menos si le damos su sentido más profundo y pleno- implica también el reconocimiento en ellas de quién las hizo (causa eficiente), cómo las hizo (causa ejemplar) y para qué las hizo (causa final). En ese conocimiento profundo o “reconocimiento teológico” el Verbo es también el mediador universal: «Si ergo ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est; necesse est, ut *verbum verax praecedat te*, in Ecclesiastico (Ecl., 37, 20)»⁸⁷².

Dicho lo cual -y teniendo en cuenta el método teológico del Seráfico, que observa la realidad desde los ojos de Cristo en el Cruz- parece necesario preguntarse cómo se presenta este Dios en el horizonte de la felicidad humana. A esta cuestión se responde con una “cuasi definición” (ninguna definición puede “encasillar” formalmente la esencia de la Trinidad en el lenguaje de los hombres), o con una descripción específica. Además, cabe preguntarse qué supone esa definición para nuestra relación con Él. Esta cuestión supone que Dios no es “absoluto” (en sentido etimológico como “separado”) en relación con el ser humano -obviamente no porque su Ser dependa de esa relación, ya que de Dios no puede predicarse imperfección alguna, sino porque nuestro ser solo se comprende con relación a Él-. Supone, también, que cada una de las definiciones que se puedan dar implicará una forma distinta de relación. Por lo tanto, el hecho de que definamos a Dios según el nombre que Él mismo nos ha mostrado en el Antiguo Testamento (“Soy el que Soy”) o con el nombre que nos ha sido revelado por medio de su Hijo (“Dios es Amor” o “Dios como sumo Bien”), no implica variación o variedad de aspectos en Dios (lo cual, de nuevo, supone imperfección donde no puede haberla), sino que implica variación solo desde el punto de vista del hombre. Esta doble definición y presentación se da a un nivel teológico-metafísico y no depende, por lo tanto, de determinaciones culturales, históricas o de cualquier otro tipo de circunstancia. La diferencia que se encuentra en la distinción solo se da como parte de un proceso de acercamiento del hombre a Dios, a través de su semejanza, y supone, por lo tanto, un enriquecimiento formal de la comprensión y de la experiencia -espiritual, moral y religiosa- de encuentro con Él.

⁸⁷² *Hex.*, col. I, n.10, (ed. Quaracchi, V, 331).

Por último, intentaremos señalar qué notas antropológicas resplandecen con cada una de estas definiciones. Es decir, al establecer qué implica cada una de estas relaciones para el ser humano en su itinerario personal hacia la felicidad, trataremos de identificar qué notas antropológicas aparecen para enriquecer una noción bonaventuriana de “persona humana” que pueda extraerse como conclusión de este análisis.

3.5.2.2. Dios como “Soy el que Soy” – hombre como “soy porque Él me ha hecho”.

San Buenaventura presenta el Ser como el nombre primario de Dios en la quinta especulación del *Itinerarium*. Desde el inicio presenta el Seráfico tres posibles vínculos que se establecen entre los hombres y la consideración de Dios como “Ser”. Esta variedad, como ya se ha dicho, no supone variación en Dios, sino en la actitud del hombre que se acerca a Dios: este acercamiento se da como contemplación, es decir, como acto de conocimiento que se vuelca en el amor. Y puede darse entre un sujeto y Dios tal y como se descubre en el vestigio (el ser de las cosas conocidas); en la imagen, tal y como se encuentra en nosotros (el reflejo de la luz de la Verdad tal y como se descubre en el interior del espíritu humano); y en la semejanza, es decir, tal y como se manifiesta en sí mismo, como luz de la Verdad sobre nosotros. Y otra vez relaciona el Seráfico cada una de estas actitudes contemplativas a una disposición topográfica ordenada “ad Deum”: los primeros son quienes entran en el atrio, los segundos quienes llegan al santo y los últimos son aquellos que entran en el santo de los santos acompañando al Sumo Sacerdote⁸⁷³. Estos últimos, a su vez, descubren dos modos o grados como Dios se muestra al hombre: a través de sus atributos esenciales (“essentialia Dei”) o a través de sus propiedades personales (“propria personarum”).

Por lo tanto, hay que distinguir primero entre tres formas de conocer a Dios: quienes lo llegan a conocer en el vestigio (como la mayoría de los filósofos antiguos o todos aquellos que alcanzan a conocer a Dios a través del conocimiento de las cosas y no

⁸⁷³ Cf. *Itin.*, c.5, n.1, (ed. Quaracchi, V, 308).

a través de una revelación explícita⁸⁷⁴), quienes lo llegan a conocer como un reflejo dentro de sí mismos (como imagen, es decir, a partir del descubrimiento de Cristo como Verbum en nuestro espíritu, como todos los cristianos que se nutren de la Palabra o como algún filósofo antiguo privilegiado por una inspiración especial, como Platón), y quienes lo llegan a conocer viviendo en la semejanza con la Trinidad por medio del ascenso al monte Calvario acompañando a Cristo en su Pasión (como los santos, especialmente san Francisco).

Entre estos dos últimos contamos con san Damasceno (siguiendo a Moisés⁸⁷⁵) y san Juan. El primero reveló el nombre de Dios como el Ser -designando aquello que le es esencial- y el segundo, mediante la revelación de Cristo en el Nuevo Testamento, reveló el nombre de Dios como el Bien -designando aquello que le es más propio-⁸⁷⁶. “El-que-soy” como nombre-definición de Dios no solo enfoca el modo sublime y particular de ser de Dios, sino que también supone su unidad suprema: se predica en primera persona y sin otra referencia, como el gran y único necesario⁸⁷⁷. Dios es, por lo tanto, por sí mismo y no en otro o con relación a otro. Sin embargo, “Dios-es-el-bien” supone la apertura a la relación de las tres personas de la Trinidad ya que, manteniendo la unidad, Dios Padre ama a su Hijo por medio del Espíritu: «(...) secundum ad novum, quod determinat personarum pluraritatem, baptizando *in nomine Pater, et Filii, et Spiritus Sancti*»⁸⁷⁸.

Sobre el primero de ambos nombres explica el Seráfico -recurriendo a la metafísica aristotélica- que no debe entenderse como un ser que contenga un cierto “no-ser”,

⁸⁷⁴ Esta expresión no es del todo afortunada, ya que en el pensamiento del Seráfico toda forma de conocimiento de Dios responde a una revelación del “Verbum”. Esta revelación se da de manera multiforme en la experiencia vital de las cosas, en la Sagrada Escritura, o en la indagación científica o filosófica. Todas ellas son, en sentido estricto, manifestación particular de la Verdad del Verbo. Por lo tanto, toda respuesta humana en dirección a Dios -incluso a partir de una comprensión vaga de la ley natural o de la necesidad de un sentido último- supone una iniciativa previa de convocatoria por parte de Dios manifestado como luz de la verdad en las cosas, en una forma de saber particular o en la sagrada teología. Valga, por lo tanto y simplemente como una expresión puramente funcional para distinguir entre quienes conocen y aceptan una cierta revelación explícita del Verbo y quienes no.

⁸⁷⁵ Cf. *Itin.*, c.5, n.2, (ed. Quaracchi, V, 308) y *Hex.*, col. I, n.10, (ed. Quaracchi, V, 331).

⁸⁷⁶ Cf. *Itin.*, c.5, n.2, (ed. Quaracchi, V, 308).

⁸⁷⁷ Cf. *Itin.*, c.5, n.5, (ed. Quaracchi, V, 309).

⁸⁷⁸ *Itin.*, c.5, n.2, (ed. Quaracchi, V, 308).

o un cierto “ser en potencia”. El ser que se predica de Dios es el aspecto actual que podemos hallar en el ente: «(...) et *esse* nominat ipsum purum actum entis»⁸⁷⁹. Entendiendo que ese “ser” de los entes es imperfecto por estar unido a un coprincipio potencial y que es causado y participado por Dios, se puede concluir que el ser divino consiste en “ser” simplemente, sin ningún tipo de limitación (el uso escolástico de “purum” señala precisamente eso: la negación de cualquier otra cosa que no sea “ser en acto”). «Restat igitur, quod illud esse est esse divinum»⁸⁸⁰.

De esta premisa ontológica se desprende que el ser divino es plenamente necesario, eterno, simplicísimo (sin composición), actualísimo (sin potencialidades), indefectible (perfecto, sin defectos), uno y único (excluyendo pluralidad “en muchos distintos”)⁸⁸¹. Todas estas características se alcanzan no solo como consecuencia de la premisa ontológica mencionada, sino también a través del doble método del Pseudo-Dionisio de la teología afirmativa y negativa (según el cual se afirma de Dios toda perfección y se niega todo límite vinculado con tal afirmación, por lo que dicha perfección queda predicada en grado sumo). Todas estas características, al predicarse sin límite alguno reiteran el hecho de que Dios solo puede ser uno («Quod etiam simpliciter per superabundantiam dicitur, impossibile est, ut conveniat nisi uni soli»⁸⁸²).

Pero, además, la revelación de todas estas características derivadas del primer nombre divino nos lleva a la conclusión de que Dios es último (en el sentido de “ultimador” o “culminador”, es decir que en Él se cumplen todas las perfecciones) precisamente porque es primero: «(...) et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, *alpha et omega*»⁸⁸³. Al ser primero y último, es principio universal de todo lo que es múltiple y, por lo tanto, es también la causa primera y última de todo lo creado según tres grandes modos de causalidad porque «(...) est

⁸⁷⁹ *Itin.*, c.5, n.3, (ed. Quaracchi, V, 308).

⁸⁸⁰ *Itin.*, c.5, n.3, (ed. Quaracchi, V, 309).

⁸⁸¹ Cf. *Itin.*, c.5, n.5, (ed. Quaracchi, V, 309).

⁸⁸² *Topic.*, l.5, c.3, 134b, 24-25 en *Itin.*, c.5, n.6, (ed. Quaracchi, V, 309). La cita original sería, más bien, «Nam secundum superabundantiam uni soli inerit», en E. GILSON - G. THÉRY, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, J. Vrin, 161.

⁸⁸³ *Itin.*, c.5, n.7, (ed. Quaracchi, V, 309).

universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans sicut “causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi”»⁸⁸⁴.

El vínculo fundamental entre el Ser de Dios y el ser del hombre es, por tanto, causal y de fundamento ontológico: el hecho de que Dios sea “omnímodo” no responde a un panteísmo metafísico -según el cual Dios se encuentra en la esencia de todas las cosas de alguna manera-, sino de forma participativa y causal: es la causa trascendente del ser de toda esencia.

Además, de este primer acercamiento al nombre de Dios podemos extraer varias conclusiones que nos acerquen a una descripción del ser humano, como imagen y semejanza de Dios. Para empezar, partimos del dato ontológico fundamental. Si Dios es “Quien Es por sí mismo” (atribuimos a tal “por” todas las connotaciones que tiene como preposición en relación con el verbo “ser”), el hombre es “quien es por Dios”: nuestro ser finito depende de Dios según la triple relación causal presentada, es decir, de Él provenimos (Él nos ha hecho), hacia Él vamos (como sentido último de nuestra existencia individual y como humanidad), y nuestro “modo de ser particular” consiste en estar hechos a su imagen y semejanza. En cada orden de causalidad la relación entre los hombres y Dios se reviste de una novedad especial que no se da con ninguna otra forma real. Esta cualidad especial se comprende plenamente si observamos la relación siguiendo el método del Seráfico, que es teológico y agustiniano-franciscano. Cristo en la Cruz es la mediación encarnada de la relación entre Dios y los hombres. Es también el origen de su diseño y su culminación vital: fuimos hechos a imagen y semejanza de Dios por Cristo, con el plan salvífico en el corazón de su diseño creatural. Por lo mismo, la causalidad eficiente en el caso del hombre no consiste en recibir un cierto “ser” que nos proporciona una mera existencia material o física, sino que “estamos hechos” capaces de reproducir en nosotros la filiación divina a imagen del “Triplex Verbum”. Incluso el sentido vital que recibe el hombre en el Génesis -el dominar y cuidar la Tierra y sus criaturas (Gen., 1, 28)- no es más que la imagen y la semejanza de la acción de creación y conservación que Dios ejerce sobre todo lo existente. De alguna forma puede decirse que la humanidad es -en la medida en que es imagen y

⁸⁸⁴ *Itin.*, c.5, n.7, (ed. Quaracchi, V, 310).

semejanza de Dios y por la mediación universal del Verbo- la expresión de amor de Dios en el Mundo.

Esta primera conclusión, aunque de orden ontológico y teológico, conduce ya a otras conclusiones de orden antropológico: nos habla del origen divino de la existencia humana; ilumina nuestras potencias superiores y las eleva, otorgándoles una dirección intencional profunda que refleja la dinámica intratrinitaria (aunque esto se apreciará mejor al estudiar el nombre de Dios como “Bien”); e implica un sentido vital muy claro sobre el cual se podrá definir en líneas generales el camino de la felicidad humana.

Sobre el origen de la dignidad de la existencia humana observamos que, en el pensamiento del Seráfico, el hecho de que el hombre sea “persona” depende, precisamente, del estar hechos a imagen y semejanza de la segunda persona de la Trinidad y, por medio de tal relación, a imagen y semejanza de la Trinidad entera en su conjunto. Es decir, la naturaleza humana alcanza su perfección en la encarnación, vida, muerte y resurrección de Cristo. Él -pendido en el madero entre el cielo y la tierra- es la máxima expresión de la riqueza humana, que se encuentra en el confín de lo material y lo espiritualidad. A imagen de la unidad indisoluble y suficiente de lo divino y lo humano que se descubre en Cristo, descubre también el ser humano su unidad indisoluble pero dependiente. A imagen de la creatividad divina, expresada en el Verbo, descubre el ser humano la propia razón en su sentido más amplio. A semejanza del amor que el Padre profesa al Hijo por el Espíritu (máxima y paradójicamente expresado en el silencio de la Cruz) descubre el ser humano en sí mismo el orden de la voluntad hacia el amor que es lo único que puede llenar de sentido su propia existencia. Y ese orden de la inteligencia y de la voluntad está también diseñado a imagen y semejanza de la Trinidad por lo que no solo es el hombre “capax Dei” sino que está hecho para amar a Dios en Cristo. El hombre es persona, por lo tanto, a imagen y semejanza de la relación Trinitaria. Y a la luz del misterio cristológico (cristocéntrico) descubre aquello que lo hace humano de forma radical: el descubrirse necesitado (dependiente) del amor de Dios (de nuevo, a imagen de Cristo en la Cruz).

Bajo la luz de estas características fundamentales descubre el hombre también el sentido profundo de su participación en las características secundarias descritas. Hemos observado que el ser divino es plenamente necesario, eterno, simplicísimo (sin composición), actualísimo (sin potencialidades), indefectible (perfecto, sin defectos), uno y único (excluyendo pluraridad “en muchos distintos”)⁸⁸⁵. La estructura antropológica del ser humano no tiene cabida para realizar en sí todas esas características, sin embargo -por su especial relación con Dios- participa de todas ellas según el límite fundamental de su propia contingencia. En efecto, si Dios es necesario plenamente -y la relación trinitaria es, por lo tanto, una relación de plenitud y no de dependencia-, el hombre es fundamentalmente contingente e indigente. Es dependiente no solo de Dios: a lo largo de su existencia el hombre se descubre como radicalmente dependiente de la sociedad, de su familia, de sus maestros, del resto de creaturas (para la alimentación, para la construcción de su hogar, etc.). Sin embargo, todas estas manifestaciones de dependencia no son más que fenómenos que surgen de una dependencia estructural más profunda: la “sed de más” que descubrimos en cualquier itinerario de búsqueda de la verdad, del bien, de la belleza y que nos conducen irremisiblemente hacia lo necesario: Dios como único capaz de garantizar la saciedad.

Este vínculo de “otredad-relación” que describe la correspondencia de lo humano con lo divino (la necesidad de que Dios sea algo completamente “otro” para que podamos descubrir en nuestra relación con Él que estamos hechos para amarlo a Él), aparece en todas las demás propiedades destacadas: a la eternidad de Dios corresponden tanto la peculiar forma histórica que tiene el hombre de comprender su temporalidad como el deseo de eternidad que descubre a la luz de dicha comprensión; a la simplicidad divina corresponde la perplejidad humana de descubrirse a lo largo de su propia existencia como uno y como muchos y al descubrir en sí el doble deseo fundamental de unirse a las personas a las que ama y, a la vez, mantener su propia independencia; a la actualidad divina corresponde la paradoja existencial del deseo de permanecer en el ser (que incluye como expresión propia el obrar humano) de forma definitiva (el deseo de cumplir de forma

⁸⁸⁵ Cf. *Itin.*, c.5, n.5, (ed. Quaracchi, V, 309).

definitiva) y la satisfacción que encontramos en “caminar el camino”, en el experimentar la realización de la obra o el desplegarse del ser antes de su culminación (como en *Ítaca*, de Kavafis); a la indefectibilidad divina corresponde el deseo de perfección que impulsa genuinamente la motivación moral de todo ser humano y el aprecio por lo imperfecto, por lo “humano” como definición de lo imperfecto; y a la unidad divina corresponde el anhelo trágico de la humanidad por descubrir en sí principios de unidad como individuos, como familias y sociedades, como especie y como comunión con Dios, mientras experimentamos, a la vez, la tendencia egoísta a situarnos como centro de la existencia, de forma que en vez de imitar y asemejarnos a Dios en su unidad trinitaria, tratamos de suplantarle con nuestra desordenada suma de fragmentos rotos.

Para observar el funcionamiento de las potencias superiores del hombre a la luz de la premisa teológica bonaventuriana, será preciso estudiar a Dios como “Sumo Bien”. Este análisis ayudará también a lograr una mejor comprensión de Dios como causa del “orden del vivir” humano y como sentido pleno y último de su existencia.

3.5.2.3. Dios como “Sumo Bien” – hombre como “soy para el amor”.

Si el nombre de Dios como “Ser” se enfocaba en la unidad de lo divino y en la estructura ontológica fundamental, el nombre de Dios como “Sumo Bien”, se enfoca en la relación trinitaria, en el esquema fundamental del orden vital y moral, y en la estructura del sentido de todas las cosas.

Para empezar esta línea de argumentación el Doctor Seráfico propone tres principios o premisas fundamentales como marco de comprensión fundamental. Estos tres principios o premisas aclaran la “diferencia” de Dios en la relación con lo humano en la reducción del bien participado al Bien Sumo. A pesar de que no solo tal relación es posible, sino que es necesaria para poder alcanzar la felicidad y la santidad, es preciso salvaguardar con atención la diferencia fundamental entre las proposiciones “Dios es bueno” y “Cualquier cosa que no es Dios es buena”, aunque en ambos casos la bondad posea un valor trascendental y todas las cosas se digan buenas precisamente porque Dios las ha hecho (y, por lo tanto, participan de su

bondad). Del mismo modo, el comprender -a la luz de la bondad trinitaria- la capacidad del hombre para ascender a una relación de semejanza con la Trinidad (siempre por medio de Cristo), no se debe perder de vista que en tal relación de semejanza siempre habrá más de diferente que de símil y que la “reductio” como método no niega esa diferencia.

a) La primera de esas premisas es que la bondad predicada de Dios se descubre y se dice en grado sublime porque es tal. Es decir, le conviene un grado de “ser” que es sublime. El Seráfico parafrasea a san Anselmo para dejar clara que la referencia a la que todo otro bien queda reducido (según la “reductio” bonaventuriana) se descubre como una realidad “máxima” a la que, por lo tanto, conviene el ser: «Vidi igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est qui nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse»⁸⁸⁶. Si se toma esta línea de argumentación en sí misma, se puede caer en la tentación de elaborar sobre ella la crítica del monje Gaunilo y entrar en el debate sobre la validez del “Unum Argumentum”⁸⁸⁷. Sin embargo, Buenaventura elude ese debate habiendo afirmado y justificado previamente el valor real y actualísimo del ser divino en el capítulo anterior del *Itinerarium*: habiendo ya mostrado la necesidad del Ser divino desde una perspectiva metafísica y teológica no necesita justificar el salto lógico-ontológico del Doctor Magnífico.

b) La segunda premisa es que la naturaleza del bien es difusiva⁸⁸⁸ y que, por lo tanto, el Sumo Bien es sumamente difusivo. Para ser tal debe, a su vez, tener las siguientes propiedades: actual e intrínseco, sustancial e hipostático, natural y voluntario, liberal y necesario, indeficiente y perfecto. Atributos todos que se

⁸⁸⁶ *Itin.*, c.6, n.2, (ed. Quaracchi, V, 310).

⁸⁸⁷ Cf. *Pros.*, c.II-IV (ed. PL-Migne, CLVIII, 227-229). Para una exposición detallada del argumento se recomienda: G. B. SADLER, *What Precisely Is Anselm's Single Argument in the Proslogion?*, en *Indiana Philosophical Association* (2006), en:

https://www.academia.edu/1394855/What_Precisely_Is_Anselm_s_Single_Argument_in_the_Prologion [7-9-2020].

⁸⁸⁸ El Seráfico recibió la fórmula de “bonum dicitur diffusivum sui”, atribuida al Pseudo-Dionisio, muy probablemente de la mano de su maestro, Alejandro de Hales. Cf. J.-G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée.*, Ashgate, Northampton 1989.

cumplen en el esquema trinitario: «(...) ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus Sanctus; (...)»⁸⁸⁹. Esto implica que el bien, predicado tanto de Dios sumamente como también de las creaturas de forma participada, supone siempre una relación y, por lo tanto, una intencionalidad. La peculiaridad de esta relación intencional en el ámbito creatural consiste en que no es el objeto el que mueve al sujeto inicialmente (como sucede con el conocimiento, en el que el sujeto “es iluminado”), sino que la iniciativa proviene del sujeto que quiere y que tiende. En el caso de Dios, por supuesto, se da unidad plena en el ejercicio de su inteligencia y de su voluntad: lo que desea es, y por lo tanto es verdadero; así como lo que conoce es, y por lo tanto es bueno.

c) La tercera premisa es que el Bien Sumo no puede concebirse fuera de una unidad trinitaria. La prueba es sencilla -una vez aceptado el marco teológico cristiano-: el bien para ser sumo debe proceder de una fuente que es esencialmente única (de lo contrario habría “bienes semejantes” o una cierta pluralidad que impediría el “grado sumo del bien”); y el bien supone un acto puro -a modo de principio- que ama con gratuidad plena, con amor debido y con amor que surge de la relación entre los dos primeros⁸⁹⁰. Si combinamos ambas partes de la prueba obtenemos un principio fontal de Bien Sumo, que es un solo Dios trinitario -por exigencia de la naturaleza misma de tal bien- de forma que a cada una de las personas en la relación trinitaria se atribuye una de las propiedades esenciales del bien (que se predicán, por lo tanto, como “propiedades personales”). En efecto, al ser Sumo Bien y, por lo tanto, un amor sumamente difusivo, cada persona de la Trinidad es sumamente buena, (por lo tanto) sumamente comunicable, (por lo tanto) sumamente consustancial, (por lo tanto) sumamente semejante, (por lo tanto) sumamente co-igual y co-eterna. La lógica de esta cadena de propiedades no es del todo homogénea. Partiendo de la unidad de un Dios Trinitario obtenemos un principio de unidad y un principio de relación intrínseca. De la relación entre ambos principios obtenemos la difusividad suma que se expresa en suma comunicación (es decir, relación de tres Personas: amante, amado y amor). A la luz de estas dos primeras propiedades del Bien Sumo

⁸⁸⁹ *Itin.*, c.6, n.2, (ed. Quaracchi, V, 310).

⁸⁹⁰ Cf. *Itin.*, c.6, n.2, (ed. Quaracchi, V, 311).

descubrimos la necesidad de que las Personas que se encuentran así vinculadas sean consubstanciales, es decir, que se den en la relación de forma necesaria en sí mismas. Esto supone, a su vez, un principio de igualdad esencial entre ellas -que, a su vez, supone la coeternidad (es decir, la suma dependencia intrínseca de las tres Personas en la relación no por necesidad de privación, sino por exigencia del acto mismo de amar en relación con el tiempo: desde siempre han tenido que existir como amantes, amadas y amor). De forma que la diferencia que se da entre cada persona tiene que ver con las propiedades según la función que desempeñan en el vínculo trinitario (y que pueden ser tres): «(...) et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emissionem non localis mutationis, sed gratuitate inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi»⁸⁹¹.

