

Segunda parte

INMANENCIA DE DIOS EN LAS CREATURAS
Y SU RELACION CON LA TRASCENDENCIA

El asedio intelectual al que hemos sometido la obra de S. Buenaventura nos ha descubierto y precisado el significado que la trascendencia divina adquiere en su pensamiento.

En relación con la materia que abordaremos en esta segunda parte merecen destacarse dos aportaciones principales de su concepción sobre aquélla.

En primer lugar, su gran estima por la *communis animi conceptio* sobre Dios como *id quo maius excogitari nequit*, traducida en lenguaje bonaventuriano por el concepto del “ens nobilissimum”. En él se patentiza una consideración significativa de la trascendencia divina y de él arranca la actitud humana de *pensar altísima y piadosísimamente* de Dios.

En segundo lugar, su afirmación del ser de Dios como lo absolutamente trascendente, humanamente conceptualizado mediante dos coordenadas: absoluta independencia divina y radical dependencia de la creatura respecto de Dios.

Ahora bien, esta concepción de la trascendencia divina abre un nuevo e importante problema que constantemente afloraba en la primera parte de nuestro estudio y que, intencionadamente, hemos dejado para un análisis más directo y profundo.

Los motivos que nos han movido son varios: principalmente con el fin de respetar una metodología analítica que exigía un estudio propio y aparte del argumento de la trascendencia divina. Por otro lado, por favorecer un análisis también detenido de la temática de esta segunda parte, exigido por la importancia de la misma y, sobre todo, por la adquirida en nuestro tiempo.

No ha sido otra nuestra intención. Desde un primer momento nos dimos cuenta de las íntimas relaciones existentes entre ambas, en orden a una auténtica comprensión humana del significado de la trascendencia divina.

Dicha problemática queda recogida fiel y directamente en es-

ta segunda parte, intitulada: *Inmanencia de Dios en las creaturas y su relación con la trascendencia*, y puede ser enfocada desde tres aspectos fundamentales e íntimamente relacionados: *ontológico, noético y antropológico*.

1. *Aspecto ontológico*: Afirmada la trascendencia de Dios en su obrar, con la fuerza e insistencia tan extraordinarias de absoluta independencia ontológica en que aparece en la obra bonaventuriana, ¿podrá ser afirmado, al mismo tiempo, el ser de Dios como metafísicamente inmanente a la creatura? ¿No habrá que negar la inmanencia de Dios en la creación precisamente en razón de su absoluta trascendencia? Pero, por otra parte, negada dicha inmanencia, ¿dependería radicalmente la creatura respecto de Dios? ¿Se salvaría, por tanto, la otra coordenada de la concepción bonaventuriana sobre la trascendencia divina?

¿No se impondrá, más bien, la exigencia de una afirmación dialéctica, conjunta, de inmanencia y trascendencia? En caso afirmativo, ¿en qué categorías dialécticas concretas habrá que pensar dicha relación?

2. *Aspecto noético*: Siendo Dios absoluta e infinitamente trascendente y suponiendo, por otra parte, todo conocimiento humano cierta inmanencia del objeto conocido en el sujeto cognoscente, ¿habrá lugar, en esta consideración de la trascendencia divina, para un saber humano auténtico sobre Dios? Si Dios es absolutamente trascendente, ¿cómo puede ser afirmado por el hombre? ¿No habrá que negar la posibilidad misma de toda auténtica teología natural? Caso de afirmarse tal posibilidad, ¿no seremos infieles, irreligiosos, ante la inefabilidad de Dios objetivándolo y no respetando el sentido misterioso de su trascendencia? ¿No habremos pecado contra la *communis animi conceptio* que nos incita a sentir altísima y piadosísimamente sobre Dios?

3. *Aspecto antropológico*: En el pensamiento bonaventuriano aparece como nota constitutivo-relativa (supuesta la creación) de la trascendencia divina la dependencia radical de toda creatura respecto de Dios. Ahora bien, en este modo de concebir las relaciones entre finito-Infinito, creatura-Dios, ¿no quedará absolutamente relativizado el hombre respecto de Dios? En tal caso, ¿no representará la trascendencia divina la fuerza más alienante del hom-

bre y la negación más absoluta de los valores humanos? ¿Cómo pueden ser posibles, a la vez, una teología y una antropología auténticas en esta concepción de la trascendencia?

Por otra parte, la constante referencia al reconocimiento de dicha trascendencia y su aceptación voluntariosa ¿no significaría una necesaria evasión del hombre en búsqueda de Dios fuera de la realidad mundana, huyendo de su compromiso terrestre? En consecuencia, ¿no habría que afirmar, a tono con el ateísmo contemporáneo, que la negación de Dios, de su trascendencia, es la condición indispensable de toda afirmación auténtica del hombre y que la muerte de Dios es el más grandioso e importante de los acontecimientos humanos?

Como puede apreciarse, la problemática es grave y fecunda. Sería ingenuo intentar responder exhaustivamente a todos y cada uno de los aspectos con sus particulares interrogantes. Supondría una labor ingente fuera de nuestro propósito, pero, que queda abierta a otras posibles investigaciones bonaventurianas en orden a actualizar al Doctor Seráfico.

Nosotros intentamos sólo *descubrir las líneas fundamentales de una posible respuesta a esta problemática desde la óptica bonaventuriana*. Tratamos de situarnos en una plataforma mental bonaventuriana.

Desde ella, una vez que descubramos el sentido de la inmanencia divina en su pensamiento (cap. 1), abordaremos la posibilidad misma de un diálogo entre trascendencia e inmanencia de Dios, en el que aparezcan las pistas fundamentales para una respuesta a los graves interrogantes anteriormente enunciados en forma aporética (cap. 2).

La delimitación de nuestro estudio contribuirá a una mayor profundización en el sentido de la trascendencia divina y sus relaciones con la inmanencia.

CAPITULO I

INMANENCIA DIVINA EN LAS CREATURAS

I. PRECISIONES

En la primera parte hemos reducido el primer círculo de nuestro asedio intelectual a la pregunta sobre el significado mismo del término *trascendencia* en general, para aplicarlo, después, al significado de la trascendencia divina.

En esta segunda parte mantenemos la misma orientación metodológica. Interesa, por tanto