Una vez aclaradas estas premisas, invita el Seráfico a contemplar las propiedades del Sumo Bien trinitario no solo en sí mismas, sino sobre todo a partir de su expresión más verdadera en Cristo y comparándolas con las propiedades de otra unidad teologal: la que se da precisamente entre Dios y los hombres y de la que el mismo Cristo es el modelo acabado⁸⁹². A partir de esta división de las dos posibles relaciones teologales se produce un desdoblamiento paradójico: el ser humano no puede fijarse directamente en Dios como Bien absoluto como “analogado primero” o como “fuente primaria de atributos esenciales”, sino que debe centrarse en la relación que se establece entre Dios y el mismo ser humano. Se trata, por lo tanto, de un estudio reflejo o indirecto. El motivo es sencillo: las propiedades que se dicen de Dios como “Bien sumo” consisten en la negación de toda imperfección elevada a una eminencia inalcanzable. El hombre no puede aspirar a ser omnímodo, ni a ser principio y fin de todo bien y de toda verdad. Sin embargo, sí puede descubrir a partir de su indigencia radical la necesidad de establecer un vínculo con Aquel que puede llenar ese vacío. De forma que se repite la imitación o semejanza de los atributos humanos en los divinos, pero no en sí mismos -como en el caso de los

⁸⁹¹ *Itin.*, c.6, n.3, (ed. Quaracchi, V, 311).

⁸⁹² Cf. *Itin.*, c.6, n.4, (ed. Quaracchi, V, 311).

atributos derivados del “ser”- sino a partir de la relación fundamental humana-divina cuyo centro modélico se halla en Cristo.

De esta forma, lo sublime se hace pequeño en la mayor paradoja de todos los tiempos: el primer Principio nace de la Virgen, el Eterno se introduce en la historia, el Perfecto sin defectos es colgado de la cruz y muerto, el Principio unicísimo y omnímodo con la naturaleza humana compuesta y distinta de todo lo demás⁸⁹³. Aquí la teología del Nuevo Testamento, supera a la del Antiguo:

«Si enim imago est similitudo expresiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, vivendo simul in unum primum et ultimum, summum et imum (...), iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat»⁸⁹⁴.

Así, en definitiva, Cristo se convierte en el modelo antropológico central. En él quedan definidas todas las paradojas que resultan de la contemplación de Dios como fin y principio de la propia existencia humana. En Cristo el ser humano descubre el modelo de la verdadera sabiduría y de la caridad perfecta. La felicidad, la santidad, el sentido pleno de la propia vida consistirá, por lo tanto, en un hacerse como Cristo en todos los sentidos mencionados: haciéndonos pequeños por amor, para poder ser grandes en el Reino de los cielos (Mat. 18, 3-4); clavándonos en la cruz de Cristo como víctimas co-propiciatorias por el pecado de toda la humanidad, para que, purificados por la sangre de Cristo, nos mostremos agradables ante Él (Heb. 13, 20-21; Rom. 12, 1); resucitando con Cristo a una vida nueva, de forma que no hemos sido creados para alcanzar la felicidad en plenitud en esta vida, sino para prepararnos para la felicidad eterna en la vida eterna, participando de la unión de amor de la Trinidad (Jn. 6, 39-40; Rom. 8, 11).

⁸⁹³ Cf. . *Itin.*, c.6, n.5, (ed. Quaracchi, V, 311).

⁸⁹⁴ *Itin.*, c.6, n.7, (ed. Quaracchi, V, 312).

3.5.3. A lo largo de este camino el alma del hombre se configura -a la luz de la sabiduría y al fuego del amor- como una morada de Dios.

3.5.3.1. Primera conclusión: superación teológica de la eudaimonía aristotélica y socrática.

La primera conclusión que debemos sacar de este análisis es que el Doctor Seráfico supera la premisa aristotélica según la cual la vida feliz consiste en una vida virtuosa -según el dictamen de la razón humana o desde las exigencias descubiertas en esta razón como definitoria de la naturaleza humana- y que, por lo tanto, la vida moral (es decir, la vida rectamente ordenada) consiste en una “eudaimonía” práctica dirigida por la razón. En definitiva: para ser feliz es preciso ser virtuoso, para ser virtuoso es preciso que la razón descubra cuáles son los actos que mejor perfeccionan la naturaleza humana. Para San Buenaventura el esquema es estructuralmente semejante, pero “elevando” todos los términos que intervienen en este principio: para ser feliz es preciso vivir en el amor, para vivir en el amor es preciso contemplar en Cristo -modelo acabado de toda conducta- cómo debemos caminar hacia la casa del Padre.

La propuesta del Estagirita se antoja más que suficiente para desmontar buena parte de las propuestas éticas posmodernas, basadas en modelos antropológicos débiles, aquejados de emotivismo, reduccionismos de todo tipo, completamente ideologizados y, a la larga, insatisfactorios en la experiencia humana. Situar la razón -un “logos” amplio, dividido en cinco virtudes intelectuales muy diversas- como motor de la vida ética proporciona un pilar sólido y seguro para ordenar moralmente la vida humana. A pesar de todo, la propuesta de Aristóteles queda escasa a los ojos de la tradición cristiana (construida en buena medida gracias también a su pensamiento). Puede discutirse que el arsenal antropológico del pensador macedonio cuenta con nociones vecinas a la “voluntad” o a lo “voluntario” en el hombre como una facultad distinta de la inteligencia⁸⁹⁵. Un punto de consenso

⁸⁹⁵ Cf. Y. VÉLEZ, «Voluntad y elección en Aristóteles», *Disertaciones* 1 (2010), 3; A. G. NINET, «El determinismo de la acción en Aristóteles», *Agora: Papeles de filosofía* 17/1 (1998), 33-53; M. O. SALGADO, *Lógica de la acción y «akrasía» en Aristóteles*, Fundación Universitaria Española 2004.

universal, sin embargo, es que no desarrolló demasiado esta noción, que tuvo algo más de recorrido en el pensamiento estoico y neoplatónico⁸⁹⁶. San Agustín, enriquecido por la tradición conciliar de la Iglesia católica -especialmente la referida a los dogmas cristológicos-, fue quien dio un empujón definitivo a la incorporación de la voluntad como una noción fundamental en el debate sobre las facultades del hombre y su libertad⁸⁹⁷. En San Buenaventura la razón se amplía aún más que en el pensamiento del Estagirita y, sin embargo, la voluntad, que es la facultad del amor, alcanza la primacía⁸⁹⁸.

De este modo el fin del proyecto individual de libertad se traslada de un “querer ser feliz” que radica en la naturaleza misma de la persona (y que se despliega y concreta en sus distintas dimensiones sociales), a un horizonte completamente nuevo, en el que el proyecto no es individual porque ni siquiera la iniciativa de ser feliz proviene del corazón humano, sino de la llamada de Dios. No solo eso: la dignidad de la persona se eleva hasta cotas inigualables. Si para el Estagirita lo que distingue al ser humano es una cierta “racionalidad” (como traducción de “logistikón”), para el Seráfico -y el pensamiento cristiano en general- lo que distingue al ser humano es el ser personas a imagen y semejanza de Dios, el ser hijos con el Hijo. El «(...): homo enim est quasi orizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, bonitates participet et corporales et spirituales»⁸⁹⁹, de Tomás de Aquino se presenta con un doble valor: el metafísico y el teológico. El segundo caso, investigado en toda su extensión por Buenaventura, nos revela a Cristo como centro cósmico -de todo tiempo, de todo lugar y de toda relación entre Dios y hombre-, elevando -como se ha dicho- la dignidad del hombre y

⁸⁹⁶ Cf. L. L. G. ESPÍNDOLA, «Providencia, racionalidad y ley natural en el Estoicismo», *Universitas Philosophica* 63 (2014), 39-70; L. E. C. DE ESTRADA, «Tradiciones helenísticas y medievales sobre la causalidad del obrar humano. Cicerón y Tomás de Aquino ante el alcance de la voluntad», *Revista española de filosofía medieval* 21 (2014), 11-20.

⁸⁹⁷ Cf. D. E. T. MAQUEO, «La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana», *Open Insight* 8/13 (2017), 71-99; J. PEGUEROLES, «La buena voluntad, en San Agustín y en Kant», *Revista catalana de teología* 19/1 (1994), 341-345; P. C. AGUILAR, «Conocer a Dios a partir de sus vestigios en la creación. San Agustín y San Buenaventura.», *Cuadernos de Teología* 4/1 (2012), 35-48; R. K. CAMACHO, «Primado de la voluntad y el problema de la libertad», *Revista de filosofía* 71/2 (2012), 23-47; D. I. R. MEANA, *Antropología del deseo en Agustín de Hipona*, Universidad Pontificia Comillas 2016.

⁸⁹⁸ Cf. M. L. PULIDO, ««(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático».

⁸⁹⁹ *Super III Sent.*, Proem., (ed. M.F. Moos, IX, 1).

convirtiéndola en estirpe divina. Si para Aristóteles la vida feliz consiste en la vida virtuosa y esta depende fundamentalmente de la prudencia⁹⁰⁰, para San Buenaventura la vida feliz consiste en la imitación de Cristo en la propia vida y esta depende fundamentalmente de la voluntad ordenada hacia el amor.

En esto estriba precisamente la superación de la vinculación subjetiva y de la autosuficiencia del pensamiento socrático que caracteriza la sabiduría cristiana (o el socratismo cristiano)⁹⁰¹. Al descubrir en Dios la fuente de toda verdad y de todo bien, el ser humano se descubre original y estructuralmente indigente, necesitado de ser completado por una Verdad y un Bien proporcionales a su deseo infinito. Ese deseo no es completamente autónomo ni completamente heterónimo: el hombre descubre a Dios como fuente y fin fuera de sí en el vestigio, en sí mismo en la imagen y sobre sí mismo en la relación de semejanza. Además, como sucede con el planteamiento socrático en relación con la felicidad del hombre, la convocatoria de Dios al hombre es, a la vez, una vocación universal y personalísima: no nace como un dogma unívoco o uniforme -un mandamiento moral absoluto-, sino como una experiencia particular que se da en todos los corazones humanos. Es precisamente en la intimidad del ser humano (“*interior intimo meo*”) donde, en un ejercicio que implica y que supera la autoconciencia, se descubre este impulso hacia el Bien Sumo (“*superior supremo meo*”), que trasciende la naturaleza misma y las posibilidades de la libertad humana: en su interior el hombre descubre la huella, la imagen y la similitud de Dios -fuente de toda verdad y de todo bien- como algo que lo trasciende. En esta trascendencia, en esta “ratio irracional” o “proporción desproporcionada”, radica la relacionalidad intrínseca y fundante que define la persona humana, a imagen y semejanza de la Trinidad: el hombre tiende libremente al Padre por medio del Hijo y gracias al impulso del Espíritu, según una lógica de atracción que reduce el ejercicio de la inteligencia y de la voluntad. Este es, en su esencia, el anhelo más profundo del corazón humano, la añoranza que nos hace ver

⁹⁰⁰ Cf. L. R. DUPLÁ, «Felicidad y verdad práctica en Aristóteles», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 20 (1993), 35-55, 54.

⁹⁰¹ Cf. M. L. PULIDO, «(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático», 97.

que no estamos hechos para este mundo y que nos hace caminar hacia la casa del Padre (Jn. 14, 2).

Este esquema supera tanto una antropología o una ética intelectualista como voluntarista (si comprendemos ambos adjetivos como reducciones de las facultades del ser humano a una sola). Se suele hablar de “intelectualismo” tomista y de “voluntarismo” bonaventuriano. Ambas etiquetas son comprensibles de modo general y descriptivo. Sin embargo, si hilamos con más delicadeza descubrimos que ni la libertad en Tomás de Aquino es intelectualista⁹⁰², ni en Buenaventura es propiamente un voluntarista. En el caso del Seráfico se constata un esfuerzo por sintetizar o “reducir” en el amor ordenado al Bien sumo tanto el conocer (“*imago creationis*”) como el querer (“*imago recreationis*”). En esta síntesis la voluntad ejerce un papel definitivo (como sucede, por lo demás, en el caso del Aquinate), porque gracias a ella -como impulso- se produce el acto y por ella se alcanza efectivamente la unidad con Dios en el amor. La voluntad “cumple” lo que el intelecto “especifica”. En el esquema dinámico del autodescubrimiento socrático como raíz del comportamiento ético, esto implica una superación fundamental: el autoconocimiento implica ante todo un descubrimiento del alma “como imagen” de Dios -y, por lo tanto, como una libertad que se abre al deseo infinito de conocer y de querer-, mientras que el ejercicio pleno de la voluntad, basada en este primer descubrimiento, implica alcanzar «(...) la unión del alma por la gracia desde la afección como semejanza»⁹⁰³:

«Tertius modus distinguendi est, quod *imago* est in potentia cognoscendi, et *similitudo* in potentia diligendi; et iste modus similiter habet ortum ex differentia *prima*. Quia enim ergo *imago* consistit in convenientia secundum *configurationem*; et configuratio attenditur in origine, habitudine et potentiarum distinctione; et haec origo et habitudo principaliter residet ex parte cognitivae: ideo *imago* principaliter ponitur in cognitiva. *Similitudo* vero

⁹⁰² Cf. C. E. BENAVIDES, «La libertad como principio originario según el pensamiento de Cornelio Fabro», *Enfoques* XXVIII/2, 9-25; A. ACERBI - L. ROMERA, «La antropología de Cornelio Fabro», *Anuario filosófico* 39/85 (2006), 101-132.

⁹⁰³ M. L. PULIDO, «El socratismo cristiano en san Buenaventura», 663. Cf. F. DE A. C. BLANCO, «*Imago creationis, imago recreationis*: para una teología y antropología de la imagen de Dios en San Buenaventura», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 9/15 (1993), 79-166.

dicit convenientiam in *qualitate*; et quia qualitas, in qua principaliter assimilatur anima Deo, est in voluntate sive in affectione: hinc est, quod *similitudo* ponitur principaliter in potentia affectiva.

Et inde est, quod imagine *creationis* duae sunt potentiae ex parte cognitivae, scilicet memoria et intelligentia, et una ex parte affectivae, sive voluntas. *Econtra* vero in imagine *recreationis*, quae quidem consistit in gratia, duae virtutes sunt ex parte affectivae, scilicet spes, et caritas, et una ex parte cognitivae, scilicet fides»⁹⁰⁴.

La prueba fundamental que demuestra ambas afirmaciones son las siguientes: la voluntad como “*imago Dei*” ordena las tendencias irascibles y concupiscibles. Pero no puede hacer tal sin ayuda de la inteligencia. Como la “*imago Dei*” conviene principalmente al origen y forma del acto, en este orden de cosas la razón es previa (“*origo*”), especifica (“*distinctio*”) y ordena (“*ordo*”) la voluntad por medio de la inteligencia y de la memoria (que es previa incluso al ejercicio de la inteligencia). Por otra parte, la “*similitudo Dei*” consiste en la unión del alma con Dios por medio de la gracia. Hablar de “*unión*” significa priorizar el afecto (que es intencionalmente “*activo*”) sobre el conocimiento (que es intencionalmente “*pasivo*”). Por lo demás, como ya se ha dicho, esta unión es una “*re-creationis*” en la gracia, es decir una genuina restauración de lo creado a imagen de Cristo por lo que el orden natural deja el paso al orden de la “*gratia gratis data*” o sobrenatural. En este ámbito -el sobrenatural- las virtudes de la caridad y de la esperanza se refieren al ejercicio de la voluntad: la segunda re-formando (dándole una nueva forma) al apetito irascible, y la primera sublimando las tendencias irascibles y concupiscibles. En cambio, solo la fe corresponde al ejercicio de la inteligencia en la vida sobrenatural.

Parece de gran interés que esta tercera conclusión sintetice las dos precedentes. La relación entre Dios y el hombre como imagen tiene que ver ante todo con la facultad intelectual, porque indica configuración según el origen, el orden y la distinción, por lo tanto, atiende principalmente a la consideración natural o filosófica. En cambio, la relación como semejanza o similitud tiene que ver con la facultad

⁹⁰⁴ *II Sent.*, d. 16, a. 2, q. 3 concl. (ed. Quaracchi, II, 405).

unitiva, volitiva o afectiva, porque indica conveniencia en la cualidad y Dios es Amor. Por lo tanto, la semejanza implica la introducción en la lógica trinitaria, en la vida de la gracia y en la consideración estrictamente sobrenatural o teológica⁹⁰⁵. Es importante recalcar, también, que esta atribución (imagen-inteligencia; semejanza-voluntad) no es en modo alguno absoluta o exclusiva. No es absoluta porque todo el argumento se sostiene sobre una lógica de relaciones: la imagen se vincula con la semejanza en cuanto aspira a ella y la semejanza se vincula con la imagen porque se sostiene en ella (al menos desde la dinámica del obrar humano: todo acto espiritual es, necesariamente moral y viceversa). Además, en ambas la inteligencia y la voluntad interactúan entre sí en cualquier acto (moral o espiritual). Por eso incorpora el Seráfico ese “*principaliter residet ex parte cognitivae/ affectivae*”.

Sin embargo, lo más interesante para esta conclusión es que el Seráfico “reduce” o “sintetiza” el momento definitivo de la constitución de la persona en el orden sobrenatural y esa reducción implica tanto un movimiento de desarrollo antropológico y ético (creación), como una experiencia existencial personal de redención, como un eco escatológico⁹⁰⁶. El mismo esquema vale para el hombre en su realidad biográfica como para la humanidad en su camino conjunto a través de la historia hacia el “séptimo día”. En cualquier caso, supone un buscar la plenitud del ama humana que consiste en hacerse más semejante a la Trinidad por medio de Cristo.

3.5.3.2. Segunda conclusión: la vida humana a imagen y semejanza del modelo de Cristo es un camino hacia la cruz.

Otro de los grandes reduccionismos posmodernos, en líneas generales, supone identificar la felicidad humana con el disfrute inmediato en todas sus distintas expresiones. Se trata de la dictadura del bienestar, del consumismo, del placer o de

⁹⁰⁵ Por facilidad de discurso asumimos aquí la noción moderna de filosofía y teología que las distingue según se refieran al ámbito “natural” o al discurso que no depende de la Revelación o al ámbito “sobrenatural” o al discurso que depende de la Revelación.

⁹⁰⁶ Cf. F. DE A. C. BLANCO, «Imago creationis, imago recreationis», 92.

la satisfacción inmediata como criterios funcionales para definir a las personas o para imponer un orden moral. Tras esta búsqueda del placer inmediato - descalificada por la filosofía occidental de todos los tiempos desde los presocráticos- se esconde también el principio dogmático del individualismo radical (“a cada uno lo suyo, según su punto de vista” y “disfruta del placer ahora, porque la vida acaba”), que encaja paradójicamente con la perspectiva de un mundo cada vez más globalizado económicamente. Por último, el único motivo que incentiva al hombre posmoderno a abandonar la búsqueda de su propio interés y comodidad parece ser la defensa de una causa ideológica que se presenta como un imperativo absoluto y radical (considerados, por lo tanto, como causas únicas e impuestas a modo de dogma ideológico, sin contrastarlas con la propia experiencia de lo real, como un radicalismo): el ambientalismo, el feminismo, el antirracismo, los distintos nacionalismos y regionalismos. La incapacidad de distinguir entre bienes absolutos y bienes relativos, la incapacidad para casar el subjetivismo implícito de base con la universalización de los códigos normativos defendidos por cada una de estas causas, el indiferentismo social y la falta de formación moral y religiosa, hacen que el desarrollo de esta segunda conclusión contraste vivamente con la “forma mentis” presente en el diseño cultural actual de los principales medios en occidente.

a) El misterio de la cruz desde una mirada teológica.

Para la teología y la filosofía fundadas en la tradición cristiana-agustiniana el enfrentamiento entre sufrimiento y felicidad no es más que un conflicto aparente, que se resuelve enriqueciendo ambos conceptos y su relación hasta el punto en que el primero se ilumina en la medida en que se convierte en una condición para el segundo o en que el segundo se convierte en el sentido del primero.

En la espiritualidad franciscana la cruz ocupa un lugar central en todos los órdenes. Para San Buenaventura la cruz es la expresión culminante del amor de Dios a los hombres en Cristo y, al ser Cristo el modelo definitivo de persona humana, la cruz debe ser también la aspiración de todo cristiano. Por supuesto, no se trata en modo alguno de un “sufrir por sufrir” ni buscar la muerte y el sufrimiento en sí mismos. La teología cristocéntrica cala de forma mucho más profunda y resuena también

desde el punto de vista filosófico como la propuesta moral de una vida verdaderamente feliz.

El punto de partida del hombre es la tendencia hacia el mal moral en la que nos ha sumido el pecado original. Para el Seráfico el hombre vive “encorvado” hacia la tierra, aplastado por sus culpas, por su miseria: «(...) incurvatus est ipse per culpam propriam»⁹⁰⁷. La culpa original del hombre ha corrompido la mente con la ignorancia y la carne con la concupiscencia, «(...) ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam»⁹⁰⁸. Esta gracia, que restaura en la humanidad la justicia y la sabiduría proviene de Cristo. De forma que, quien quiera ser redimido y restaurado en la santidad, debe acercarse a Cristo por medio de la oración, la vida santa (virtuosa en la perfección), la meditación y la contemplación. Estos actos restauran en el alma la gracia, la justicia, la ciencia y la sabiduría, y constituyen los pasos necesarios para subir el monte de la propia vida hacia Dios. Mucho se puede decir de la montaña o el monte como metáfora de la vida humana en su recorrido existencial hacia lo sagrado, pero no podemos detenernos en este punto. Bástenos concluir que San Buenaventura, como seguidor que es de San Francisco, entiende esta ascensión vital hacia Dios como un encuentro, en lo alto del monte de la vida, con Cristo crucificado.

Este Cristo crucificado es parte de la experiencia de la vida. No hablamos pues de la Cruz como un eminente signo del triunfo de la gracia sobre el pecado, tal y como se manifiesta en el Paraíso, sino como signo misterioso y verdadero de la redención en esta vida, condición y puerta para poder entrar en la vida eterna:

«Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, (...). Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum»⁹⁰⁹.

⁹⁰⁷ *Itin.*, c.1, n.7, (ed. Quaracchi, V, 298).

⁹⁰⁸ *Itin.*, c.1, n.7, (ed. Quaracchi, V, 298).

⁹⁰⁹ *Itin.*, prol., (ed. Quaracchi, V, 295).

Habiendo visto previamente que la persona humana es aquella que está hecha a imagen y semejanza de Dios (con el vínculo esencial que ello implica), la cruz aparece como una condición necesaria para que esa persona se realice en plenitud, para que alcance la unión plena con Dios, tal y como lo expresa San Pablo: «En efecto, yo por la ley he muerto a la ley, a fin de vivir para Dios: con Cristo estoy crucificado: y no vivo yo, sino que es Cristo quien vive en mí; la vida que vivo al presente en la carne, la vivo en la fe del Hijo de Dios que me amó y se entregó a sí mismo por mí» (Gál. 2, 19-20). En esta clave paulina, no cabe comprender la cruz como un ejercicio personal de perfección: no se trata simplemente de un ejercicio de mortificación personal para crecer humana y espiritualmente. Se trata de unirse a Cristo como Pascua definitiva, uniéndonos al misterio salvífico de la Cruz, haciéndonos -con Él- sacrificio agradable al Padre por nuestros propios pecados y por la salvación de los hombres. De esta forma, no solo adquiere sentido el sufrimiento como un ingrediente necesario en la vida del hombre: como un mecanismo para “ajustar” experiencias negativas en un horizonte positivo más amplio (como quien acepta el sufrimiento para conseguir un bien temporal y contingente). Todo lo contrario: el resto de la vida adquiere sentido en la medida en que se convierta en un medio para alcanzar esta unión con Dios en Cristo crucificado.

En este punto la mirada teológica se hace mística. El Seráfico es consciente de ello y medita sobre el misterio de su padre en religión, San Francisco de Asís, que encarnó en sus manos las huellas de la pasión como manifestación expresiva material de su unión mística con Cristo en la redención de la humanidad⁹¹⁰. Es la experiencia de la noche oscura del alma que tantos santos experimentan y que consiste en un morir con Dios. El descanso del “exceso místico” del séptimo día no es, pues, un descanso como quien termina la jornada, o acaso sí. Es una situación excepcional de ocaso en la que el alma penetra en la unión con Dios estando aún en vida. Es una situación redentora -dolorosa y culminante- en la que el alma se une al grito de Cristo crucificado “Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado” (Mc. 15, 34 y Mt. 27, 46) y experimenta, a la vez, el “Te basta mi gracia” (2 Cor. 12, 7-

⁹¹⁰ Cf. *Itin.*, c.7, n.3, (ed. Quaracchi, V, 312).

9). Es una situación de oscuridad a la luz de la cual todo otro sufrimiento vital puede cobrar sentido.

b) El misterio de la cruz desde una mirada filosófica.

Este análisis de la teología bonaventuriana de la centralidad de la cruz como fin de la vida del hombre tiene también un eco más filosófico que puede enriquecer la antropología. En efecto, la tradición filosófica occidental siempre ha contemplado la capacidad para integrar el sufrimiento en la propia vida como una etapa importante para el crecimiento en la sabiduría. Esta sabiduría debe entenderse como “sapientia” en su sentido etimológico: la capacidad para “saborear” los avatares de la vida desde una perspectiva superior. Ya los presocráticos pensaban en torno a esta intuición, como la invitación de Heráclito a observar las cosas del mundo desde una mirada superior (divina) o el empeño parmenideo por relativizar lo negativo (lo relacionado con el no-ser), a la luz del ser. La antropología socrática da un impulso definitivo a este principio y la muerte misma de Sócrates se convierte en un ejemplo de cómo merece la pena sufrir y morir con sentido a vivir en la opulencia sin él, una idea que encontramos también en la intuición genuinamente dramática de Sófocles -contemporáneo del mismo Sócrates-.

La amplitud que cobra esta idea en el dramaturgo oriundo de Colono supera con mucho los límites de la “lógica mercantilista” propia de los mitos antiguos: incluso en Homero hay una lógica de retribución muy clara y directa. En los mitos antiguos el héroe sufre a cambio de lograr un bien (sea la fama, el honor o el cariño del pueblo). No hay un sometimiento victimario al sufrimiento que supere el mérito o el valor del beneficio adquirido. En cambio, la tragedia invierte esa lógica, especialmente en el ciclo de Edipo, de Sófocles. En este conjunto de obras trágicas el sufrimiento narra una historia propia de generación de sentido: al principio el mal se entiende como un pago por el mal. Así, el sufrimiento de Tebas tiene sentido en la lógica de la retribución no solo como venganza, sino como curación. Edipo se saca los ojos, al final de *Edipo Rey* como sufrimiento necesario para sanar un mal del que él no es responsable (aunque en estos términos la noción de “responsabilidad” propia de la “hubris” es discutible). Por lo tanto, el sufrimiento

adquiere un nuevo sentido que no es solo el de “lograr el balance” o de “restaurar el orden cósmico”, sino el de sanar y curar una injusticia (una falta cometida contra los dioses). En *Edipo en Colono* el sufrimiento del justo se convierte en semilla de salvación para un pueblo, y el hombre maldito y desterrado se convierte en la salvación esperada: su sufrimiento adquiere un carácter salvífico, un sentido de bendición. Y se produce una paradójica restauración de un orden superior: Tebas, que había desterrado a Edipo (al sufrimiento) por considerarlo maldito, se convierte ella misma en fuente de males. En cambio, Colono, que recibe al mítico rey, aceptando el sufrimiento como ingrediente necesario de la felicidad, se convierte en una ciudad bendecida. *Antígona* da un paso más allá: la hija de Edipo considera que merece la pena el sufrimiento definitivo, la pena de muerte (el don máspreciado en la cosmovisión griega clásica), por cumplir la voluntad de los dioses. De esta forma el sentido que se le otorga al sufrimiento alcanza una altura cercana a la visión sobrenatural.

También se acerca a esta noción, por poner otro ejemplo, el *Prometeo Encadenado* de Esquilo. Después de atentar contra la voluntad de Zeus, sublevándose contra su mandato y ofreciendo el fuego a los hombres mortales, Prometeo es castigado clavado en un madero en lo alto de una roca en mitad del Orco, y un águila “perro de Zeus”, desciende todos los días a arrancarle el hígado para que se le regenere de nuevo a lo largo del día, para siempre (o mientras dure el mandato de Zeus). El coro y Océano primero le ofrecen la posibilidad de que pida perdón, pero no hace caso. Tampoco hace caso a Hermes, que intenta hacerle ver su sufrimiento como un “pago justo” a su impiedad, que puede ser reparado. Prometeo lo rechaza, encerrado en su trágico orgullo. Pero incluso más allá de su cerrazón existe la promesa de una esperanza (la misma que burlonamente había regalado a los hombres mortales para luchar contra la desesperación de la fatalidad):

«De Júpiter, el águila sangrienta,
Encontrará en tus carnes alimento,
Y vendrá cotidiano convidado
En tu hígado negro a apacentarse.
Ni esperes ver el fin de tu suplicio,
Hasta que un dios por ti quiera ofrecerse,

Y al Orco descender caliginoso,
Y al Tártaro profundo»⁹¹¹.

Ese “hasta que un Dios por ti quiera ofrecerse” señala el carácter necesariamente divino del sufrimiento redentor para poder perdonar la culpa del pecado más grande que puede cometerse: el de la injusticia por incumplimiento de la voluntad del Dios.

Como último testigo del valor redentor del sufrimiento en la Antigüedad, conviene recordar al discípulo privilegiado de la generación de Sócrates y Sófocles, el ateniense Platón. En muchas de sus obras se aborda esta cuestión del valor del sufrimiento de forma más o menos directa o tangencial. Está claro que el gesto de su maestro en su muerte marcó una huella profunda en su espíritu. Concretamente, en la *República* (II, 360 e - 362 c), cuando Glaucón toma la palabra para comparar la fortuna del injusto (el que es proficiente en la injusticia), frente a las desdichas a las que la vida parece abocar al justo. Parece este un argumento definitivo para rechazar la justicia y, sin embargo, Sócrates insiste en defender al justo doliente, a pesar de que parezca que incluso los dioses bendicen a los injustos sobre quienes no lo son (362 c). Sócrates mostrará, no solo con palabras sino con su misma vida, cómo el sufrimiento del justo es crisol de verdad: el justo muestra su autenticidad, precisamente en medio del sufrimiento y de la injusticia. Y en ese momento, precisamente, cuando parece abandonado por los dioses, es cuando su justicia se vuelve redentora no solo como un ejercicio de ética personal, sino como un ejemplo para toda la humanidad en toda la historia.

El gesto socrático permeó definitivamente en el espíritu greco-latino, con distintas variaciones (como las que se aprecian en pensamiento estoico o cínico), hasta culminar en el neoplatonismo. El pensamiento de inspiración platónica ha tendido a considerar que la vida más perfecta, la vida de los sabios, del crecimiento intelectual, implica tanto un gran esfuerzo (que no solo merece la pena asumir, sino que es necesario que se dé, como se ve en el mito de la caverna o en el ejemplo de la segunda navegación) como un asumir una mirada divina.

⁹¹¹ M. M. Y. PELAYO, *Odas, Epístolas y Tragedias (Classic Reprint)*, Fb&c Limited, Madrid 2018.

Esta tradición casa con el misterio de la centralidad de la cruz, que aporta el pensamiento cristiano. Este casamiento no está exento de graves problemas filosóficos y teológicos: para la estética greco-latina la cruz es un escándalo, como lo es el monoteísmo de un Dios que se humilla en su encarnación y muerte por amor para la redención de los hombres. Sin embargo, en gran medida gracias a la labor de los santos padres y al desarrollo del dogma en los concilios, esa repulsión inicial queda superada por una revolución cultural: la cosmovisión cristiana se impone, asumiendo mucho del pensamiento clásico greco-latino, y la cruz emerge como emblema de la nueva cristiandad. Esta revolución cultural logra que la figura de Cristo no solo sea aceptada, sino que la teología cristológica quede imbricada con la filosofía del ser y del logos de la tradición socrática, de forma que todo el discurso metafísico -desde el ser hasta los trascendentales o las categorías- queda íntimamente relacionado al discurso de la existencia y los nombres divinos. Este clima filosófico es el caldo de cultivo propicio para que se fragüe una noción clara y rica de persona, a imagen y semejanza de las personas de la Trinidad, especialmente por la mediación de Cristo.

Esta noción de persona comprende todo lo dicho a lo largo de este trabajo y que puede resumirse en una constitución ontológica propia, individual, pero estructuralmente abierta (por su “ratio” entendida en sentido amplio) al conocer y quererlo todo (“quodammodo omnia”), es decir, a una intencionalidad abierta al horizonte infinito del ser. En esta misma estructura fundamental la persona humana se descubre en relación con Otro -de modo semejante a como las personas divinas se relacionan entre sí-. Esa relación es intencional e implica el concurso de inteligencia y voluntad, que emergen en todo acto libre. De modo que, como se ha dicho (y en comunión con las principales intuiciones de la filosofía de tradición socrática), el cumplimiento o realización de la naturaleza humana de cada persona consistirá en la debida ordenación de dichos actos libres en orden a la felicidad. La cuestión es que esa felicidad ya no es intra-humana (en su dimensión particular, familiar o social), sino que es estructuralmente dependiente de Dios y, en Él, de toda la humanidad. De forma que “las otras personas” del género humano, en la tradición agustiniana, son redescubiertas en su dignidad fundamental a la luz de esta relación fundamental que cada uno tiene respecto a Dios. Una persona es, ante todo,

un hijo de Dios, a imagen y semejanza del Hijo. Y el amor que el cristianismo enseña a profesar a todos los hombres depende de esa relación. Por lo tanto, es un amor que constituye a la luz del amor de Dios y que se ordena por su justicia. Y de este modo adquiere sentido el sufrimiento, en la clave del amor cristiano: el sufrimiento tiene sentido en la medida en que nos acerca a Dios, y, por el amor a los hombres descubierto en su Amor, en la medida en que nos ayuda a restablecer la relación de la justicia original, en la medida en que descubrimos en los ojos del otro la mirada de un Dios que se ha querido hacer “necesitado de nosotros” para salvarnos.

El ejemplo más claro de todo esto se encuentra en la cruz. Los cristianos de occidente tendemos a apreciar la cruz en segunda o tercera persona: como un objeto contemplado. Sin embargo, el gran valor de la cruz se encuentra al descubrirse uno mismo contemplado por la mirada de Cristo en la cruz: es la mirada del Padre que nos salva por el sacrificio de su Hijo, en un gesto que es, a la vez, completamente particular y universal. Un gesto que, por lo tanto, se encuentra dirigido a cada persona y a toda la humanidad entera.

Este es, sin duda, el ejemplo más claro y culminante de una vida cumplida con sentido en clave cristiana. Para san Buenaventura resultará claro que toda vida moralmente ordenada -en la que nuestra inteligencia y nuestra voluntad libres están rectamente gobernadas hacia la felicidad- no es una vida destinada al placer en sí mismo o a la búsqueda de uno mismo como valor absoluto. Todo lo contrario: la vida moralmente ordenada hacia la felicidad implica sufrimiento por amor a los demás. Al integrar esta intuición en la teología Trinitaria y cristocéntrica propia del pensamiento agustiniano, y de tanto sabor franciscano, el resultado es claro: la verdadera felicidad del hombre es la unión con Cristo en la cruz. Esta unidad nunca será plena en esta vida y, por lo tanto, la experiencia de la búsqueda de felicidad siempre tendrá ese carácter “itinerante” mientras el hombre viva. El “séptimo día” está más allá de los confines de este mundo y la cruz es solo el portal que conduce al alma a Dios.

3.5.3.3. Tercera conclusión: la mirada “teologal” del método bonaventuriano enriquece el discurso ético y antropológico.

El ejercicio que hemos llevado a cabo a lo largo de este trabajo y, particularmente, en el punto precedente muestra ya, de alguna forma, lo que se afirma en el título de este apartado. Otra confirmación se tiene en la misma historia del pensamiento: con frecuencia observamos cómo la fe ha salido al paso de la razón a solucionar problemas que, de por sí, no son propiamente cuestiones de fe y que deberían encontrarse al alcance de la razón. Se puede apreciar, por ejemplo, en la misma definición de “persona” (que precisó del desarrollo del dogma cristiano, especialmente en las discusiones de los primeros concilios) o el desarrollo de la noción de “voluntad” como una facultad a la par del intelecto (noción de gran importancia para comprender la libertad humana y al hombre como sujeto en el pensamiento moderno y contemporáneo). Incluso puede decirse que la revelación de Dios como “El que Soy” y toda la doctrina sobre el ser de Dios y los nombres divinos ha sido indispensable para poder alcanzar una noción trascendente de “esse”, separada de connotaciones categoriales.

Para San Buenaventura esta perspectiva teológico-filosófica no solo encaja plenamente con su sistema gnoseológico y metafísico fundamental, sino que se muestra particularmente fecundo en intuiciones. Este diálogo permanente entre la filosofía y la teología presenta varias formas metodológicas diversas: con frecuencia se percibe que la reflexión filosófica sirve de apoyo para exponer con más claridad la doctrina teológica, en ocasiones la misma intuición o principio se aborda paralelamente en clave filosófica y teológica -mostrando así dos órdenes complementarios de reflexión-, o la reflexión filosófica lleva a cabo la función de “aterrizar” el argumento teológico. Estas tres metodologías, que pueden descubrirse con mucha facilidad en los textos teológico-filosóficos de madurez como el *Hexaëmeron*, el *Itinerarium* o el *Breviloquium*, etc., presentan con más claridad la distinción entre “argumento filosófico” y “doctrina teológica” cuando el Seráfico asciende a la teología mística. En muchas otras ocasiones ambos órdenes del saber se encuentran tan hilados en la exposición que resulta difícil distinguirlos.

Este punto no es problemático para el Seráfico, como tampoco lo es para cualquier teólogo medieval no averroísta. En el ambiente intelectual de las universidades medievales no solo no hay contradicciones entre fe y razón, sino que, de haberlas, dejarían inmediatamente de ser tales. La fe es razonable porque no puede contradecir la naturaleza humana. La razón es preámbulo y apoyo de la fe porque nuestro espíritu ha sido creado para buscar la verdad y no puede contentarse con lo irracionalmente incomprensible. De ahí todo el esfuerzo escolástico -en ocasiones caso algo exagerado- por ordenar, comprender y sistematizar el dogma. En cualquier caso, si el Seráfico o el Angélico discuten sobre la relación entre filosofía y teología o sobre la relación entre fe y razón no es porque para su pensamiento tales relaciones resulten problemáticas (no lo son en ningún sentido: ambos están abiertos al misterio y son capaces de entrar en el discurso de la mística), sino porque la cuestión entró en debate en su época por la influencia del averroísmo latino.

Dicho lo cual, en la cuestión que nos ocupa, la teología ha enriquecido claramente el discurso filosófico bonaventuriano sobre la persona y su búsqueda de la felicidad. El hecho de presentar a la persona humana como “imagen y semejanza” de Dios y de elaborar sus principales propiedades sobre esta premisa -claramente teológica- elevan en grado sumo la dignidad de la persona, sublima la riqueza de su “ser” particular y resuelve la tragedia principal y fundamental del hombre (tan bien descrita por Camus en *Calígula*): desear el infinito sin poder obtenerlo. A la vez, colocar el misterio de Cristo Crucificado como centro, núcleo, principio y fin de toda la reflexión antropológica y ética, es capaz de ofrecer las claves para reflexionar y aceptar el drama de toda existencia humana: la del sentido del sufrimiento.

Por supuesto estas reflexiones no descienden a afirmaciones de tipo práctico-concreto (como “haz tu cama todos los días”) o a “pasos para mejorar en la vida”. El pensamiento del Seráfico no se puede definir en modo alguno como “autoayuda” porque se basa en el principio de que necesitamos de la gracia divina para ayudarnos: en el camino de la perfección moral o de la santidad hay poco de “auto”. Esto no implica que la propuesta bonaventuriana sea “abstracta” o “vaga”. Todo lo contrario: presenta un camino rítmico, acompañado, que parte de la experiencia

cotidiana del encuentro con el mundo, con las cosas y no deja de acompañar hasta alcanzar la cima del monte.

3.6. La naturaleza de la creatividad humana como imagen y semejanza del Creador. Fundamento Bonaventuriano de una Poética basada en la metafísica ejemplar de la expresión del Verbo.

3.6.1. Introducción metodológica a la cuestión.

Como afirma Isabel María León Sanz, existen distintas formas de abordar la cuestión de la creatividad del hombre en relación con la creación de Dios en San Buenaventura⁹¹². En este sentido la metáfora Dios-creador, Artista-obra de arte se muestra enjundiosa en muchos aspectos: para superar una visión reducida y “tecnificada” del origen del cosmos; para redescubrir el misterio trinitario o para manifestar la riqueza de la propuesta bonaventuriana (de la filosofía cristiana, en general) sobre la belleza de la creación en clave trascendente. La misma profesora León Sanz, entre otros autores, ha publicado valiosos trabajos al respecto⁹¹³. En uno de sus trabajos aborda “La belleza expresiva del arte divino” y “El Verbo como arte del Padre”. Contamos, además, con el célebre capítulo de obra *Gloria* de Von Balthasar⁹¹⁴, la obra de R. Guardini⁹¹⁵, el trabajo de Luc Mathieu⁹¹⁶, el estudio de

⁹¹² Cf. I. M. LEÓN SANZ, «Hacia una comprensión artística de la creación: la fecundidad de esta analogía en el pensamiento de san Buenaventura», en *Pensar la Edad Media cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Pensar la Edad Media Cristiana 16, Sínderesis, Madrid 2019, 167-181, 171.

⁹¹³ Cf. I. M. LEÓN SANZ, *El universo como poema divino: la expresividad de la naturaleza en San Buenaventura*, en *De natura: la naturaleza en la Edad Media, Vol. 2, 2015, ISBN 9789897551925*, págs. 567-575 (2015), 567-575; I. M. LEÓN SANZ, «La creación como arte de la Trinidad en san Buenaventura», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 47/3 (2015), 579-605; I. M. LEÓN SANZ, *El arte creador en San Buenaventura: fundamentos para una teología de la belleza*, EUNSA, Pamplona 2016; I. M. LEÓN SANZ, «Relatio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura», *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason* 1 (2018), 163-172; I. M. LEÓN SANZ, «Hacia una comprensión artística de la creación: la fecundidad de esta analogía en el pensamiento de san Buenaventura».

⁹¹⁴ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 255.

⁹¹⁵ Cf. R. GUARDINI, *Opera Omnia vol. XVIII, XVIII*, Morcelliana, Brescia 2013. El P. Juan Gabriel Ascencio ha profundizado sobre la influencia de Buenaventura en la estética de Romano Guardini, Cf. J. G. ASCENCIO, «L'estetica di Romano Guardini (II): Gli sviluppi dei primi anni Venti. Verso una comprensione matura dell'arte», *Alpha Omega* 15/2 (2012), 213-235.

⁹¹⁶ Cf. L. MATHIEU, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Editions Franciscaïnes, Paris 1992.

Moretti-Costanzi⁹¹⁷ o la propuesta reciente de Marco Moschini⁹¹⁸. Todos ellos parten de la metafísica expresiva del “Triplex Verbum” en San Buenaventura, como núcleo formal a partir del cual se vertebran todas las relaciones que componen la estética del Seráfico. Una estética que es franciscana en su tono, agustiniana en su conformación teológica, y Trinitaria en su expresión teológica -verdadera y definitiva-. El propósito de este desarrollo es el señalar y desarrollar una serie de pautas generales sobre las que se puede diseñar una propuesta poética inspirada en esta estética teológica bonaventuriana. De alguna forma procuramos hacer el “camino de vuelta” del admirable ejercicio hermenéutico llevado a cabo por la profesora León Sanz o por Luc Mathieu: si la metáfora artística vale, en un primer momento, para arrojar luz sobre el acto de la creación divina, a su vez este acto -una vez así descrito y desarrollado- puede arrojar luz sobre cómo debe entenderse el momento creativo en el proceso artístico, salvando siempre las debidas distancias. Dicho de otro modo, si el pensamiento bonaventuriano resulta luminoso al plantearlo como una “estética filosófica para leer mejor la creación”, como defiende Moschini, pensamos que puede ser también valioso para llevar a cabo un análisis de estética filosófica para comprender mejor la creatividad humana (de naturaleza necesariamente “sub-creativa” o “co-creativa”).

La posibilidad misma de este “retorno” en la metáfora -una vez enriquecida de contenido teológico- parece hacerse posible por la caracterización bonaventuriana del ser humano como “imago et similitudo Dei”. Esto nos permitiría examinar estructuralmente la relación creadora artístico-expresiva intratrinitaria y la posibilidad humana de reproducirla, habida cuenta de la desproporción incluida en la relación de “imago et similitudo”. Otra posibilidad, investigada por Moretti-Costanzi y propuesta por Moschini, consiste en evaluar el “tono” estético del pensamiento del Seráfico para, en un segundo momento, tratar de formalizarlo en una “teoría poética” que resuma adecuadamente dicha estética. Una tercera posibilidad metodológica consistiría en tratar de reconstruir el esquema metafísico de Buenaventura, de forma sistemática, para ubicar la noción trascendental de

⁹¹⁷ Cf. T. M. COSTANZI, *Il tono estetico del pensiero di s. Bonaventura*, Centro di Studi Umbri, Perugia 1967.

⁹¹⁸ Cf. M. MOSCHINI, «Chiavi ermeneutiche ed implicazioni trinitarie».

belleza en ese sistema y tratar de justificar debidamente la relación formal que puede establecerse entre el ser humano -sus facultades- y dicha noción trascendental de belleza. Todas estas posibilidades han sido de alguna forma ya exploradas por alguno de los autores mencionados o, de forma sintética, por E. Gilson, V. Balthasar o R. Guardini.

Dados los límites formales de este trabajo, recurriremos principalmente a la primera de las vías propuestas. Y para ello usaremos el esquema propuesto por el mismo Von Balthasar dividido en tres puntos fundamentales: la relación expresiva en cuanto fundada en la esencia de Dios, en cuanto esta raíz trinitaria es el fundamento de toda manifestación expresiva de Dios y en cuanto toda autoexpresión exterior manifiesta y hace referencia a la autoexpresión interior (y de esta forma debe leerse, interpretarse, entenderse, etc.)⁹¹⁹. En cada uno de estos puntos se tratará de exponer la relación expresivo-artística en su concepción teológica-bonaventuriana original para, a partir de ella, tratar de aterrizarla en una conclusión teórica de la expresividad creativa humana. Por último -a modo de apéndice- se tratará la paradoja de la belleza de la cruz y de la soledad del justo doliente como parte fundamental de la estética franciscana-bonaventuriana, aunque necesariamente ajena al orden propio de los tres primeros apartados propuestos.

Un límite claro de este acercamiento -además de obviar el talante o el tono general de la estética bonaventuriana- consiste en la pérdida del elemento estético primario o de la experiencia estética primera. Ambas son tratadas debidamente por san Buenaventura⁹²⁰. Creemos que el descubrimiento del Logos, en todos los estadios del conocimiento, tiene un sabor estético indudable (herencia, sin duda, del agustinismo), que se perderá en este análisis por la necesidad de acotar el tema y tratar de descubrir las bases para una teoría estética creativa que se enriquezca de la reflexión teológica.

Para concluir esta introducción metodológica asumimos de antemano todos los límites de la analogía que compara el arte de Dios y el arte del hombre tal y como

⁹¹⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 276.

⁹²⁰ De forma particularmente luminosa en *Itin.*, c.2, (ed. Quaracchi, V, 299-303).

han sido expuestos por la profesora León Sanz⁹²¹. Todas las diferencias entre ambos “artistas” nos parecen válidas y debidamente sustentadas en el pensamiento del Seráfico o en sus planteamientos de base. Casi todas estas diferencias giran en torno al carácter realmente creativo de la acción de Dios respecto al carácter “sub-creativo” del hombre. Este último depende necesariamente de la realidad existente para ejercer cualquier forma artística, no puede “crear” nada (entendiendo este término en todo su rigor, “ex nihilo”), no puede formar naturalezas nuevas, supone distintas formas de movimiento (y, por lo tanto, el concurso de varias potencias), y no dicta las leyes según las cuales su arte cobra sentido. Por el contrario, el acto creador de Dios es plenamente original, sin potencia, síntesis perfecta de sabiduría y amor, génesis única de toda forma y supone un grado de intimidad radical con sus creaturas: no solo conforma las leyes que dictan su sentido, sino que las conserva en el ser.

Todos estos límites serán tenidos en cuenta a la hora de establecer las relaciones entre el acto creador tal y como se produce en Dios y el acto creativo del ser humano. De alguna forma puede entenderse que el análisis del presente trabajo busca profundizar en todos estos puntos debidamente señalados por la profesora León Sanz.

⁹²¹ Cf. I. M. LEÓN SANZ, «Hacia una comprensión artística de la creación: la fecundidad de esta analogía en el pensamiento de san Buenaventura», 172-178.

3.6.2. La relación expresiva en cuanto fundada en la esencia de Dios.

La tradición cristiana asume el carácter trinitario de Dios como un dato revelado. Sin embargo, a muchos niveles -no solo especulativos, también basados en la experiencia- el ser humano descubre que es propio de la perfección del ser el engendrar otro ser semejante⁹²². Este dato puede contrastar no solo con el monoteísmo fundante de la religión católica, sino también con muchas de las propiedades necesarias de la “esencia de Dios”, como su simplicidad o su unicidad. San Buenaventura investiga cómo se resuelve este problema -y cómo se produce la creación como relación expresiva- en el primer libro del *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*⁹²³. El análisis de este fragmento ayuda a entender que la creación (o el engendrar ser) surge necesariamente del carácter sumamente bondadoso de Dios en el contexto del misterio de la Trinidad.

En el misterio trinitario la pluralidad de personas surge como exigencia de la suma beatitud divina, de la suma perfección, de la suma simplicidad y de la suma prioridad. En el primer caso, la beatitud divina se manifiesta en bondad, caridad y alegría. La bondad implica comunicación (“bonum est diffusivum sui”) y esta comunicación en grado sumo implica la producción de algo semejante a sí mismo. La caridad implica alteridad (no es “privada”), por lo tanto, es preciso que se establezca un vínculo en una pluralidad de personas. Por último -parafraseando a Séneca- “sin amigos para compartirlo, ningún bien que poseamos nos infundirá alegría”⁹²⁴. De lo que se deduce que la alegría verdadera implica también un vínculo en el amor. En lo que se refiere a la perfección ya se ha visto que exige en un viviente perfecto la generación de otro semejante a sí mismo⁹²⁵. Aristóteles añade que el fin de esta generación es participar en lo generado lo divino y lo eterno en la medida en que le es posible según su perfección. Ahora bien, al darse esta comunicación y siendo Dios sumamente perfecto las consecuencias de esta generación implicarían toda su divinidad y su eternidad. Según la suma simplicidad,

⁹²² Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 276. Y Cf. *De An.*, II, c.4, (415a, 26 y ss.).

⁹²³ *I Sent.*, d.2, q.2, fund. 1-4 (ed. Quaracchi, I, 53).

⁹²⁴ Cf. *Ep. Luc.*, n.VI, (ed. Societas Bipontina, 14).

⁹²⁵ Cf. *De An.*, II, c.4, (415a, 26 y ss.).

se exige que esta pluralidad no implique división o multiplicación respecto a la esencia divina: en Dios no puede darse imperfección alguna. Por lo tanto, la pluralidad de personas en la Trinidad no implica en modo alguno división de la esencia divina o multiplicación de esencias de otro tipo. Por último, al ser sumamente prioritario la fecundidad divina es también suma: Él es el principio de quien procede todo cuanto es. Pero la fecundidad implica una relación de generación y tal relación no puede surgir de un acto conjunto de las personas. Por lo tanto, no solo debe existir una relación Trinitaria en Dios, sino que esta debe ser Paternofilial por medio del Espíritu Santo. Como expresión de esta relación trinitaria -participada por el misterio de la generosidad divina- surge la creación y todo el plan de la historia salvífica. Pero en el pensamiento bonaventuriano -en la lógica del pensamiento cristiano, en general- ambos procesos son distintos y requieren un abordaje teológico propio: la generación del Verbo desde el Padre por medio del Espíritu es la relación ejemplar y suma respecto a la cual toda otra relación adquiere sentido pleno. Incluso la relación creatural de Dios respecto a sus criaturas por medio de su Hijo.

Von Balthasar atina al descubrir en el pensamiento bonaventuriano el fruto de la cristianización de la intuición platónica sobre la relación divino-creatural. El “bonum diffusivum sui” queda sublimado en el modelo Trinitario y, como fruto de esta relación, se amplía todavía más en el acto de la creación. Al quedar este principio correctamente encuadrado es posible descubrir -siguiendo la intuición agustiniana- que este dato fundamental descubierto por la Revelación también puede ser encontrado en la naturaleza de las criaturas, a modo de vestigio. Las criaturas, a fin de cuentas, interpelan al espíritu inquieto y le hablan de “quien las hizo” y de “cómo fueron hechas”. Tras la vía de las doce generaciones⁹²⁶ se manifiestan como relaciones modélicas fundamentales la palabra (comunicación), la imagen (expresión) y la filiación (generación). Estas tres relaciones modélicas se dan en plenitud en el misterio Trinitario, referidas al Padre por medio del Hijo:

«Concedendum igitur, quod solus Filius, loquendo proprie, est *imago*, et eo quo *filius*, eo est *imago*, et eo ipso *verbum*. Sed *filius* dicit solum respectum

⁹²⁶ Cf. *Hex.*, col. XI, nn.13-20 (ed. Quaracchi, V, 382-383).

ad Patrem, *imago* principaliter ad Patrem, sed consequenter respectum ad aliam personam, *verbum* principaliter respectum ad Patrem, et consequenter respectum ad creaturam. Unde eadem notio sunt ipsius Filii, tamen et alio modo significata»⁹²⁷.

Cristo como segunda persona de la Trinidad, por lo tanto, como “Verbum”, incluye tanto su filiación divina como el hecho de ser imagen expresiva de la relación trinitaria. Von Balthasar explica que el carácter de “imagen expresiva” incluye el carácter de “expressus” (que, a su vez, predica precisión o exactitud: correcta adecuación formal), pero lo supera incluyendo necesariamente un vínculo de bondad y de amor -que encontramos, de hecho, en el mismo carácter filial del “Verbum”-. De forma que, como recurso metafísico-teológico, el “Verbum” como “imagen expresiva” supone en el pensamiento de Buenaventura una decidida apuesta por trasladar la gran conversación sobre la belleza del ámbito puramente estético formal al «(...) marco de una ontología de la expresión, como fecundidad, entrega, amor en el ser mismo. La imagen reproducida queda siempre íntimamente ligada al modelo o imagen arquetípica: “Donde hay imagen, hay imitación”»⁹²⁸.

Al reunir todos estos principios -el vínculo trinitario, la imagen expresiva y la simplicidad de la esencia divina- parece necesario concluir que la única forma de entender adecuadamente cómo se produce la imagen expresiva en la Trinidad es como “expresión imaginativa total” o, en palabras de Von Balthasar, “expresión absoluta”. De esta forma se procura captar en una misma noción la sublime magnitud de la comunicabilidad intratrinitaria y la unicidad en la que esa comunicación se arraiga y completa. La metáfora de la imagen es válida, pero tiene un límite: por un lado, entre las criaturas la imagen es lo que más y mejor expresa, por otro la relación de la expresividad a un nivel creatural supone necesariamente una intencionalidad entre entes distintos -como sujeto y objeto-. Más cercana a la realidad de la Trinidad parece la metáfora del “verbum interius”, que expresa -en la intimidad de la consciencia- una imagen que, a su vez, hace referencia a una

⁹²⁷ *I Sent.*, d.31, q.2, resp. (ed. Quaracchi, Ib, 542).

⁹²⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 279.

realidad. Símilmente el “Verbum”, sin salir de la esencia divina y engendrado por el Padre, es expresión adecuada y cumplida del amor trinitario⁹²⁹.

Esta indagación en el primer modo (y modo primordial en sí mismo) de manifestación divina o de relación expresiva conduce a una serie de conclusiones que delimitan con más claridad la naturaleza de dicha relación. Estas conclusiones atienden a la relación entre naturaleza y libertad divinas en el acto de generación del Verbo, al “modo de donación ontológica” que supone la misma relación por parte del Padre, y a cuanto esta expresión creativa revela de la naturaleza del Verbo como “Logos” de la creación.

1º En primer lugar, de la investigación de esta relación expresiva surge una noción clara del ejercicio de la libertad divina en relación con su propia naturaleza. Si el Hijo, como expresión cumplida del Padre, es su imagen y semejanza pura, sin traza de disimilitud, se sigue que el punto de dependencia radical del acto de generación no se establece en el ejercicio del libre albedrío, sino en su naturaleza divina y espiritual. Esto no significa que, de hecho, libertad y naturaleza supongan contradicción alguna en el acto de la generación del Verbo. Significa que el acto de generación necesita de una fuente de fecundidad que radica principalmente en la naturaleza espiritual del Padre. Pero, como indica el Seráfico, esta necesidad no contradice en modo alguno el libre ejercicio de la Voluntad del Padre en la generación del Verbo:

«Ad illud quod obiicitur, quod agens per necessitatem subiacet suae actioni; dicendum, quod falsum est, nisi sit necessitas repugnans voluntati. Cum enim est necessitas repugnans, necesse est voluntatem subiici, quia non potest praevalere. Sed quando est necessitas summe consonans, non potens discordare a voluntate, tunc nullam inducit subiectionem, sicut patet. Deus enim necessario est beatus et necessario vult esse beatus; et sicut necessarium

⁹²⁹ *I Sent.*, d.27, p.II, a.1, q.4, fund. 1 (ed. Quaracchi, Ib, 489) : «Inter omnia creata *imago* est expressior, ergo inter omnes emanationes ea est expressior, quae est in imagine ; sed emanatio similis Verbo increato in imagine est emanatio verbi a mente : ergo expressissima, ergo convenienter transfertur».

est, opsum esse beatum, ita et velle; sic intelligendum est in generatione Filii»⁹³⁰.

En el caso del Padre en la generación del Hijo, el ejercicio de la libertad coincide, por lo tanto, con su naturaleza. De forma que el vínculo de necesidad expresiva es, ante todo, una manifestación de amor gratuito y total del Padre hacia su Hijo⁹³¹. Por lo tanto, se debe entender la generación del Verbo como un acto «(...) per modum naturae, nihilominus ut dilectus»⁹³².

2º En segundo lugar, la generación del Verbo por parte del Padre supone en este último un poder inconmensurable respecto a cualquier otra relación creativa. En efecto, el Padre es capaz -por su omnipotencia- de comunicar al Hijo la plenitud de su propia esencia divina, que es bien sumo y amor sin límites. Se trata de una comunicación que no implica ni reducción en el Padre ni derivación en el Hijo: no son dos esencias divinas (la participante y la participada), sino una y la misma esencia divina, comunicada al Hijo al ser este engendrado como tal. Von Balthasar señala que esta comunicación paternofilial en la Trinidad supone, a su vez, dos aspectos que se deben considerar:

a) Esta comunicación en la que se produce una donación total de la naturaleza divina consiste en que Dios Padre se expresa en el Hijo o, dicho de otro modo, que el Hijo es la expresión misma del Padre. Como tal se produce entre ambos una adecuación o similitud tal que no cabe concebir una forma superior de Verdad. De nuevo, se aprecia cómo el Seráfico apuesta por una prioridad de la Belleza, como propiedad primordial de la Trinidad, al menos en cuanto síntesis plena de Verdad y Bien. En efecto, Dios es Bueno y de esa bondad plena de su naturaleza surge necesariamente su “difusividad” o comunicación en el Espíritu. Pero esa comunicación no está cumplida o acabada hasta producirse la manifestación del Verbo. Es entonces -en la síntesis de Verdad y Bien entendidas como elementos constitutivos de la naturaleza divina en la relación expresiva fontal- cuando se obtiene una perspectiva sintética de la relación trinitaria. Por ende, Verdad y Bien se conciben -en esta

⁹³⁰ *I Sent.*, d.6, q.1, ad. 3^{um} (ed. Quaracchi, I, 126).

⁹³¹ Cf. *I Sent.*, d.6, q.1, ad. 4^{um} (ed. Quaracchi, I, 126).

⁹³² *I Sent.*, d.6, q.2 (ed. Quaracchi, I, 128).

metafísica o teología ejemplar- como elementos de una relación de Belleza. Por eso se destaca el carácter difusivo de la suma Bondad divina (especialmente en el Padre) y el carácter expresivo de la Verdad divina (especialmente en el Verbo-Hijo). A escala trinitaria puede decirse, por lo tanto, que Verdad y Bien encuentran su plenitud en su unidad estética expresada.

b) Esta comunicación debe comprender, además que el proceso comunicativo y lo comunicado es todo uno. O, como lo explica Von Balthasar: «(...) el que procede es todo uno con el modo de procesión»⁹³³. San Buenaventura explica con detalle escolar que existen dos formas de procesión⁹³⁴: aquellas que se da a modo de liberalidad y a modo de ejemplaridad. Las que se dan a modo de liberalidad son, a su vez, de dos tipos: aquellas en las que cuanto procede del acto es distinto del acto mismo de liberalidad (como en la creación del mundo por parte de Dios); y aquellas en las que cuanto procede del acto es la misma liberalidad, (como en el caso del amor en persona, el Espíritu Santo, don del que proceden todas las gracias). Por su parte, las que se dan a modo de ejemplaridad son también dos tipos de procesiones: aquellas en las que, de la procesión ejemplar, surge la imagen reproducida (como en la creación, en las que las creaturas son imágenes causadas por el arquetipo en la mente de Dios); y aquellas en las que, de la procesión ejemplar surge el mismo que procede como ejemplaridad esencial. Tal es el caso del Hijo como Verbo del Padre:

«Item, ab *actualissimo* fiunt *possibilia* sive materialia. Pater enim intelligitur principium principians *de se*, principium principians *de nihilo*, principium principians *de aliquo* materiali. Et Verbum exprimit Patrem ut principium principians *de se*, et sic est explicans et repraesentans productionem Spiritus sancti et suasm sive *aeternorum*. -Exprimit etiam Patrem ut principiantem aliquid *de nihilo*, et sic repraesentat productionem *aeviternorum*, ut Angelorum et animarum. -Repraesentat etiam ut principiantem aliqui *de aliquo* ut materiali; sed quod fit de aliquo prius est in potentia, quam fiat;

⁹³³ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 280.

⁹³⁴ Cf. *I Sent.*, d.6, q.3 (ed. Quaracchi, I, 129).

necesse ergo est, ut repraesentet *possibilia*. Necessario ergo ab actualissimo fiunt *possibilia*»⁹³⁵.

El Hijo, por lo tanto, no es “solo” expresión del Padre, sino que, al ser el Padre la fuente y modelo original de todas las relaciones, el Hijo es también expresión de todo. Toda relación comunicativa manifiesta algo del Padre por medio del Hijo y toda verdad conocida es tal en función de la expresión del Verbo. Por lo tanto, podemos acceder al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo solo por medio de la expresión del Verbo-Hijo, quien nos los ha dado a conocer.

3º Todo esto nos conduce, en tercer lugar, al papel que desempeña el Hijo en esta relación comunicativa fundante y fundamental. Es el centro y núcleo de toda procesión ejemplar. Es, por supuesto, el arquetipo fundamental del que proceden - como modelo expresivo del Padre en la creación- todas las cosas. Pero es también la misma “ratio exemplandi”, es decir, Dios como expresado en todo y en todos:

«Sicut enim dicitur bonum ratione *ordinis*, sic verum ratione *expressionis*; et ratio exprimendi est ipsius exemplaris. Sicut igitur, cum dicitur de bonis creatis, quod sunt bona bonitate increata, bonitas praedicat *finem* in ablativo, *non formam*, quia Dei bonitas nullius creati est forma; similiter, cum dicitur, quod omnia sunt vera veritate increata, ablativus dicit causam formalem *exemplarem*. Omnia enim vera sunt et nata sunt se exprimere per expressionem illius summi luminis; quod si cessaret influere, cetera desinerent essa vera. Ideo nulla veritas creata es vera per essentiam, sed per participationem»⁹³⁶.

Todas las cosas pueden expresarse a sí mismas en virtud de la expresión de la luz suma que resplandece en ellas. Por lo tanto, en la relación expresiva entre el Padre y el Hijo y entre el Padre y las creaturas, el Hijo ocupa el núcleo de la relación como expresión misma -siendo Él mismo “ratio exemplandi et ratio adequativa”-. Pero es también el núcleo expresivo en la relación entre el Padre y el Espíritu Santo, aunque -en esta única y especialísima relación en concreto- no es Él mismo el cumplimiento

⁹³⁵ *Hex.*, col. 3, n.7 (ed. Quaracchi, V, 344).

⁹³⁶ *I Sent.*, d.8, p.I, q.1, ad.4^{um} et 7^{em} (ed. Quaracchi, I, 151).

de la relación comunicativa. En este vértice de la relación trinitaria, la lógica de la expresión cede el paso a una lógica misteriosa, que es la del cumplimiento de los tiempos en la comunión del Espíritu Santo:

«Expresa tanto su propia condición de engendrado por el Padre como el hálito del Espíritu procedente del Padre y del Hijo, y es, por lo mismo, expresión de un evento infinito y absoluto de amor y, en cuanto expresión, se trasciende continuamente en el amor, del que cabe decir, en términos exclusivamente dialécticos, que está coexpresado en el Hijo e incluido en la expresión, pero superando al mismo tiempo la esfera de expresión del Logos, porque el proceso divino tiene su definitivo remate no en el Hijo, sino en el Espíritu Santo»⁹³⁷.

A pesar de la aparente sublimidad y elevación de esta dialéctica, todo queda correctamente situado en una perspectiva estética teologal: el Verbo (*Triplex Verbum*) es el centro de todas las cosas y su principio -como expresión de y en cuanto referencia al Padre-. Pero es un núcleo dinámico, que “convoca” o “impulsa” a que toda la realidad quede recapitulada en el abrazo del Padre en el Espíritu Santo. Con esta dialéctica de base se entiende cómo el *Itinerarium* o el *Hexaëmeron* comienzan como un proyecto de descubrimiento de la Verdad (como expresión del Verbo en las cosas) y culminan como una experiencia del Amor en el “excessus et unio”, en el silencio de todo acto intelectual. Esa ruta sigue la misma historia, como conjunto de eventos de la humanidad entera o como biografía de cada ser humano. En el fondo esta reflexión conduce a otra conclusión en clave poética: mientras que el espíritu creativo de la humanidad distingue en su visión de la historia un proceso entre dos extremos (creador y destructor o creador y recapitulador, para quienes poseen la esperanza teologal), el Espíritu divino encuentra en su acto expresivo fundamental (el Padre engendrando al Hijo) el evento principal y definitivo: principio y fin en sí mismo y para siempre, dialéctica única y cumplida.

⁹³⁷ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 281.

3.6.2.1. Conclusión: reflexiones en el ámbito de la creatividad.

Aún contando con esta radical experiencia de “otredad” entre la expresión del Hijo en la dinámica intratrinitaria y la expresión del espíritu humano, el vínculo de “imago et similitudo” nos permite traducir a la experiencia mundana algo de la riqueza teologal que no se ha llegado ni a atisbar en estas últimas páginas. En orden de exposición:

1º Para empezar, un principio de austeridad ontológica. Todo vínculo expresivo-creativo supone una relación de semejanza. Es decir, el artista-creador crea según su propia perfección: solo puede crear algo semejante a su naturaleza, en los límites materiales y formales impuestos por ella. El mismo principio puede afirmarse en clave negativa: el ser humano no puede crear nada ajeno a las posibilidades de su naturaleza, circunscrita a las fronteras (amplísimas, pero limitadas) de su inteligencia y de su voluntad. Esto supone una experiencia de límite -la misma distancia de lo humano respecto de Dios en la relación constitutiva de imagen y semejanza-, pero supone además una reflexión fundamental sobre la riqueza y amplitud del espíritu -la identidad establecida como imagen y semejanza de Dios-. Por un lado, puede la creatividad humana alimentarse del mismo hecho de su limitación: en efecto, la limitación aparece en nuestra experiencia como fuente de originalidad, de búsqueda de modos de superación. Este fenómeno se descubre en todos los ámbitos del saber y de la experiencia. Más allá, puede el hombre experimentar creativamente -y así se ha hecho y así se hace- con una infinitud de posibilidades, partiendo de la premisa del límite natural. No tenemos aquí el espacio suficiente para clasificar o describir mejor esta aparente paradoja, pero podemos formular un ejemplo en líneas generales: el espíritu humano puede crear (o sub-crear) mundos ficcionales y fantásticos, narrar épicas geniales, tratar de plasmar lo sublime en un lienzo o en un bloque de granito; pero todos esos mundos, todas esas imágenes estarán restringidas al ámbito de la experiencia vivida del autor o del artista. Y todas ellas estarán elaboradas de forma que sean comprensibles y deseables por el espíritu humano. Toda forma de creación o de creatividad humana será siempre imagen y semejanza de nuestra naturaleza.

2° Por otro lado, el fin del acto creativo es transmitir cuanto de divino y de eterno hay en el espíritu del artista. Esta afirmación refuerza el principio anterior en clave positiva: la perfección humana no solo comunica parte de esa perfección, sino que, en ella, participa el mismo Logos divino. Dicho de otro modo, la naturaleza humana puede aspirar a comunicar de alguna forma algo que la supera a ella misma, en la medida en que se deja guiar por los principios fundamentales de verdad, bondad y belleza que descubrimos en la dinámica trinitaria. Toda expresión artística, en la medida en que pretende ser verdadera (decir verdad), buena (atraer por su valor propio) o bella (decir una verdad atractiva o atraer por una verdad), es transmisora del Verbo: colabora en la dialéctica de la creación a un nivel que es divino por su fuente y por su fin. Una búsqueda tal de la verdad y de la belleza, a imitación de la dialéctica intratrinitaria, convierte al artista en intérprete privilegiado de la Palabra, logrando evocar por su obra aquellos valores tan fundamentales que son anteriores a la misma existencia humana, que no son propiamente fruto de la creación humana, sino de la divina. De esta manera puede el hombre penetrar en un ámbito que lo supera (que supera sus límites creativos formales y materiales): en el que la inteligencia reposa en silencio y la mirada espiritual se aleja⁹³⁸. Esta misma experiencia, sin embargo, supera las capacidades de comprensión y de volición del corazón humano que ansía, por eso mismo, un momento definitivo donde pueda gustarla en plenitud, en la contemplación de todo bien, toda verdad y toda belleza en el misterio trinitario. Sobre este punto cabría también un largo desarrollo que dejaremos para una futura investigación por falta de tiempo.

3° En tercer lugar, la superación de una concepción exclusivamente “productiva” de la creatividad, reduciéndola a “creación como causa eficiente de algo”. El contemplar la dinámica intratrinitaria de la generación del Verbo por el Padre ayuda a poner el foco en la dimensión formal del acto creativo. Esto implica reflexionar sobre la ejemplaridad y la expresividad: en el primer caso se concibe la creatividad como una relación adecuada respecto a un modelo según el origen, la naturaleza y el fin, en el segundo caso se concibe como comunicación, es decir, como una “puesta en común entre dos o más personas”. El Verbo es ejemplar absoluto del

⁹³⁸ Cf. *Ibid.*

Padre, pero a la vez es el ejemplar que se relaciona con todas las cosas y, en sí mismo, es el modelo acabado de toda relación. La creatividad humana carece de valor absoluto (principio de austeridad ontológica) todo cuanto creamos depende de experiencias previas y de las posibilidades de la estructura de nuestra naturaleza. Según una mirada cristiana esto significa que el hombre solo “re-crea” o “sub-crea” a partir de cuanto le es entregado como un don según la naturaleza original. Las reglas de la ejemplaridad que rigen la creación poética y artística se hayan bien en la misma creación -de la que cada uno hace una experiencia particular-, bien en los arquetipos naturales que el ser humano “descubre” (no genera) o “inventa” (en el sentido de “in-venire”) desde su propia naturaleza. Una vez establecidas esas reglas de creatividad puede el hombre “jugar” con ellas para lograr subvertirlas, sublimarlas o degradarlas, enfocarlas y desenfocarlas. Pero nunca puede perder la referencia material y formal de dichas reglas.

A partir de ahí el ser humano “sub-crea”. Así como se distingue una “creación ejemplar” del Verbo en sí mismo (como “ratio exemplaris” o movimiento intrínseco de ejemplaridad) de una “creación ejemplar de todas las cosas” (movimiento extrínseco o extra-trinitario en un sentido productivo), del mismo modo se puede llevar a cabo esta distinción en el plano de la sub-creación. San Buenaventura aclara que la metáfora adecuada para comprender el movimiento interior de la ejemplaridad es el del “verbum interius” en la generación del conocimiento universal. Así como el Hijo, siendo Verbum, es perfecta “imago Patris” como Palabra expresada, del mismo modo en el “verbum interius” la imagen ocupa un lugar primordial. Hay un “ver interior” que precede y supera en perfección al “ver exterior de la cosa producida” del que esta última es producción respecto a aquella que es “modelo”. Esta “imago” no debe confundirse con el producto de la “imaginación sensible”: se trata de la dimensión imaginativa de una noción interior y universal “ya engendrada” por la mente del hombre, que, permaneciendo como ideal o modelo espiritual, se puede seguir enriqueciendo de datos sensibles y de connotaciones formales. Este ejercicio de la “imaginación conceptual o espiritual” incluye, pero supera al ejercicio de la “imaginación sensible”. La imaginación sensible reúne y organiza los datos unificados por el sentido común en una “imagen sensible” que es retenida por la memoria y que precede a la generación del

concepto. De forma que el espíritu humano a un nivel pre-volitivo se nutre de imágenes sensibles para poder generar conceptos. La imaginación espiritual se construye sobre conceptos y juicios creados (“verbum interius”) y se sitúa, por lo tanto, en un nivel volitivo: responde al deseo humano de “crear” ciertas imágenes de una forma determinada. Por supuesto esta imaginación puede continuar nutriéndose de datos externos y puede convertirse ella misma en fuente de percepción interna. De este juego de interioridad original y de experiencia sensible nace la fantasía, la ficción, lo maravilloso y todos los demás géneros de estructuras imaginativas humanas que pueden, según la habilidad productiva del autor, convertirse mejor o peor (adecuarse mejor o peor al ideal) en una obra producida.

Atendiendo al segundo principio podríamos decir que, cuanto más se acerca este modelo a los valores universales a los que aspira la naturaleza humana -como imagen y semejanza de Dios- mejor transmitirá la Verdad y el Bien que radican en el Verbum que se manifiesta (comunica) tanto en la originalidad humana como en la realidad misma (de ahí la estructura vestigio-imago-similitudo, como se verá).

Por último, cabe recordar que la creatividad no solo conviene a la producción de obras de arte plástico (la historia de la necesaria univocidad de este vínculo requeriría un estudio aparte). Por el contrario, la comparación del ejemplar trinitario con el ejemplar o modelo creativo humano nos permite “expandir” la noción de creatividad y situarla en su lugar adecuado, como noción que reduce todos los valores de la experiencia humana. En efecto, en la medida en que el ser humano es capaz de dotar de sentido su experiencia -sea esta la que fuere, incluso la más cotidiana- a partir del ideal de su imaginación espiritual, en esa medida será capaz de descubrir la Verdad, el Bien o la Belleza con la que el Padre ha hecho todas las cosas. Dicho de otro modo: el ser humano es capaz de transfigurar -no de transformar- toda la realidad, redescubriéndola en su valor original (como eco del Verbo divino) y en su propia experiencia con el asombro y la maravilla que realmente se encuentra manifestándose en ella⁹³⁹.

⁹³⁹ Sobre este punto recomiendo los trabajos de López Quintás y Abellán García-Barrio, que han trabajado estas nociones con profundidad y aplicándolas a diferentes dimensiones de la vida humana: A. L. QUINTÁS, *La ética o es transfiguración o no es nada*, Stella Maris, Barcelona 2014;

4º Además la creatividad es, en su sentido más propio, expresión del agente en otro en parte distinto de sí y en parte igual a sí mismo. Es comunicación, en definitiva. Y mucho antes que comunicar algo a alguien es, sencillamente, la comunicación de algo. La relación del artista con su obra (y consigo mismo a través de ella) precede a la relación de la obra con el público (y del autor con el público a través de ella). De nuevo, la imagen de la procesión trinitaria nos revela algo sobre el cómo se produce este fenómeno creativo-comunicativo en la mente humana, según los dos aspectos de la comunicación analizados previamente:

a) La sub-creación es comunicación-donación. El artista⁹⁴⁰ no puede sino comprender su vivencia o su experiencia estética como un “algo que procede de sí mismo”, que es completamente original y genuino de uno mismo. Lo cual no significa que la obra creada comparta con el espíritu creativo la semejanza radical que comparte el Hijo con el Padre, pero existe una analogía. En este sentido puede discutirse que la obra de arte más elevada a la que puede aspirarse -según estas categorías- consistiría en la educación de los hijos por medio de los padres. Los hijos exigen de los padres, especialmente en sus primeros años de formación, una

A. L. QUINTÁS, *El arte de leer creativamente*, Stella Maris, Barcelona 2014; A. L. QUINTÁS, «Cómo educar en ética por vía de descubrimiento», *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas* 51 (2017), 27-44; A. L. QUINTÁS, «La mirada profunda. Sus condiciones y su fecundidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 91 (2014), 257-286; A. L. QUINTÁS, «Belleza.», *Nivaria theologica* 18 (2013), 33-40; A. L. QUINTÁS, «Creatividad.», *Nivaria theologica* 18 (2013), 69-74; A. L. QUINTÁS, «Estética.», *Nivaria theologica* 18 (2013), 91-96; A. L. QUINTÁS, «La experiencia estética, puerta de acceso a las experiencias filosóficas», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 88 (2011), 435-446; A. L. QUINTÁS, «El logro de la libertad creativa», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 87 (2010), 297-308; A. L. QUINTÁS, «La experiencia estética, glorificación de lo sensible», *Ars sacra: Revista de patrimonio cultural, archivos, artes plásticas, arquitectura, museos y música* 39 (2006), 7-8; A. L. QUINTÁS, «La creatividad en la vida cotidiana», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 83 (2006), 189-204; A. L. QUINTÁS, «Aproximación al concepto de Estética», *Ars sacra: Revista de patrimonio cultural, archivos, artes plásticas, arquitectura, museos y música* 37 (2006), 12-13; A. L. QUINTÁS, «El enigma de la belleza», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 82 (2005), 399-426; A. L. QUINTÁS, «El carácter relacional de la creatividad humana.», *Revista Espiga* 4/7 (2003), 1-18; A. A.-G. BARRIO, *Crítica, fundamentos y corpus disciplinar para una Teoría Dialógica de la comunicación*, Fundación Universitaria Española 2012; A. A.-G. BARRIO, «De la Dialéctica a la Dialógica», *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano* 31 (2012), 97-126; A. A.-G. BARRIO, «El pensamiento relacional como fundamento para una nueva teoría de la comunicación», *Comunicación y hombre: revista interdisciplinar de ciencias de la comunicación y humanidades* 3 (2007), 23-38; *Ibid.*; A. A.-G. BARRIO - J. A. A. ESTEBAN - S. A. ALEA, ««Veritatem diligere». Misión de la Universidad: buscar, encontrar, comunicar la verdad», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 74/282 (2018), 773-801.

⁹⁴⁰ Entendido no en su significado original y propio, como “productor de algo” o en su sentido más actual como “profesional de la creación de obras de arte”, sino en su sentido más amplio posible como “ser humano capaz de creatividad”

entrega absoluta, sin recibir nada más a cambio a no ser una dependencia radical y un amor que va, poco a poco, enriqueciéndose de experiencias comunes. La analogía se extiende a toda forma creativa: desde la producción en las bellas artes hasta la vivencia creativa del instante más anodino. El ser humano, ser creativo, es capaz de imitar al Padre en su donación al Hijo y llevar a cabo un movimiento de transfiguración estética en el que entrega una parte fundamental de sí mismo -su libertad creativa- para elevar la realidad a un rango sublime. La huella de esa entrega aparece más o menos clara en esa entrega y, sin embargo, el movimiento creativo original no busca en modo alguno el diseño de este “vestigio” -lo que convertiría la creación artística en un ejercicio supremo de narcicismo- sino que, más bien, esa huella o vestigio es resultado del amor del artista donado en su gesto creativo. En cierto modo el Padre Creador puede considerarse el artista supremo también en este sentido: el don de la creación -según el pensamiento agustiniano-, su belleza, su verdad y su bondad es, para muchos, objeto suficiente para el espíritu humano. No todos son capaces de descubrir el fundamento tras el fenómeno, el “Verbum” tras el “vestigium” y, a pesar de que el espíritu humano no parece ser capaz de “descansar” hasta que descansa en el Padre, el Padre no obliga al ser humano a ese encuentro: ofrece su creación sin esperar nada a cambio, del mismo modo en que se dona enteramente en el Hijo sin buscar un pago por el don. Toda estructura creativa descansa, pues, en mayor o menor medida, sobre un don impagable.

b) La sub-creación es comunicación unificadora. Este don revela algo que es particular, propio y original del artista, de forma que todo gesto creativo es luminoso y vestigial respecto a su creador. Por eso solo podemos llegar al Padre por medio del Hijo. El “Triplex Verbum” bonaventuriano es el eje fundamental y necesario de comunicación entre Dios y el ser humano. Esto no quiere decir que el Padre precise de la humanidad en modo alguno: su relación trinitaria con el Hijo por el Espíritu es más que suficiente en sí misma. El verdadero ejercicio creativo no consiste en un contrato o transacción con un tercero, ni responde a una voluntad negociadora. Eso implicaría destruir la lógica del don y el vínculo unitario con el espíritu creativo. El que la humanidad pueda alcanzar la salvación por medio del Hijo responde antes al amor del Padre por su Hijo -y en Él a toda su creación- que

por un interés del Padre por crear un vínculo comercial con el ser humano. Por eso el dinamismo de la gracia no responde a una lógica transaccional: es don gratuito y, por lo mismo, inmerecido e inesperado. Del mismo modo el verdadero gesto creativo es capaz de unirnos con el espíritu creativo en la medida en que aquél responda a la lógica comunicativa del don. El diseño creativo que implica en su horizonte la iniciativa de un tercer espíritu ajeno a la relación en sí implica una cierta adecuación a algo ajeno a la relación creativa, que limita la posibilidad de revelar algo de sí. Por eso es preciso que la relación subcreador-subcreación (artístico-creativa) preceda a cualquier cálculo de una relación subcreación-sujeto contemplador (artístico-contemplativa), del mismo modo en que la procesión trinitaria precede necesariamente a la creación del mundo. La obra de arte es comunicación original y radical del creador, expresión de sí. Este principio radical es, precisamente el que legitima el doble acercamiento del contemplador a la obra de arte (o experiencia estética): el acercamiento que busca revelar el espíritu creador en sus huellas y el acercamiento que busca descubrir algo genuinamente original que interpela al propio espíritu, generando una nueva experiencia estética. De esta forma el don continúa, como un eco que atraviesa todo tiempo y todo espacio y que nos convoca a la fuente de toda belleza, a ese primer momento artístico original del que surgen todos los demás ríos de creatividad.

5° La comunicación creativa es “don de un amor primero” según la lógica del bien, del amor y de la alegría. Muchos pensadores de la más genuina tradición platónico-agustiniana⁹⁴¹ han planteado la posibilidad de que el ejemplarismo según el cual somos capaces de imitar la creatividad divina asoma no solo en el descubrimiento del origen divino (o cuasi-divino) de los modelos estéticos (especialmente los grandes valores) sino también en la experiencia estética en sí misma. Esto nos conduce a apreciar el don desde el otro lado de la relación: desde quienes se enriquecen del don y se descubren interpelados, atraídos, convocados a su fuente. En la medida en que la creatividad es comunicativa y es donación generosa, en esa

⁹⁴¹ De forma personal al autor siempre le ha maravillado el eco que esta cosmovisión ha tenido en un autor de la relevancia contemporánea de J.R.R. Tolkien, especialmente en su *Mitopoeia* y en *Árbol y Hoja*. El mismo filólogo inglés, de origen surafricano, reflexiona sobre esta relación modélica divino-humana y le lleva a plantearse la analogía en términos de creación-subcreación. Cf.

medida puede un espíritu ajeno a la relación creativa original alimentarse del amor y de la alegría que surgen en el instante de la creación. Esta comunicación entre el creador y el contemplador es posible tanto por la mediación comunicativa -la expresión creativa- como por el hecho de que tal expresión sigue un modelo universal. Algo hay de común entre el artista y el contemplador, del mismo modo que hay algo común entre el Padre y el Hijo, con la salvedad de que, cuanto en la segunda relación implica infinitud y actualidad, en la segunda implica experiencia de límite y posibilidad. La naturaleza humana que, como se ha visto, limita y a la vez posibilita no es un completo “tertium quid” en la analogía, sino que está hecha ella misma a imagen y semejanza de Dios. Por la primera característica el ser humano es capaz de establecer vínculos de verdad y para el bien. Por la segunda característica el ser humano es capaz de establecer vínculos con Dios como Verdad y como Bien supremo. La naturaleza humana, capaz de comunicarse creativamente comprendiendo el valor radical de los modelos universales, descubre, por medio de ellos, la capacidad para introducirse en las aguas insondables -incomprensibles- del misterio del amor primero, del cual todo gesto creativo es un eco fundamental. Esto es posible gracias a que la respuesta del hombre al gesto creativo es contemplativa-racional (relacional), del mismo modo en que la respuesta del Hijo al Padre es el ser la expresión misma de su amor generando, por lo tanto, un vínculo supremo y sublime de amor-contemplación mutua.

6º El acto creativo como comunicación expresa según la verdad y el bien. El bien entendido como “orden que exige difusión” y la verdad como “expresión adecuada”. Esta “Verdad” y “Bien” divinos de los que el hombre se descubre anhelante, aparecen como una huella en el gesto creativo.

a) La creación para los medievales -como para los antiguos- es principalmente “cosmos”, “orden”. La ciencia de nuestro siglo sigue persiguiendo esa concepción como un ideal radical en todos sus horizontes epistemológicos. La intuición-guía se aleja cada vez más de una concepción antropocéntrica (el hombre como diseñador de estructuras de pensamiento en las que los fenómenos “cabén”) hacia una concepción cosmo-céntrica (existe, de hecho, un orden que puede describirse como un inmenso algoritmo en el que la única variable radical es la libertad humana). Ante ese panorama cosmocéntrico la concepción del “libro de la creación” aparece

como una metáfora válida para comprender el “Triplex Verbum” como expresión adecuada del amor de la Trinidad en el mundo y en la historia. El orden del cosmos no es, por lo tanto, diseñado por el hombre, sino descubierto y reformulado. Algo muy similar sucede en la experiencia de la relación estética. Partiendo de la base de que la mente humana se nutre de experiencia cósmica antes de empezar a imaginar y crear, cuanto crea responde a un orden. Incluso el ejercicio más extravagante de producción artística enajenada responde necesariamente a una estructura -por más mínima que sea- de orden. La irracionalidad suprema solo sería posible si el hombre dejara de ser imagen y semejanza de Dios o en el concepto imposible de un mundo sin estructura formal: en el peor de los casos o exige siempre una cierta explicación (de tipo psicológico o biográfico, por ejemplo) o representa un límite material-estructural claro y todo límite supone una disposición y, por lo tanto, un orden. La exploración de la irracionalidad, el alejamiento del orden y de la verdad, no conduce a la belleza en un sentido trascendente y puede implicar connotaciones inmorales. Por el contrario, la búsqueda de la expresión de un orden -a imagen y semejanza del orden cósmico- nos puede revelar algo profundamente verdadero sobre el hombre y sobre su relación consigo mismo, con el mundo y con Dios, incluso en un escenario completamente ficcional, fantástico o maravilloso.

b) Por otro lado, como ya se ha dicho, el gesto creativo surge de un deseo de donación. Por lo tanto, siempre lleva impreso en sí un cierto carácter de difusividad que lo hacen, según la noción metafísica clásica de “bien”, algo atractivo o deseable. El carácter difusivo de la belleza tiene que ver, por lo tanto, con su desiderabilidad. Por supuesto, nada es deseable “in se” y “quoad se”. La atracción implica relación y toda relación implica una estructura intencional adecuada. La verdad -el orden descubierto- abre las puertas a la posibilidad del deseo. Sin embargo, al contrario de lo que sucede con la verdad, el mero descubrimiento de dicha adecuación no satisface al espíritu contemplativo, del mismo modo en que la pura ideación del gesto creativo no satisface al espíritu creativo. Creación y creatividad es don y el deseo del don conduce al amor. Eso hace que el ser humano se descubra, de nuevo, como una criatura que desea verdad y, al descubrir la desiderabilidad de dicha verdad (o el orden expresado radicalmente en lo deseado), lleva a cabo una experiencia estética. El bien que el hombre descubre y desea en la belleza del gesto

creativo es un reclamo, un eco, de un Bien capaz de satisfacer el horizonte infinito del corazón humano. En este sentido el amor a lo bello, en el que el espíritu humano manifiesta su maduración en la búsqueda de la verdad y del bien, conduce a un doble movimiento, similar al expuesto en el caso del ejercicio de contemplación estética (y, de alguna forma, paralelo a este): por un lado, nos lleva a continuar con el proceso comunicativo a transmitir ese bien descubierto, a integrarlo y difundirlo en multitud de experiencias y de relaciones; por otro lado, nos lleva a investigar (“in-vestigia”: siguiendo las huellas) cuál es la fuente original de toda belleza y a recapitular todo en ese “Dios-Trinidad-Amor”, que es el único capaz de dar debida cuenta y otorgar sentido a la misma. De esta forma, el camino estético de Platón hacia Dios-Belleza queda reconfigurado en el pensamiento agustiniano bonaventuriano como un camino de belleza trascendental hacia Dios-Amor. Cualquier experiencia genuinamente creativa responde a esta lógica de fondo: el orden de todo lo sub-creado nos asoma no solo a la mente del sub-creador, sino que nos revela también el amor de éste por su obra en una misma experiencia estética. Del mismo modo el espíritu creador que lleva a cabo su gesto creativo expresa por su medio una verdad profunda sobre la relación del ser humano consigo mismo, con el mundo y con Dios, y difunde, en ese mismo gesto, el amor que tiene por sí mismo, por el mundo y por Dios, que lo impele, lo mueve, lo convoca a expresarlo de una forma bella, creativa, significativa.

3.6.3. La relación expresiva en cuanto arraigada en la Trinidad.

En este segundo paso analizaremos la relación creativa de la Trinidad en relación con la creación. En la primera parte del *Comentario a las sentencias* se pregunta el Seráfico en la cuarta cuestión de la distinción 31 si existe igualdad entre las personas de la Trinidad en la relación de circunmincesión (o de presencia recíproca). La respuesta es que, de hecho, solo en Dios se produce una circunmincesión perfecta: es decir, la presencia de las personas se mantiene en una unidad -en sí misma inconfusa e indistinta- gracias a sus distinciones. Todas las obras de la economía de la salvación son obras de Dios unitrino, por lo tanto, toda la Trinidad participa de cada momento de la mutua relación intratrinitaria, así como de todos los actos extratrinitarios (como la creación o la redención, por ejemplo). Sin embargo, cada persona de la Trinidad participa desde su propia “posición” trinitaria⁹⁴². De esta forma, por ejemplo, Dios Padre mantiene su vínculo paternal por el Hijo mediante el Espíritu Santo, expresándose plenamente en Él y haciéndole depositario de su amor. Esa misma función relacional se desempeña tanto hacia dentro de la relación trinitaria como hacia afuera. Por lo tanto, el acto de la creación del mundo y de la humanidad (creación extradivina) se basa en el acto de la generación del Hijo (generación intradivina). Para Von Balthasar esto es una muestra clara de la influencia de Buenaventura en la mística alemana⁹⁴³. Es importante señalar -así lo hace el teólogo alemán- que esto no significa que la creación del Logos sea un acto que queda subordinado al de la ulterior creación del mundo. Como queda dicho en el epígrafe anterior, la generación del Hijo es un acto completo y perfecto en sí mismo. La creación del mundo es, por lo tanto -y si acaso- una consecuencia de la difusividad del amor del Padre al Hijo y, en el Hijo, a todas las cosas. La mediación no es de subordinación, sino de propuesta de cumplimiento definitivo: la creación entera avanza a través de la historia hacia la recapitulación de todas las cosas en el Hijo.

En esta relación de proporcionalidad que se establece entre la generación del Hijo y la creación del mundo aparece un límite claro: lo que se realiza de forma perfecta

⁹⁴² Cf. *I Sent.*, d.31, p.I, q.4 (ed. Quaracchi, I, 347-350).

⁹⁴³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 282.

e infinita en la generación del Hijo, se realiza de forma imperfecta y finita en la creación del mundo. Estos límites se observan “ex parte subiecti” y “ex parte obiecti” entre ambas relaciones: para el Seráfico resulta evidente que la generación del Verbo supone la expresión de toda la omnipotencia divina:

«Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum *posse* suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto *medio* tamquam in sua arte»⁹⁴⁴.

En la generación del Hijo preciso que se ponga en juego toda la omnipotencia divina, porque el Hijo es Dios. En el Hijo se encuentra todo Dios: todo lo que es y todo lo que puede, es decir toda su actualidad y toda su posibilidad que, al ser infinitas, superan todos los límites de cualquier inteligencia creada (para el Seráfico aquí radica el fundamento de la prueba anselmiana del Proslogion⁹⁴⁵). Esto significa que el Hijo es depositario de todo lo que Dios es y puede. En este sentido cabe afirmar que Dios se expresa plenamente en el Hijo, se dona completamente en Él y, por medio de Él en todo aquello que ha hecho. Solo el Hijo puede ser depositario de la omnipotencia divina: solo Él puede reflejar todo su Ser y su poder, expresándolo, reflejándolo en sí y, por sí, en todo cuanto el Logos divino se ha donado en la creación. Aquí se descubre fácilmente la desproporción que califica cualquier esfuerzo panteísta: el acto creativo del mundo no puede ser esta “arte suprema”, es decir, no hay posibilidad de responder a todo el amor de Dios, no hay capacidad para recoger toda su omnipotencia en los límites de este mundo, de lo creado.

Además, por todo lo dicho previamente se puede entender con facilidad el papel arquetípico del Hijo. Precisamente en su función de expresión del Padre, de expresión acabada de toda la Verdad, el Hijo es la medida de todas las cosas. En palabras de Von Balthasar:

⁹⁴⁴ *Hex.*, col. 1, n.13 (ed. Quaracchi, V, 331).

⁹⁴⁵ Cf. *Hex.*, col. 1, n.11 (ed. Quaracchi, V, 330).

«Y solo por esto [por ser el Hijo expresión absoluta de la Trinidad] retoma el axioma platónico de que las criaturas “son verdaderas cuando son como son *in arte divina* o como son expresadas en el arte divino; pero como no se asemejan cabalmente a la substancia que las expresa o las representa, toda criatura es según san Agustín ‘mentira’”⁹⁴⁶, de suerte que “me veré mejor en Dios que en mí mismo”⁹⁴⁷, y las cosas están más vivas en Dios que en sí mismas”⁹⁴⁸»⁹⁴⁹.

La función que desempeña la analogía del ser en el pensamiento de Santo Tomás de Aquino, la desempeña esta ejemplaridad del Verbo en el pensamiento de San Buenaventura. La exigencia ontológica de la participación tomista, que vincula el Ser de Dios con el ser de los entes creados, se expresa por medio de una analogía de referencia intrínseca, que pretende salvaguardar lo común -el ser- manteniendo las debidas distancias entre lo divino y lo creatural. A ojos de San Buenaventura este esquema es insuficiente y debe reemplazarse por una proporcionalidad que expresa una “similitudo imitationis”, es decir, una humildísima relación de semejanza imitativa entre la relación que se da de forma plena, perfecta (la generación del Hijo por el Padre) y la relación que se da de forma imperfecta -por los límites impuestos en el objeto y no por la potencia el Creador- (la creación del mundo por parte de Dios). En la primera relación la comunión es perfecta. En la segunda es mayor la desproporción, la desigualdad, que lo común.

Por lo tanto, es mucho mayor lo que Dios puede decir de las cosas que las cosas mismas, que dependen radicalmente del creador. De hecho, cuanto los entes tienen de divino hace referencia directamente a la expresividad Trinitaria en el Hijo: el carácter vestigial nos revela el Logos -la verdad de las cosas y el amor con que el Padre las ha hecho-. Dicho de otro modo, mucho más coherente, «la Palabra eterna expresiva sabe y dice cuanto cada cosa significa, mejor que pueda hacerlo la cosa

⁹⁴⁶ *Hex.*, col. 3, n.8 (ed. Quaracchi, V, 331).

⁹⁴⁷ *Hex.*, col. 12, n.9 (ed. Quaracchi, V, 386).

⁹⁴⁸ *I Sent.*, d.36, p.II, q.1 (ed. Quaracchi, Ib, 623-624).

⁹⁴⁹ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 283.

misma»⁹⁵⁰. Así como el Hijo es expresión del Padre (de su Verdad y su Amor), del mismo modo la creación es expresión parcial del Logos (y, es, por lo tanto, capaz de expresar verdad y amor participados). De nuevo, la diferencia es abismal: la forma de los entes creados solo es capaz de expresarse a sí misma y de forma parcial, mientras que el Logos se expresa a sí mismo autoafirmándose, poniéndose, ofreciéndose, y, en sí, es capaz de afirmar todas las cosas. Dicho de otra forma, el Logos brilla con luz propia, como arquetipo fundamental. Cuanto en las creaturas brilla lo hace con luz refleja, participación del arquetipo, acción del mismo Logos en ellas.

El Verbo expresa todo cuanto es comprensible, es “ratio radiandi” que funda la ejemplaridad. Todo está representado en el Verbo: «es la *sophia* de Dios con su seno grávido de las ideas eternas de Dios, “a las que por parte de Dios corresponde una sola, que es capaz de representar muchas cosas que cualquier multiplicidad creada, y, aun siendo verdad simple, es infinita”⁹⁵¹»⁹⁵². Esto permite salvaguardar la unidad divina y, a la vez, aportar sustento ontológico a cada ser concreto: el Verbo es uno, aunque sea muchos como expresado en las realidades concretas. De esta forma, el ser finito queda fundado tanto por su vínculo ontológico con el arquetipo divino que es eterno, como por ser un fin concreto de la intención expresiva de Dios. Dios no solo ha decidido crear el arquetipo de todo en su Hijo, sino que ha querido expresarlo en cada ser concreto de forma expresísima e inequívoca. «Por consiguiente, cada ser concreto es *terminus* de una atención particular de Dios, de una forma peculiar verbal de la Palabra eterna»⁹⁵³.

En el contexto de esta articulación mediadora-arquetípica-luminosa-expresiva del Verbo aparece el argumento de la recapitulación de toda belleza en el Logos. Del descubrimiento de la belleza de las cosas en el mundo -en términos de armonía o de proporción- podemos remontar al origen de toda esta belleza en el arquetipo unitario que la expresa en todas sus posibles formas. Así descubrimos en el Logos

⁹⁵⁰ *Ibid.*, 284.

⁹⁵¹ *Sc. Chr.*, q. 3, n.17 (ed. Quaracchi, V, 16).

⁹⁵² H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 285.

⁹⁵³ *Ibid.*, 286.

no solo la expresión de la Verdad y del Amor divinos, sino también de la Belleza absoluta que radica en o emerge de la armonía perfecta de la circunmincesión.

En este sentido el Verbum se muestra, de nuevo, en una mediación admirable: respecto al Padre denota la Belleza como expresión de su relación con el mismo Padre en el Espíritu (el papel análogo que realiza la “species” entendida como “ser expresión” de un arquetipo, de forma pasiva: la belleza de una escultura, por ejemplo, en cuanto está bien realizada); mientras que respecto al resto de la creación el Verbum denota la Belleza absoluta en las cosas como arquetipo que comunica la relación anterior (el papel análogo que realiza la “species” entendida como expresión activa de la forma: la belleza de una escultura en cuanto representación atinada de lo que reproduce).

3.6.3.1. Conclusión: reflexiones en el ámbito de la creatividad.

d

1º Aunque el ser humano no es depositario en modo alguno de la omnipotencia divina, es cierto que el hombre es -como imagen y semejanza de Dios- “quodammodo omnia”. Es muy interesante averiguar el alcance de la omnipotencia ficcional o poética de la creatividad humana. Por supuesto se trata de una omnipotencia meramente posible, ante la que surgen inmediatamente límites y fronteras que tienen que ver con la capacidad lingüística expresiva, con los límites estructurales de la propia naturaleza, de la limitada experiencia a la que tenemos acceso e incluso al límite histórico-cultural o de relaciones que jalonan nuestra existencia. Sin embargo, esos límites parecen esfumarse o, cuando menos, difuminarse en un horizonte ficcional. No profundizaremos en el estatuto de los objetos ficcionales, ni en la clasificación de distintos tipos de ficcionalidad. Pondremos el foco, más bien, en la relación estético-creativa entre el sub-creador y la infinitud de posibilidades ficcionales que aparece en su horizonte.

Esta consideración nos conduce rápidamente a la gran diferencia: mientras que el Logos es efectivamente creador, el relato humano -la perspectiva del hombre- tiene siempre un carácter no-real. Cuando aparece la pretensión estética, surge la

necesidad de adecuar la narración a una estructura arquetípica y, contrariamente a lo que sucede en la relación arquetípica en el caso de la creación, la construcción del relato humano supone necesariamente el alejamiento del dato efectivo. Esto parece paradójico: por un lado, nuestra capacidad de sub-crear belleza depende de nuestra capacidad para contemplar la realidad (el principio ejemplar de belleza según el cual una escultura es bella en la medida en que imita el modelo según el cual hecho); por otro, al producir belleza al llevar a cabo un acto de producción artística nos separamos de la facticidad del mundo y lo recreamos según un criterio que es, en gran medida subjetivo. Este fenómeno no supone en modo alguno una pérdida: los fenómenos del mundo no pierden ni pizca de su riqueza formal, y su recreación en la mente del sub-creador (o la recreación o sub-creación imaginativa de un fenómeno completamente original) solo puede ofrecer una aportación novedosa (no al Logos divino que es la luz que ilumina toda verdad, por supuesto, sino “quoad nos”).

Es posible ir un paso más allá: el mundo ficcional puede ofrecer una verdad más profunda que lo que puede ofrecer una descripción puramente fenomenológica de los datos del mundo o una aproximación lo más “factual” posible a los eventos del mundo y de la historia. Esto se debe al esfuerzo puramente objetivo de este tipo de perspectivas descriptivas o fenomenológicas, que tratan de eliminar cualquier sesgo subjetivo. Este conocimiento será siempre el camino para una forma admirable de belleza. Sin embargo, será siempre una belleza de tipo vestigial: la belleza, por ejemplo, del descubrimiento del orden del mundo es tal en la medida en que revela esa armonía en la creación. En cambio, el ejercicio de creación poética o artística - con una pretensión estética- es un camino que implica necesariamente la interacción de ciertos elementos objetivos con una gran aportación subjetiva, vivencial, expresiva. En este punto el hombre actúa a imagen y semejanza de Dios, poniendo en juego la luz del Verbo en su intelecto y en su voluntad, resplandeciendo como imagen y semejanza de forma mucho más plena -por la amplitud del espíritu humano- a como lo hace en el vestigio. Por lo cual no debe resultar extraño afirmar, al menos desde esta perspectiva, que un poema bello -baste pensar como ejemplo en el *Cántico Espiritual* de San Juan de la Cruz, en la *Divina Comedia* de Dante

Alighieri o en los *Sonetos* de William Shakespeare- revela más verdad que una agencia de noticias.

Dicho lo cual, resulta de gran interés estudiar el papel que desempeñan los arquetipos narrativos o las diversas formas o estructuras estéticas que guían la creatividad de los artistas como modelo, regla y luz. Ofrecen, de hecho, luz en la medida en que aparecen como intuiciones comunes fértiles en la mente de los artistas, aunque cada uno la ofrezca, reelaborada desde su mirada particular del mundo. Son reglas en la medida en que interpelan a la naturaleza humana como verdades atractivas, es decir, como síntesis bellas de ideales y valores que mueven al espíritu humano. En este sentido las intuiciones fundamentales sobre el ser humano, sobre lo que su espíritu desea (la felicidad, la inmortalidad, la satisfacción, la verdad, el amor, etc.), en la obra de Homero siguen vigentes en la obra de Dostoievski o del mencionado Tolkien. Y son modelos precisamente porque son arquetipos. Profundizar en este punto puede suponer un grave peligro de hacer naufragar esta investigación en los inmensos océanos de las muchas derivaciones antropológicas, psicológicas y culturales que la noción de “arquetipo” despierta en cualquier estudio de literatura o arte en general. Evitemos este peligro señalando simplemente que los arquetipos narrativos y artísticos son reflejo del arquetipo humano que, en el pensamiento bonaventuriano, no es más que imagen y semejanza del arquetipo del Padre por el Hijo.

2º La creación entendida fundamentalmente como relación expresiva del Padre con el mundo por medio del Hijo puede iluminar también el proceso creativo del ser humano. Impresiona a la mente contemplativa considerar la relación de la Palabra de Dios que “dice” lo que las cosas son de forma más verdadera que el mismo ser de las cosas. Impresiona igualmente considerar que el Padre crea la multiplicidad en la que se expresa la realidad desde una sola Palabra y que, por medio de esa Palabra, establece a la vez una relación expresísima y distinguidísima con cada ente concreto como término de la relación creatural. Esta doble relación nos permite distinguir lo natural de lo sobrenatural, las existencias de la materia respecto a las capacidades del espíritu y permite comprender la fuerza sintética del “verbum interius” (análoga a la fuerza reductiva del “Verbum” en la mente divina), que no es incompatible con la capacidad de construcción y contemplación del detalle. La

riqueza característica del espíritu (especialmente contrastándola con la capacidad expresiva que descubrimos en las cosas materiales) no solo supone amplitud, sino que supone también detalle. La amplitud de una obra colosal descansa sobre la capacidad del espíritu para sostenerla en sus detalles, de forma que el todo contenga armónicamente las partes y que las partes expresen adecuadamente la belleza del todo. Von Balthasar habla de “la belleza en el fragmento” o del “carácter sinfónico” de la verdad. No hay mayor detallismo, ciertamente, que el de un Dios que es capaz de concebir un mundo construido sobre pilares de partículas cuánticas e indeterminación matemática sobre los que descansan fuerzas atómicas y gravitacionales, galaxias enteras aparentemente vacías y, a la vez, repletas de cuerpos siderales de tamaños asombrosos, con un planeta -conocido- capaz de albergar el fenómeno extraordinario de la vida y a unas criaturas libres -principio aparente de caos en medio de tanto orden- capaces de contemplar ese orden, capaces de conocerlo y de tratar de recrearlo imaginativamente y de expresarlo artísticamente, con chispazos de belleza trascendente que no son sino el reflejo del lenguaje de amor -la misma Palabra- con el que están hechas todas las cosas.

El proceso creativo consiste, por lo tanto, en la síntesis que se produce entre la realización artística de la idea (del “verbum” interior del artista) y su elaboración concreta en el fragmento, en la concreción, en el detalle: en cada palabra, en cada nota, en cada pincelada, en cada gesto, en cada instante de acción significativa y bella. La ejemplaridad del Logos en la relación creatural se reproduce de esta manera en la creatividad artística, salvando siempre la distancia ontológica entre la creatividad finita del hombre y la creatividad infinita de Dios.

3.6.4. La relación expresiva en cuanto supone una correspondencia necesaria entre autoexpresión exterior y autoexpresión interior en Dios.

El último aspecto que indagaremos en este análisis se refiere a la ya mencionada correspondencia necesaria entre la autoexpresión exterior y la autoexpresión interior en Dios. El punto de partida en este sentido parece claro: si la Palabra es la autoexpresión perfecta de Dios, como “*verbum interior*”, la creación como “*expresión*” extratrinitaria será una imitación imperfecta, deficiente, cuya multiplicidad será solo necesaria en la medida en que sea dependiente de la unidad trinitaria:

«*Quod obicitur de archetypo et sensibili mundo, dicendum, quod iste imitatur illum in quantum potest, sed deficit. In illo enim est summa pulcritudo per omnimodam unitatem; hic autem, si esset unitas, non esset pulchritudo, quia non esset ordo nec perfectio. Et ideo, ut mundus hic imitaretur in perfectione et pulchritudine, oportuit, quod haberet multitudinme, ut multa facerent quod unum facere per se non posset*»⁹⁵⁴.

Las jerarquías y los órdenes creaturales dependen de la unidad, a la vez perfectamente jerárquica e igual, de la Trinidad. Son una imitación “a escala” de la misma. De forma que ángeles, seres humanos y criaturas materiales se ordenan -y son ordenadas- siguiendo (imitando) el Logos. Esto hace, por un lado, que la búsqueda de la belleza por parte del ser humano implique necesariamente una tendencia hacia la unidad. Pero también implica, por otro lado, que en esa tendencia se incorporen elementos de diferenciación y contraste. La unidad se encuentra solo en el papel mediador del Logos que, tras la encarnación y la redención (muerte y resurrección), no solo es el “*medium expressivum*”, sino que se convierte en puerta de restauración de todas las cosas, en “*recapitulación universal*” que convoca a toda la creación hacia sí. Es, pues, alfa y omega que recoge y reduce en sí todo el impulso creador del Padre.

Esta unidad es una meta en el horizonte de la vida humana en cuanto el ser humano está hecho a “*imagen y semejanza*” de Dios. “*Vestigio, imagen y similitud*” son los

⁹⁵⁴ *II Sent.*, d.1, p.II, q.1, a.1, ad.3^{um} (ed. Quaracchi, II, 40).

grados de distanciamiento creatural que el ser humano experimenta en su propia experiencia. En el vestigio el Logos se hace presente de forma solo objetiva, es decir, solo como objeto del conocimiento y del deseo que el hombre descubre en sí mismo como imagen. El ser humano es imagen del Verbo en cuanto se descubre subjetivamente como un reflejo de la Trinidad en su relación con “lo otro”. Así se descubre como ser espiritual e inteligente. Como imagen el ser humano puede alcanzar la unidad intencional con toda la realidad. Sin embargo, es solo cuando el ser humano se asoma a la mirada celestial -cuando es capaz de entrar en la comunión con Dios por la vida de gracia, por los méritos de la cruz- que alcanza la semejanza con la Trinidad en Verbo. La gracia permite que el modelo primigenio - el arquetipo original- habite en el corazón del ser humano. Una gracia no conseguida por esfuerzo humano, sino por la redención de Jesucristo culminada en el sacrificio de la Cruz. En la vida de la gracia santificante el ser humano logra la unidad con la Trinidad por medio de las virtudes teologales -la fe (con el conocimiento), la esperanza (con el deseo) y especialmente la caridad (con el amor, síntesis de ambos)-. En resumen, el vestigio representa la verdad del Logos de manera objetiva, en la imagen el hombre descubre subjetivamente la iluminación de la verdad trinitaria, y por la semejanza el ser humano participa en la unidad Trinitaria. Esta concepción jerárquica de la realidad, aunque no contradice los presupuestos del realismo cristiano, precisa del ejercicio de la fe. Es decir, la fe descubierta por la semejanza (y, por lo tanto, a partir de los méritos de la redención), ilumina el conocimiento para descubrirse como imagen de la Trinidad y para descubrir -consecuentemente- la expresión del Verbo en el vestigio. De nuevo, la mirada filosófica escala con fuerzas que no son suyas -y con retazos de revelación- para descubrir lo que la fe muestra con relativa facilidad, y, aunque los procesos son metodológicamente inversos (ascendente – descendiente, respectivamente) dibujan el mismo “mapa” de la realidad.

Este esquema estético de “vestigio-imagen-similitud” no solo “representa” la Trinidad. La “expresión” exterior de la Trinidad no es una mera “información” deficiente y exterior. Dicho de otro modo, el logos de la realidad no es solo imagen del Logos divino. Además, y específicamente, es “referencia” al Logos divino. Esta referencia se da de forma secuencial o sucesiva -ascendente-, según la lógica del

Itinerarium. De forma que el método estético consiste en descubrir la referencia en el vestigio, la imagen y la similitud para, en un segundo momento, apreciar en ella su carácter representativo. Y el ser humano aparece en este gran esquema de las cosas como “descifrador” de la referencia e intérprete de la “representación” (en la medida en que es capaz de reproducirla en sí mismo). Esto es posible gracias a que «en el hombre, la autoexpresión objetiva de Dios es subjetividad»⁹⁵⁵. Parafraseando al maestro Von Balthasar: una vez que el espíritu humano queda iluminado -en su primer ejercicio de conciencia de sí- queda irrevocablemente destinado a interrogarse sobre su origen y su fin. En ese momento su destino espiritual queda indisolublemente vinculado a la redención de Cristo: al deseo inagotable -e inaguantable- de unirse a Dios.

Así el ser humano es la más maravillosa de todas las creaturas: por un valor que no se da a sí mismo, sino que descubre como ya dado en su propia experiencia racional como “capax Dei”. Por ser, como diría el Aquinate -comentando al Estagirita-, “quodammodo omnia”, y descubrir, en esa infinita apertura intencional, “la más noble de las capacidades receptivas”⁹⁵⁶: la del deseo de Dios.

Esto implica que la estética bonaventuriana, especialmente su estética teológica, es moral. Aunque quizá sea más correcto afirmar que requiere la moralidad, a modo de una exigencia básica: como requiere también de la verdad. La apertura que se da en el ser humano, que empieza en el descubrimiento del sí y de la realidad circundante, se produce según una adecuación, según un orden. Un orden, que, de nuevo, no construye, sino que descubre en el darse del vínculo intencional. Ese orden implica la aparición del horizonte moral. La realización del ser humano como imagen -su autorrealización personal- implica un correcto desempeño de sus facultades cognoscitiva y volitiva. A un nivel superior, en el vínculo que lo une con Dios, el ser humano precisa de una integración de su vida en el dinamismo de la fe y de la caridad que iluminan su entendimiento y dan sentido pleno a su voluntad. Como síntesis resultante de este vínculo ordenado según la verdad y el bien surge la belleza: la participación en la vida trinitaria -en la vida de gracia-, la

⁹⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Gloria*, 291.

⁹⁵⁶ Cf. *Ibid.*

unión con Dios es la máxima aspiración estética que puede tener el ser humano. Esta participación en la vida trinitaria, esta “unión con Dios”, no es una consideración meramente objetiva de un vínculo particularísimo de la humanidad con Dios por medio del Verbo (como si fuera solo un “motivo estético” ajeno a la propia vida), sino que es ante todo su “origen fontal”: Él, que nos ha creado a su imagen y semejanza, es quien nos convoca a participar con Él en su mirada sobre la realidad y a recrearla en nuestros vínculos con el mundo.

En este sentido el camino moral coincide con el estético, por cuanto, recorrer el “interior íntimo meo”, -el ejercicio de convivir y desarrollar plenamente la naturaleza humana-, implica el asomarse al “superior supremo meo”. El progresivo descubrirse como imagen conduce a descubrir en el propio espíritu el carácter de semejanza. El maestro interior, el Logos que ilumina en nuestro interior todas las verdades, es, a la vez, principio de verdad, de bondad y de belleza en la medida en la que nos conforma con Él. Es el Verbo quien casa una discrepancia aparentemente irreconciliable -una tensión que parece estallar en el Génesis y permanecer irresoluble hasta la Cruz-: la búsqueda de la unidad en Dios como lo “completamente ajeno y superior a sí”, y la búsqueda de la unidad en el “yo” en la igualdad reflexiva -en el ejercicio de autoconciencia del ser humano- que nos descubre nuestra identidad⁹⁵⁷. A partir del momento central de la historia, en el que Cristo une en sí el cielo y la tierra, reconciliando en sí todas las cosas, el Verbo deja de relacionarse con los seres humanos como un arquetipo que modela una idea (que, por su libertad, es capaz de intentar revelarse contra ese destino) y pasa a Alojarse en su interior -sacramentalmente-. De esta forma el vínculo es también identitario y personal. Por la fe, por la vida de la gracia, por la unidad con Cristo-Verbo, el ser humano es hijo de Dios de una forma completamente nueva: no solo como creatura maravillosa, sino como participante en el amor de la unidad trinitaria.

Nada de lo dicho implica una forma de ontologismo. En ningún caso confunde el Seráfico la representación con lo representado, ni lo iluminado con la luz. La presencia de Dios en el espíritu, condición fundamental para la vida de gracia (como fuente del amor trinitario en el alma humana) no disuelve la propia identidad en

⁹⁵⁷ Cf. *I Sent.*, d.3, p.II, q.2, a.1, ad.5^{um} (ed. Quaracchi, I, 84).

modo alguno: el ser humano debe actualizar constantemente esa participación que, si bien no depende de sí, precisa de su asentimiento, de su efectiva colaboración. La acción del Maestro interior transfigura el espíritu, “haciendo nuevas todas las cosas”, recapitulando todo en sí, guiando al alma -a través del *Itinerario*- de vuelta a la casa del Padre. De forma que “el completo desconocido” el “completamente otro” ajeno a nuestra imperfección, nos informa por su Palabra, hasta reflejarse a sí mismo en todos los rincones del espíritu. Igualmente, la historia, desde la perspectiva humana, no es sino el progresivo descubrimiento de la Palabra, a través de sus ecos, primero, y de sí misma, después, que va iluminando progresivamente ese hogar del que procedemos, cuyo recuerdo premonitorio llena de nostalgia nuestro corazón, y al que volveremos por medio de Cristo: la casa del Padre.

En esto consiste la “reductio” bonaventuriana, en clave histórica, teológica y narrativa: en la revelación del Misterio que da sentido (Logos) a toda la creación en la encarnación, la crucifixión y la redención de Cristo, en quien quedarán recapituladas todas las cosas. La exigencia moral y la exigencia estética coinciden, por lo tanto, en esa conformación del alma a imagen de Cristo, que la hace penetrar en la vida trinitaria. En palabras de Von Balthasar:

«Si la “*reductio*” es nuestro camino para llegar a Dios, es también el camino de Dios para llegar a nosotros. Dios, efectivamente no quiere vernos de otro modo que como hemos sido ideados en su imagen perfecta, en el Hijo, y como nos reencontramos en la redención operada por el Hijo y en nuestra adopción de hijos suyos. Nuestras buenas obras por sí solas no servirían para tanto, si Dios no condescendiera primero en darnos la gracia santificante».

3.6.4.1. Conclusión: reflexiones en el ámbito de la creatividad.

De lo analizado en este tercer epígrafe surgen, a modo de conclusiones iluminadas por la teología, una serie de principios que pueden aportar claves para una teoría de lo poético o de la creatividad.

1º Para empezar, el carácter imperfecto y personal de lo creado. En el pensamiento bonaventuriano, el ejemplarismo presenta un mundo ideado a partir del Verbo

divino con una criatura particularísima que está ideada en base al mismo Verbo. En el mundo real conviven la imperfección característica del mismo mundo -denotada por su particular contingencia y multiplicidad- con la creación personal del hombre -que destaca por su afán para unir o, mejor dicho, descubrir y buscar la unidad-. En un mismo gesto creador Dios evidencia dos principios de gran sencillez y, sin embargo, de gran importancia poética: que todo lo que no es Dios es necesariamente imperfecto y que todo lo creado -todo aquello que es fruto de un acto genuino de creación- lleva impresa una marca personalísima. En el caso del mundo está el ser humano, marca impresa del amor de Dios hacia su Hijo. “Personal” en este caso no implica “particular, original o propio” -aunque, de alguna forma, implica necesariamente estos tres adjetivos-, sino que significa algo mucho más profundo y necesario: el creador deja en su obra una huella de sí mismo, de su forma de ser y de amar. El hecho de que no sea más que una huella supone, a la vez, imperfección y cercanía: un vínculo inimitable e irrepetible, que permite al autor descubrirse reflejado de alguna forma en su obra. Esto no solo se da en la “creación” productiva, también se da en la creatividad entendida como una mirada artística sobre la realidad. En cierto modo, el estar hechos a imagen y semejanza de Dios nos permite acceder al modo arquetípico y replicarlo creativamente, pero, a la vez, de una forma original. Podría decirse que hay un tema (o un mínimo conjunto de notas comunes) que se repite en todas las historias, en todas las pinturas, en todas las partituras, en todas las obras de la creatividad humana: un cierto “tono” humano, un cierto modo de ver que conviene a la naturaleza humana. Sin embargo, la creatividad no es una mera reproducción de ideas arquetípicas. Para eso no hubiera sido necesario introducir en la gran ecuación estética la condición humana de libertad. La “huella”, el carácter “personal” del vínculo lo creado es lo que hace que el hombre sea verdaderamente creativo.

2º El uso de “huella” en este sentido no es accidental. La representación a la que puede aspirar la creatividad humana es puramente objetiva-vestigial. Quien contempla la obra artística puede descubrir la huella del creador. Incluso puede aprender a descifrar su significado. Pero nunca llegará a asumir esa creatividad en sí, como si su configuración espiritual dependiera de otro ser humano. Del mismo modo un personaje, un gesto, un boceto, un tema musical, etc., pueden revelarnos

algo del artista, del mismo modo en que la creación revela a Dios. La capacidad de descubrimiento y de apreciación estética en ambos casos es similar. Sin embargo, no puede existir un personaje hecho a imagen del escritor, o del pintor o del espíritu creador humano. El experimento llevado a cabo por don Miguel de Unamuno con Augusto Pérez en *Niebla* evidencia precisamente este límite. Tanto por parte del creador como por parte del contemplador, la mimesis queda necesariamente limitada al ámbito del vestigio, en la medida en que éste revela una experiencia humana lo suficientemente personal (en el caso del creador) o universal (en el caso del contemplador). El vínculo de imagen y semejanza que hacen al ser humano capaz de apreciar y sub-crear belleza es una frontera inconquistable que delimita y caracteriza el vínculo particularísimo que tiene el ser humano con Dios. Los intentos de forzar la creación a desempeñar el papel de “imagen y semejanza” del hombre están, por lo tanto, condenadas por principio a la esterilidad y al fracaso.

3º El deseo de infinitud que puede descubrirse en el espíritu creativo parece evidenciar la importancia -parece demasiado arriesgado hablar de “necesidad” en este caso- de la existencia de Dios (o de un principio divino) que sostenga metafísicamente un mundo subcreado. Esta exigencia no parece presentarse como una necesidad estructural en relación con el mundo en sí mismo, sino como parte fundamental del drama humano que debe quedar irremediabilmente reflejado en él. La inexistencia de un principio divino dejaría sin debida justificación la apertura intencional al horizonte infinito de verdad y de bien del corazón humano, que es la razón que motiva la creación de sub-mundos en primer lugar, y que aparece reflejada en lo más profundo de todas las historias que implican un desarrollo humano. Este principio debe examinarse con un detenimiento que estas líneas no conceden, pero parece debidamente representado en las principales historias y temas que jalonan los principales momentos de la historia de la literatura y del arte. Dado que el drama fundamental de la existencia humana consiste en el descubrimiento de los propios límites en relación con la infinitud de verdad, de amor, de armonía y de unidad a la que aspiramos, y la necesidad estructural que tenemos de un Dios que reconcilie ambos polos de la tensión espiritual, parecería necesario que el mismo acontecimiento se replicara en la obra que es creativa en la medida en que es, precisamente “huella” de lo humano.

4° Algo más conviene decir sobre la función poética del drama existencial y la centralidad de la pregunta por el principio y por el fin. Una aportación importante del existencialismo a la reflexión de la contemporaneidad es aquella que pone el foco en la experiencia del límite de lo humano: aquella que se pregunta por el origen de esta gran paradoja cósmica que es la humanidad y que se cuestiona sobre el sinsentido de su muerte. En este sentido el “fin” queda restringido al ámbito de lo inmanente -muerte y sufrimiento-. No podía ser de otro modo en una civilización que ha dado su espalda a Dios. La muerte no termina de ser una explicación satisfactoria para la impertinente pregunta que no parece poder doblegarse por nada y que sigue importunándonos por más que la queremos ahogar: para qué, para qué la vida, el mundo, la libertad, el sufrimiento. Por otro lado, la pregunta sobre el origen no termina de establecerse con claridad entre lo metafísico y lo físico-biológico. En ninguno de los dos casos la respuesta resulta verdaderamente significativa para la existencia del ser humano. Esta insatisfacción ha generado una cultura en la que el ruido (la respuesta más fácil, la del activismo, el estrés y la dependencia de los medios y la tecnología) ha sustituido a la pregunta. En este mar de sinsentido, el arte, las muestras de verdadera creatividad humana en todos los ámbitos del saber y de las artes, se revelan tratando de descifrar el drama del ser humano, de su existencia, de su origen y de su fin. De forma que las mismas cuestiones que articulan la teología del “Triplex Verbum” como Mediador universal entre Dios y los hombres, emergen en la experiencia creativa humana como un foco de interés irremediable, eternas coetáneas del arte.

5° Por último merece la pena abordar, aunque sea periféricamente, la figura del maestro. Cristo es el verdadero y único Maestro interior: quien ilumina en la verdad, guía en la verdad y muestra en la belleza. Más aún: el que enseña a caminar en la verdad, a buscar el bien y a crear y contemplar belleza (a su imagen y semejanza). La tradición cristiana ha asumido esta figura en su tradición espiritual y la ha representado de muchas formas: de alguna forma la jerarquía espiritual (profetas, mártires, padres, etc.) imitan una aspecto magisterial -modélico- del Verbo. La figura del maestro en la universidad medieval es fundamental para comprender las tradiciones de pensamiento: no se puede pensar al Aquinate sin san Alberto Magno, ni al Seráfico sin Alejandro de Hales. Pero menos aún puede entenderse a san

Buenaventura sin san Francisco. El Poverello es, de forma clara y con gran potencia, un modelo, un maestro espiritual y un guía en el camino para encontrarse con Cristo en lo alto del monte Alvernia. También la tradición del director espiritual, en el amplísimo contexto de la espiritualidad cristiana, es apreciado como un imitador de la función magisterial del Maestro único de todos. La necesidad del Maestro, que es a la vez fuente y medio de iluminación de todo conocimiento desde el interior del corazón humano, manifiesta la radical dependencia que tiene el ser humano: la necesidad de alguien que tenemos de que alguien nos tienda la mano generosamente, antes incluso de que hayamos hecho mérito alguno, y nos guíe hacia la verdad y hacia el bien. Esta relación magisterial no es en modo alguno patrimonio exclusivo del cristianismo, aunque sea la teología cristiana la que la haya indagado hasta su causa primera. En efecto la imagen del maestro aparece ya dibujada en Néstor, en Mentor, en Anquises, como también en Moisés, en Elías y en el resto de los profetas. En los grandes temas literarios de la Edad Media y hasta la contemporaneidad aparece también repetidas veces, desempeñando el mismo papel: en Virgilio con Dante, en Merlín con Arturo, en Monseñor Bienvenido con Jean Valjean, en el Padre Zósima con Alyosha Karamazov, o en Gandalf con la Comunidad del Anillo, por poner un puñado de ejemplos. La figura del maestro, en este sentido, aparece como arquetípica en la gran historia del relato humano, como un eco del verdadero Maestro interior, verdadero arquetipo de toda la realidad. De nuevo, la exigencia de espacio y tiempo limita cuanto aquí puede decirse sobre este tema que se tratará de desarrollar con más profundidad y coherencia en otra ocasión.

4. Bibliografía.

4.1. Bibliografía primaria.

Toda la obra del Seráfico está leída y citada según la edición crítica de la Quaracchi.

Además, se recoge como bibliografía primaria, por su relevancia, las obras de los siguientes autores citados:

Santo Tomás de Aquino, de la edición leonina.

Aristóteles, de la edición crítica oxoniense (Clarendon Press).

San Agustín de Hipona, de la edición de *Patrología Latina*, de Migne.

Hugo de San Víctor, de la edición de *Patrología Latina*, de Migne.

Ricardo de San Víctor, de la edición de *Patrología Latina*, de Migne.

Anselmo de Canterbury, de la edición de *Patrología Latina*, de Migne.

Pseudo Dionisio Areopagita, de la edición de *Patrología Latina*, de Migne.

Séneca, de la edición crítica de la Societas Bipontina.

4.2. Bibliografía secundaria.

- AA.VV., *Catecismo de la Iglesia Católica, Índice general*, Editrice Vaticana, Roma 1997.
- ACERBI, A. - ROMERA, L., «La antropología de Cornelio Fabro», *Anuario filosófico* 39/85 (2006), 101-132.
- AGUILAR, P. C., «Conocer a Dios a partir de sus vestigios en la creación. San Agustín y San Buenaventura.», *Cuadernos de Teología* 4/1 (2012), 35-48.
- APARICIO VALLS, M. DEL C., «La Sacra Scrittura è come l'anima della teologia», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, *Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 298, Peeters, Leuven 2018.
- ASCENCIO, J. G., «L'estetica di Romano Guardini (II): Gli sviluppi dei primi anni Venti. Verso una comprensione matura dell'arte», *Alpha Omega* 15/2 (2012), 213-235.
- BALTHASAR, H. U. VON, *Gloria. Una estética teológica, Estilos eclesiásticos. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*, II, Encuentro, Madrid 1992.
- BARRIO, A. A.-G., *Crítica, fundamentos y corpus disciplinar para una Teoría Dialógica de la comunicación*, Fundación Universitaria Española 2012.
- , «De la Dialéctica a la Dialógica», *Mar oceana: Revista del humanismo español e iberoamericano* 31 (2012), 97-126.
- , «El pensamiento relacional como fundamento para una nueva teoría de la comunicación», *Comunicación y hombre: revista interdisciplinar de ciencias de la comunicación y humanidades* 3 (2007), 23-38.
- BARRIO, A. A.-G. - ESTEBAN, J. A. A. - ALEA, S. A., ««Veritatem diligere». Misión de la Universidad: buscar, encontrar, comunicar la verdad», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 74/282 (2018), 773-801.
- BENAVIDES, C. E., «La libertad como principio originario según el pensamiento de Cornelio Fabro», *Enfoques* XXVIII/2, 9-25.
- BÉRUBÉ, C., «Le «dialogue» de s. Bonaventure et de Roger Bacon», *Collectanea Franciscana* 39 (1969), 53-96.
- BINDLEY, T. H., *The oecumenical documents of the faith. The creed of Nicaea. Three epistles of Cyril. The tome of Leo. The Chalcedonian definition*, Methuen & Co., London 1899.

- BLANCO, F. DE A. C., «Imago creationis, imago recreationis: para una teología y antropología de la imagen de Dios en San Buenaventura», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 9/15 (1993), 79-166.
- BONAVENTURE (CARDINAL), S. - DELORME, F. M., *S. Bonaventurae, S.R.E. Episc. Cardinalis, Collationes in hexaëmeron, et, Bonaventuriana quaedam selecta ad fidem codd. mss, ex typographia Collegii S. Bonaventurae* 1934.
- BOUGEROL, J. G., *Introduction to the works of Bonaventure.*, St. Anthony Guild Press; distributor: Desclée, Paterson, N.J.; Paris; New York 1964.
- BOUGEROL, J.-G., *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée.*, Ashgate, Northampton 1989.
- BUENAVENTURA, *Obras de San Buenaventura. I, I*, edd. L. AMORÓS - B. APERRIBAY - M. OROMI - L. VILLUENDAS POLO, Editorial Católica, Madrid 1945.
- , *Obras de San Buenaventura. 3,3*, edd. L. AMORÓS - B. APERRIBAY - M. OROMÍ, La Editorial Católica, Madrid 1972.
- BUENAVENTURA DE BAGNOREGIO - HAYES, Z., *Saint Bonaventure's Disputed questions on the knowledge of Christ*, Franciscan Institute, St. Bonaventure University, New York 1992.
- CAMACHO, R. K., «Primado de la voluntad y el problema de la libertad», *Revista de filosofía* 71/2 (2012), 23-47.
- CEÑAL LORENTE, R., «El problema de la verdad en Heidegger», en *Actas del primer congreso nacional de Filosofía en Argentina, II*, Universidad de Mendoza, Mendoza 1949, 1009-1014.
- CHAVERO BLANCO, F. DE A., *Imago Dei: Aproximacion al la antropologia teologica de San Buenaventura*, Editorial Espigas 1993.
- CHENU, M. D., «El carisma de Santo Domingo», en *Los dominicos*, Bogotá 1983.
- CHENU, M.-D., *La théologie au douzième siècle: Préf. d'Etienne Gilson*, J. Vrin, París 1957.
- CHESTERTON, G. K., *The Everlasting man*, Hodder & Stoughton, London 1927.
- CHEVALIER, J., *Historia del pensamiento. El pensamiento cristiano.*, II, Aguilar, Madrid 1960.
- COL, R. Z. F. DE, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Gregorian Biblical BookShop, Roma 1997.

- CONTAT, A., «Esse, essentia, ordo. Verso una metafísica della partecipazione operativa», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 61/143 (2012), 9-71.
- COSTANZI, T. M., *Il tono estetico del pensiero di s. Bonaventura*, Centro di Studi Umbri, Perugia 1967.
- CRESTA, G., «Buenaventura: la educación por la belleza en el conocimiento del mundo y de Dios», *Acta Scientiarum. Education* 36/1 (2014), 87-92.
- , «Razón de conocimiento y conocimiento de razón en el sermón bonaventuriano Christus, unus omnium magister», *Scintilla: revista de filosofía e mística medieval* 12/2 (2015), 59-75.
- CULLEN, C. M., *Bonaventure*, Oxford University Press 2006.
- , «Bonaventure's Philosophical Method», en *A companion to Bonaventure*, XLVIII, Brill, Leiden-Boston 2013.
- , «The metaphysical center, philosophical foundations in Bonaventure», en *Deus Summe Cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Peeters, Lovaina, París, Bristol 2018.
- CUTTINI, E., «Teologia, mistica e scrittura in Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologiarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.
- DELIO, I., «From Metaphysics to Kataphysics: Bonaventure's 'Good' Creation», *Scottish Journal of Theology* 64/2 (2011), en <https://www.cambridge.org/core/journals/scottish-journal-of-theology/article/from-metaphysics-to-kataphysics-bonaventures-good-creation/CA3BF56EEF035D944E9C55B860A0FF87> [12-1-2019], 161-179.
- , «Theology, Metaphysics, and the Centrality of Christ», *Theological Studies* 68/2 (2007), 254-273.
- DI MAIO, A., «La divisione bonaventuriana della filosofia: lettura di Collationes in Hexaëmeron 3.2», en *La divisione della filosofia e le sue ragioni*, Schola salernitana. Studi e testi 5, Avagliano Editore, Cava dei Tirreni 2001, 157-184.
- , *Piccolo glossario bonaventuriano: prima introduzione al pensiero e al lessico di Bonaventura da Bagnoregio.*, I; SCIENZE STORICHE, FILOSOFICHE, PEDAGOGICHE E PSICOLOGICHE / 299, Lemmata christianorum. Bonaventuriana, Roma 2008.
- , «Quattro sensi di «filosofia cristiana». Contributo alla ridefinizione del problema», *Ricerche teologiche* 14 (2003), 7-16, 217-241.

- , «Sacra Scriptura, quae theologia dicitur», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologiae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.
- DONNEAUD, H., «Le Sens du Mot Theologia Chez Bonaventure: Étude Critique À Propos d'Un Ouvrage Récent», *Revue Thomiste* 102/2 (2002), 271-295.
- , «Sens Et Contresens Herméneutique du Mot Theologia Chez Bonaventure», *Revue Thomiste* 102/4 (2002), 625-650.
- DUPLÁ, L. R., «Felicidad y verdad práctica en Aristóteles», *Cuadernos salmantinos de filosofía* 20 (1993), 35-55.
- ESPÍNDOLA, L. L. G., «Providencia, racionalidad y ley natural en el Estoicismo», *Universitas Philosophica* 63 (2014), 39-70.
- ESTRADA, L. E. C. DE, «Tradiciones helenísticas y medievales sobre la causalidad del obrar humano. Cicerón y Tomás de Aquino ante el alcance de la voluntad», *Revista española de filosofía medieval* 21 (2014), 11-20.
- FABRO, C., *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso d'Aquino*, EDIVI, Segni (RM) 2010.
- FALQUE, E., «Saint Bonaventure actuel ou intempestif? Le «poeme» du Breviloquium», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologiae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 11-37.
- , *Saint Bonaventure Et L'Entrée de Dieu En Théologie*, Vrin 2001.
- , «The Phenomenological Act of Perscrutatio in the Proemium of St. Bonaventure's Commentary on the Sentences», *Medieval Philosophy and Theology* 10/1 (2001), 1-22.
- FALQUE, E. - FARLEY, M., *Crossing the Rubicon: The Borderlands of Philosophy and Theology*, Fordham University Press, New York 2016.
- FALQUE, E. - OZILLOU, M., «Le Contresens du Mot Theologia Chez Bonaventure: Réponse au Frère Henry Donneaud», *Revue Thomiste* 102/4 (2002), 615-624.
- FELIPE MENDOZA, J. M., «Tomás de Aquino y la relación entre filosofía y teología: una interpretación literal de la Suma de Teología, q.1, art.1», *Universitas Philosophica* 35/70 (2018), 131-149.
- FERRER, U. - ROMÁN, Á., «Voz: San Agustín de Hipona», en F. FERNÁNDEZ - LABASTIDA (edd.), *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*, en <http://www.philosophica.info/voces/agustin/Agustin.html> [17-4-2019].

- FLORIDO, F. L., *Las filosofías en la Edad Media: crisis, controversias y condenas*, Biblioteca Nueva, Madrid 2010.
- GABELLIERI, E., ««Expressio» et «Reductio», La Médiation Bonaventurienne», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018, 39-49.
- GALLEGO SALVADORES, J. J., «La filosofía aristotélica y la «sacra doctrina» según Santo Tomás», *Espíritu: cuadernos del Instituto Filosófico de Balmesiana* 56/135 (2007), 57-73.
- GERSON, L. P., *Aristotle and Other Platonists*, Cornell University Press, New York 2005.
- GHISALBERTI, A., ««Ego sum qui sum»: la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 40-41 (1993).
- GILSON, E., *La Filosofía de San Buenaventura*, Dedebec : Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1948.
- GILSON, É., *La philosophie de Saint Bonaventure*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1978.
- GILSON, E. - THÉRY, G., *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, XL-XLI, J. Vrin 1974.
- GONZÁLEZ, J. M. S., «Ideas estéticas de San Buenaventura como posible fuente doctrinal de la iconografía del Trecento italiano», *Mirabilia: Revista Eletrônica de História Antiga e Medieval* 20 (2015), 5.
- GONZÁLEZ, O., *Misterio trinitario y existencia humana: Estudio histórico teológico en torno a San Buenaventura*, Rialp, Madrid 1966.
- GUARDINI, R., *Opera Omnia vol. XVIII*, XVIII, Morcelliana, Brescia 2013.
- HAMMOND, J. M. - HELLMANN, J. A. W. - GOFF, J., *A companion to Bonaventure*, 2013, en <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=1576649> [10-11-2018].
- HAYEN, A., *Thomas von Aquin gestern und heute*, 1954.
- HAYES, Z., «Christology and Metaphysics in the Thought of Bonaventure», *The Journal of Religion* 58 (1978), en <https://www.jstor.org/stable/41575982> [12-1-2019], S82-S96.
- , «Incarnation and Creation in the Theology of St. Bonaventure», en *Studies Honoring Ignatius Brady, Friar Minor*, Romano Stephen Almagno and Conrad Harkins, New York 1976, 309-359.

- HEIDEGGER, M., *Einfuehrung In Die Metaphysik*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1935.
- ILLANES, J. L., ««Philosophia ancilla theologiae». Límites y avatares de un adagio», *Scripta Theologica* 36/1 (2004), 13-35.
- IZQUIERDO LABEAGA, J. A., *Exitus-reditus-ascensus. Il triplice moto della mente umana secondo s. Tommaso*, Quaderni di Filosofia, Casa Editrice Ateneo Regina Apostolorum, Roma 2007.
- KELLY, L. G., *The Mirror of Grammar: Theology, Philosophy, and the Modistae*, John Benjamins Publishing, Philadelphia 2002.
- LANAVE, G. F., «God, Creation, and the Possibility of Philosophical Wisdom: The Perspectives of Bonaventure and Aquinas», *Theological Studies* 69/4 (2008), en <https://doi.org/10.1177/004056390806900403> [12-1-2019], 812-833.
- LÁZARO PULIDO, M., «Fundamentos del proceso evolutivo de los seres creados en la teología bonaventuriana», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.
- , *La creación en Buenaventura: acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito*, Pensadores cristianos, Frati editori di Quaracchi, Grottaferrata 2005.
- LÁZARO PULIDO, M. (MANUEL), «Vivencia interior de la ley natural en San Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto», *Anuario Filosófico* XLI/1 (2008), en <https://dadun.unav.edu/handle/10171/22398> [21-5-2020].
- LAZZARINI, R., *S. Bonaventura: filosofo e mistico del Cristianesimo*, Fratelli Bocca, Milano 1946.
- LEÓN SANZ, I. M., *El arte creador en San Buenaventura: fundamentos para una teología de la belleza*, EUNSA, Pamplona 2016.
- , *El universo como poema divino: la expresividad de la naturaleza en San Buenaventura*, en *De natura: la naturaleza en la Edad Media*, Vol. 2, 2015, ISBN 9789897551925, págs. 567-575 (2015), 567-575.
- , «Hacia una comprensión artística de la creación: la fecundidad de esta analogía en el pensamiento de san Buenaventura», en *Pensar la Edad Media cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Pensar la Edad Media Cristiana 16, Sindéresis, Madrid 2019, 167-181.

- , «La creación como arte de la Trinidad en san Buenaventura», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 47/3 (2015), 579-605.
- , «Relatio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura», *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason* 1 (2018), 163-172.
- MAIO, A. D., «La Divisione Bonaventuriana Delle Scienze: Un'applicazione Della Lessicografia All'ermeneutica Testuale», *Gregorianum* 81/1 (2000), 101-136.
- MALAGUTI, M., «La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in san bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure : international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 63-69.
- MANUEL, S. C. - GUAL, A. G., *L'avventura de l'èsser humà: una aproximació a l'antropologia*, Publicacions de la Universitat Jaume I 2006.
- MAQUEO, D. E. T., «La responsabilidad de la voluntad ante las emociones, según la antropología agustiniana», *Open Insight* 8/13 (2017), 71-99.
- MARANESI, P., «Il Triplex Verbum di Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure : international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 305-332.
- , «Il Verbum crucifixum. Un termine risolutivo della theologia crucis di San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 52/1 (2005), 79-113.
- MARION, J.-L., *Il fenomeno erotico. Sei Meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007.
- MARTÍNEZ FRESNEDA, F., *Cuestiones disputadas de la Ciencia de Cristo*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, Espigas, Murcia 1999.
- MATHIEU, L., *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Editions Franciscaines, Paris 1992.
- MCADAMS, S., *The Aesthetics of Light: A Critical Examination of St. Bonaventure's Doctrine of Light in View of His Aesthetics*, Pontificia Università Gregoriana (Vatican City) 1991.
- MCGINN, B., *The Flowering of Mysticism: Men and Women in the New Mysticism (1200-1350)*, Crossroad 1998.
- MCINERNEY, R., *A History of Western Philosophy: from St. Augustine to Ockham*, II, University of Notre Dame Press, Indiana 1963.
- MEANA, D. I. R., *Antropología del deseo en Agustín de Hipona*, Universidad Pontificia Comillas 2016.

- MÉNARD, A., «Une leçon inaugurale de Bonaventure, le Proemium du Livre des Sentences», *Études franciscaines* 21/59 (1971), 273-298.
- METSELAAR, S., *God as first known*, Vrije Universiteit, Utrecht 2015, en <https://research.vu.nl/ws/portalfiles/portal/42148608/complete+dissertation.pdf> [22-4-2019].
- MOSCHINI, M., «Sapienza e Bellezza, Un'estetica filosofica per leggere la creazione», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 295-301.
- MURPHY, F. A., «Inclusion and Exclusion in the Ethos of Von Balthasar's Theodrama», *New Blackfriars* 79/923 (1998), 56-64.
- NINET, A. G., «El determinismo de la acción en Aristóteles», *Agora: Papeles de filosofía* 17/1 (1998), 33-53.
- NOONE, T. - HOUSER, R. E., «Saint Bonaventure», en E. N. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University 2014^{Winter} 2014, en <https://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/bonaventure/> [10-11-2018].
- OZOLIŅŠ, J. (JOHN) T., *Education and the Pursuit of Wisdom: The Aims of Education Revisited*, Routledge 2018.
- PANDOLFI, C., *Forme del pensare cristiano: Agostino, Anselmo, Bonaventura, Tommaso*, *Richerche di storia della filosofia e teologia medioevali* 4, If Press, Roma 2016.
- PASCUAL, R., «Algunas maneras de concebir la relación entre las ciencias naturales y la teología filosófica», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, *Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium* 298, Peeters, Leuven 2018.
- PEGUEROLES, J., «La buena voluntad, en San Agustín y en Kant», *Revista catalana de teología* 19/1 (1994), 341-345.
- PELAYO, M. M. Y., *Odas, Epístolas y Tragedias (Classic Reprint)*, Fb&c Limited, Madrid 2018.
- PIENDA, J. A. DE LA, «La lógica del Gran Tiempo en Joaquín de Fiore», *Teorema: Revista internacional de filosofía* 22/3 (2003), 131-142.
- POPÍSIL, C. V., «Il Logos della croce in Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, Peeters 2018, 369-383.

- PULIDO, M. L., ««(Alma) Ámate a ti misma», más allá del impulso socrático: apuntes sobre el voluntarismo bonaventuriano», *Anales del seminario de historia de la filosofía* 24 (2007), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2362054> [12-1-2019], 95-116.
- , «Cristianismo e Islam en el pensamiento medieval: encuentros y desencuentros», *Cauriensia: revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 4 (2009), 81-139.
- , «El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco: reflexión sobre la significación filosófica de Imago Dei», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 18/33 (2002), 167-196.
- , «El concepto de Bien según Buenaventura», *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 2-3 (1998), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2021314> [12-1-2019], 359-373.
- , «El socratismo cristiano en san Buenaventura», *Naturaleza y gracia: revista cuatrimestral de ciencias eclesiásticas* 3 (2006), 645-672.
- , «Filosofía e Espiritualidad en el Itinerarium mentis in Deum de San Buenaventura», *Revista portuguesa de filosofía* 64/1 (2008), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2691196> [12-1-2019], 105-136.
- , «La hermenéutica en San Buenaventura. El Prólogo al Breviloquium», *Anuario filosófico* 49 (2016), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5696646> [16-11-2018], 385-399.
- , «La lectura bonaventuriana de Aristóteles desde san Francisco», *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica* 73/275 (2017), 103-114.
- , «La lectura epistemológica franciscana del término anselmiano de «Afectus»:: San Buenaventura», *Itinerarium: Revista Cuadrimestral de Cultura* 56/197-198 (2010), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3638630> [12-1-2019], 433-450.
- , «La metafísica del ser finito en el «Itinerarium»», *Carthaginensia: Revista de estudios e investigación* 12/21 (1996), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=110668> [12-1-2019], 187-230.
- , «Sabiduría y Reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad», *Daimon Revista Internacional de Filosofía* Suplemento 2 (2008), 317-325.

- , «Un lema bonaventuriano: «Jesucristo y Bien». La creación como lugar del amor de Dios», *Salmanticensis* 58/2 (2011), en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3739527> [12-1-2019], 235-255.
- , «Una Reflexión Ética Del «Itinerarium Mentis in Deum» de San Buenaventura», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 31 (2004), 5-22.
- , «Vivencia interior de la Ley natural en san Buenaventura: sindéresis, superación de la dialéctica sujeto-objeto», *Anuario filosófico* XLI,1 (2008), 83-98.
- QUINTÁS, A. L., «Aproximación al concepto de Estética», *Ars sacra: Revista de patrimonio cultural, archivos, artes plásticas, arquitectura, museos y música* 37 (2006), 12-13.
- , «Belleza.», *Nivaria theologica* 18 (2013), 33-40.
- , «Cómo educar en ética por vía de descubrimiento», *Edetania: estudios y propuestas socio-educativas* 51 (2017), 27-44.
- , «Creatividad.», *Nivaria theologica* 18 (2013), 69-74.
- , *El arte de leer creativamente*, Stella Maris, Barcelona 2014.
- , «El carácter relacional de la creatividad humana.», *Revista Espiga* 4/7 (2003), 1-18.
- , «El enigma de la belleza», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 82 (2005), 399-426.
- , «El logro de la libertad creativa», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 87 (2010), 297-308.
- , «Estética.», *Nivaria theologica* 18 (2013), 91-96.
- , «La creatividad en la vida cotidiana», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 83 (2006), 189-204.
- , *La ética o es transfiguración o no es nada*, Stella Maris, Barcelona 2014.
- , «La experiencia estética, glorificación de lo sensible», *Ars sacra: Revista de patrimonio cultural, archivos, artes plásticas, arquitectura, museos y música* 39 (2006), 7-8.
- , «La experiencia estética, puerta de acceso a las experiencias filosóficas», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 88 (2011), 435-446.

- , «La mirada profunda. Sus condiciones y su fecundidad», *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas* 91 (2014), 257-286.
- RAMOS, A., «ERIC - «Studiositas» and «Curiositas»: Matters for Self-Examination, Educational Horizons, 200», *Educational Horizons* 83/4 (2005), en <https://eric.ed.gov/?id=EJ781983> [21-11-2018], 272-281.
- RATZINGER, J., *Obras completas de Joseph Ratzinger, II: Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura, II*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.
- REALE, G., *Introduzione ad Aristotele*, Editori Laterza, Roma 1997.
- ROCH, S. J. - ROBERT, J., «The Philosophy of St. Bonaventure — A Controversy», *Franciscan Studies* 19/3 (1959), 209-226.
- ROEST, B., *Franciscan learning, preaching and mission c. 1220-1650 : cum scientia sit donum Dei, armatura ad defendendam sanctam fidem catholicam... /*, Brill, Leiden 2015.
- RUBIO HÍPOLA, F. J., *La fundación ontológica del acto operativo en el tomismo contemporáneo. Un análisis comparativo y una propuesta de solución*, Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Roma 2018.
- , *Pensar la Edad Media Cristiana: San Buenaventura de Bagnoregio (1217-1274)*, Pensar la Edad Media Cristiana, Sínderesis, Madrid 2019, en <https://editorialsinderesis.com/producto/pensar-la-edad-media-cristiana-san-buenaventura-de-bagnoregio-1217-1274> [19-3-2020].
- RUBIO HÍPOLA, F. J. R., «La recepción de Aristóteles y la “cuestión bonaventuriana”: distintas interpretaciones / Aristotle’s reception and the “Bonaventurian question”: different interpretations», *CAURIENSIA. Revista anual de Ciencias Eclesiásticas* 14/0 (2019), 427-452.
- SADLER, G. B., *What Precisely Is Anselm’s Single Argument in the Proslogion?*, en *Indiana Philosophical Association* (2006), en https://www.academia.edu/1394855/What_Precisely_Is_Anselm_s_Single_Argument_in_the_Proslogion [7-9-2020].
- SALGADO, M. O., *Lógica de la acción y «akrasía» en Aristóteles*, Fundación Universitaria Española 2004.
- SAN FRANCISCO DE ASÍS, «Carta a san Antonio», en *Los Escritos de San Francisco de Asís*, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano –, Espigas, Murcia 2003.
- SANTA-MARÍA, A., «El intelectualismo socrático y su recepción en Aristóteles», *Nova tellus* 26/1 (2008), 115-150.

- SANZ, I. M. L., «Relatio – ordo – pulchritudo del universo en el pensamiento de S. Buenaventura», *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason* 1 (2018), 163-172.
- SARANYANA, J. I., «El pensamiento teológico franciscano: San Buenaventura, Duns Escoto, Guillermo de Ockham», *Scripta Theologica* 14/3 (1982), 847-862.
- SARANYANA, J. I., «La creación «Ab aeterno». Controversia de Santo Tomás y Raimundo Martí con San Buenaventura», *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra* 5/1 (1973), 127-174.
- SARANYANA, J. I. (JOSEP-I.), «Sobre la instantaneidad de la transubstanciación. En torno a la controversia entre Santo Tomás y San Buenaventura», *Scripta Theologica* 4/2 (1972), 575-596.
- SOLIANI, G. P., «Illuminazione intellettuale ed élenchos in San Bonaventura», *Rivista di filosofia neoscolastica* 4 (2017), 889-898.
- SPEER, A., «Bonaventure and the Question of a Medieval Philosophy», *Medieval Philosophy & Theology* 6/1 (1997), 25-46.
- , *Contemplation and Philosophy: Scholastic and Mystical Modes of Medieval Philosophical Thought: A Tribute to Kent Emery, Jr.*, Brill, Boston 2018.
- , «The Certainty and Scope of Knowledge: Bonaventure's Disputed Questions on the Knowledge of Christ», *Medieval Philosophy and Theology* 3 (1993), 35-61.
- S.S. BENEDICTO XVI, «Audiencia general del 17 de marzo de 2010: San Buenaventura (3) | Benedicto XVI», *Vatican.va*, en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100317.html [15-1-2019].
- STEENBERGHEN, F. V., *La philosophie au XIIIe siècle*, Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve 1991.
- STEENBERGHEN, F. VAN, *Aristotle in the West: the origins of latin Aristotelianism = Aristote en Occident. English*, Nauwelaerts Publishing House, Louvain 1970.
- TEDOLDI, M., «L'intellectus si consegna all'affectus: La ricerca di Dio nell'Itinerarium mentis in Deum», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.
- TINIVELLA, F., *De impossibili sapientiae adeptione in philosophia pagana iuxta «Collationes in Hexaëmeron» S. Bonaventurae*, VI, Athenaeum Antonianum, Roma 1936.

TOMÁS, DE A., *Opera omnia, iussu impensaue Leonis XIII. P.M. edita*, XIII, Romae Typographia Polyglotta, Roma 1882, en <http://archive.org/details/operaomniaiussui13thom> [16-11-2018].

VÉLEZ, Y., «Voluntad y elección en Aristóteles», *Disertaciones* 1 (2010), 3.

VIGO, A., «La conciencia errónea: de Sócrates a Tomás de Aquino», *Signos Filosóficos* 15/29 (2013), 9-37.

ZAS FRIZ DE COL, R., «Il vissuto cristiano di San Bonaventura nell'Itinerarium mentis in Deum alla luce della teologia spirituale attuale», en *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.

BEGASSE DE DHAEM HERAUSGEBERIN, A. - GALLI, E. - MALAGUTI, M. - PASCUAL, R. - SALTO SOLÁ, C. (edd.), *Deus summe cognoscibilis: the current theological relevance of Saint Bonaventure*, Ephemerides theologicae Lovanienses. Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium 298, Peeters, Leuven 2018.

Índice.

<i>1. Introducción.</i>	20
<i>1.1. Premisa.</i>	10
<i>1.2. Cuestión principal del trabajo o quaesitum.</i>	12
<i>1.3. Justificación del esquema general.</i>	14
<i>1.4. Metodología.</i>	17
2. Contexto histórico-bibliográfico del desarrollo del pensamiento bonaventuriano sobre la teoría del conocimiento y la distinción entre filosofía y teología.....	21
2.1. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de las nociones fundamentales sobre la teoría del conocimiento.	22
2.1.1. Premisa general.	22
2.1.2. Marco hermenéutico general: las diferencias entre la interpretación de E. Gilson y la interpretación de J. Ratzinger. Otras distintas interpretaciones.....	24
2.1.3. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de las principales nociones de la cuestión gnoseológica.	32
2.1.3.1. En los <i>Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi</i> (1248-1255)	33
2.1.3.2. En las <i>Quaestiones disputatae De scientia Christi</i> (1253-1254).	50
2.1.3.3. En el sermón <i>Christus, unus omnium magister</i> (1253-1254).....	59
2.1.3.4. En el <i>Itinerarium mentis in Deum</i> (octubre de 1259)	66
2.1.3.5. En el opúsculo <i>De “reductio”ne artium</i> (probablemente entre 1257 y 1259).	93
2.1.3.6. En las <i>Collationes in Hexaëmeron</i> (invierno de 1273).	100
2.1.3.6.1. Introducción.	100

2.1.3.6.2. Colación II- Introducción: sobre la sabiduría que tiende hacia su manifestación (el discurso). Se divide en dos partes: la puerta y la forma de la sabiduría.	103
2.1.3.6.3. Colación III- Introducción: sobre la plenitud del entendimiento en cuanto es llave de la contemplación por el conocimiento del Verbo. Se divide en tres partes: por el conocimiento del Verbo increado (que produce todas las cosas), por el conocimiento del Verbo encarnado (que repara todas las cosas), por el conocimiento del Verbo inspirado (por el que son reveladas todas las cosas).	111
2.1.3.6.4. Colación IV- Primera visión: la inteligencia dada por la naturaleza. Se divide en dos partes: la primera versa sobre la verdad de las cosas, y la segunda versa sobre la verdad de los signos o voces.	118
2.1.3.6.5. Colación V- Primera visión: la inteligencia dada por la naturaleza. Se continua con las verdades en cuanto iluminadas por la verdad natural: la verdad de las costumbres y conclusión.	126
2.1.3.7. Recapitulación parcial.	131
2.1.3.7.1. Consideraciones generales sobre la teoría del conocimiento en el contexto del pensamiento bonaventuriano.	131
2.1.3.7.2. Consideraciones particulares sobre la teoría del conocimiento bonaventuriano.	137
2.1.3.7.3. Consideraciones sobre la cuestión central de la tesis desde una perspectiva gnoseológica: ¿puede la teología completar de alguna forma la búsqueda de la verdad por el ser humano?, ¿cómo se aprecia desde una perspectiva gnoseológica en el pensamiento bonaventuriano?	152
2.2. Desarrollo en el pensamiento de San Buenaventura de la relación entre filosofía y teología.	159
2.2.1. Sobre el uso del término “teología” (“theologia”) en los escritos de San Buenaventura.	159

2.2.1.1. En los <i>Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi</i> (1248-1255).	159
2.2.1.2. En el <i>Breviloquium</i> (1257).	163
2.2.1.3. En el <i>Itinerarium mentis in Deum</i> (octubre de 1259).	169
2.2.1.4. En el <i>Opusculum de “reductio”ne artium ad theologiam</i>	173
2.2.1.5. En las <i>Collationes de septem donis Spiritus Sacti</i> (probablemente poco antes de 1273).	179
2.2.1.6. En las <i>Collationes in Hexaëmeron</i>	186
2.2.1.7. Recapitulación parcial.	198
2.2.1.7.1. Consideraciones generales y particulares sobre la “theologia” en el pensamiento de San Buenaventura.	198
2.2.1.7.2. Consideraciones sobre la cuestión central de la tesis desde la perspectiva de la teología en San Buenaventura: ¿puede la teología completar de alguna forma la búsqueda de la verdad por el ser humano?, ¿cómo se aprecia desde una perspectiva propiamente teológica en el pensamiento bonaventuriano?	209
2.2.2. Sobre el uso del término “filosofía” (“philosophia”) en los escritos de San Buenaventura.	220
2.2.2.1. En los <i>Commentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi</i> (1248-1255).	222
2.2.2.2. En el <i>Breviloquium</i> (1257).	231
2.2.2.3. En el sermón <i>Christus, unus omnium magister</i> (1253-1254).	233
2.2.2.4. En el <i>Itinerarium mentis in Deum</i> (octubre de 1259).	235
2.2.2.4.1. Dos significados opuestos de “hacer filosofía”: la filosofía cristiana y “la esclavitud de Egipto”.	236
2.2.2.4.2. Taxonomía de las ciencias y puesto de la filosofía en el <i>Itinerarium</i>	237
2.2.2.4.3. El papel de la filosofía en el recorrido vial-ascendente del <i>Itinerarium</i>	241

2.2.2.5. En el <i>Opusculum de “reductio”ne artium ad theologiam</i> (probablemente entre 1257 y 1259).	245
2.2.2.6. En las <i>Collationes de septem donis Spiritus Sacti</i> (probablemente poco antes de 1273).	251
2.2.2.6. En las <i>Collationes in Hexaëmeron</i> (invierno de 1273).	259
2.2.2.6.1. Introducción a las <i>Collationes</i>	252
2.2.2.6.2. Análisis de la “scientia philosophica”.....	254
2.2.2.7.1. Colación I y III- La filosofía y la división de las ciencias.	259
2.2.2.7.2. Colación IV y V- Sobre la luz iluminada por el metafísico, el matemático y el físico y la taxonomía de los saberes filosóficos.	263
2.2.2.7.3. Colación VII- Primera visión: el defecto del saber filosófico autónomo y sobre la fe sanadora.	276
2.2.2.8. Recapitulación parcial a partir de la noción de “philosophia” y “philosophus” en el pensamiento bonaventuriano.	282
2.2.2.8.1. Definición descriptiva general de “philosophia”.	282
2.2.2.8.2. Significados analógicos de “philosophia”.....	290
2.2.3. Consideraciones finales sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.....	295
2.2.3.1. Consideraciones generales y particulares sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.	295
2.2.3.1.1. Consideraciones generales sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.....	296
2.2.3.1.2. Consideraciones particulares sobre la relación entre filosofía y teología en el pensamiento de San Buenaventura.	311
2.2.3.2. Consideraciones sobre la cuestión central de la tesis desde la perspectiva de la filosofía y su relación con la teología en San Buenaventura: ¿de qué manera debe entenderse el vínculo de teología y filosofía en su sentido más propio? ¿por	

qué es imprescindible la teología para poder dar sentido a toda la realidad humana y al horizonte abierto de la verdad, del bien y de la belleza?.....	329
<i>3. Conclusiones importantes en torno al quaesitum de la tesis.</i>	340
3.1. Lógica y secciones de la tercera parte.	341
3.2. La eudaimonía bonaventuriana: la santidad en el seguimiento del modelo de Cristo. Una propuesta de síntesis radical (“reductio”) entre la vía de la búsqueda de la verdad y el itinerario de vida personal.	343
3.2.1. Definición del carácter “sistemático” del pensamiento bonaventuriano... ..	343
3.2.2. La cuestión de la búsqueda de la verdad en relación con la vida humana en el seguimiento del modelo de Cristo.	349
3.2.2.1. Síntesis originaria: la apertura del conocimiento al ser.	349
3.2.2.2. Síntesis nuclear: El <i>Triplex Verbum</i> , Cruz y san Francisco.	352
3.2.2.3. Síntesis final: “reductio” en Dios uno y trino que es nombrado “Ser” y “Bien”.	358
3.3. La cuestión gnoseológica y sus dimensiones filosófica y teológica: la sabiduría como eje central en el itinerario.	365
3.3.1. El planteamiento del problema.	365
3.3.2. Los significados de sabiduría en el <i>III Sententiarum</i>	368
3.3.3. Los significados de sabiduría en el <i>Hexaëmeron</i>	373
3.3.4. Conclusión: la filosofía y la teología como aspectos verdaderos de la sabiduría, que queda reducida en un conocimiento cada vez más teológico. .	386
3.4. La propuesta del pensamiento bonaventuriano como fundamento formativo para la filosofía y la teología: la tradición agustiniana y la compatibilidad con el tomismo.	388
3.4.1. Planteamiento de la cuestión.	388
3.4.2. La cuestión de la verdad.	399

3.4.3. La comunión de filosofía y teología.	416
3.4.4. Conclusiones.	432
3.5. El hombre como “buscador de la verdad” y “caminante convocado por la felicidad”. La realización existencial de la “imago et similitudo Dei” como fundamento teológico -al que se reducen los postulados de la ley natural- para la definición de “persona”.....	438
3.5.1. Introducción: necesidad de ampliar la noción de “racional” para lograr una definición bonaventuriana de “persona humana”.	438
3.5.2. La vida del hombre ordenada naturalmente a la felicidad es un camino hacia la casa del Padre.....	445
3.5.2.1. El principio ético fundamental: Dios es el inicio y el cumplimiento de la vocación del ser humano a la felicidad por mediación de Cristo crucificado.	445
3.5.2.2. Dios como “Soy el que Soy” – hombre como “soy porque Él me ha hecho”.	452
3.5.2.3. Dios como “Sumo Bien” – hombre como “soy para el amor”.....	458
3.5.3. A lo largo de este camino el alma del hombre se configura -a la luz de la sabiduría y al fuego del amor- como una morada de Dios.....	463
3.5.3.1. Primera conclusión: superación teológica de la eudaimonía aristotélica y socrática.....	463
3.5.3.2. Segunda conclusión: la vida humana a imagen y semejanza del modelo de Cristo es un camino hacia la cruz.....	468
3.5.3.3. Tercera conclusión: la mirada “teologal” del método bonaventuriano enriquece el discurso ético y antropológico.	477
3.6. La naturaleza de la creatividad humana como imagen y semejanza del Creador. Fundamento Bonaventuriano de una Poética basada en la metafísica ejemplar de la expresión del Verbo.	480
3.6.1. Introducción metodológica a la cuestión.....	480
3.6.2. La relación expresiva en cuanto fundada en la esencia de Dios.	484

3.6.2.1. Conclusión: reflexiones en el ámbito de la creatividad.	492
3.6.3. La relación expresiva en cuanto arraigada en la Trinidad.....	502
3.6.3.1. Conclusión: reflexiones en el ámbito de la creatividad.	506
3.6.4. La relación expresiva en cuanto supone una correspondencia necesaria entre autoexpresión exterior y autoexpresión interior en Dios.	510
3.6.4.1. Conclusión: reflexiones en el ámbito de la creatividad.	514
4. <i>Bibliografía</i>	519
4.1. Bibliografía primaria.....	519
4.2. Bibliografía secundaria.	520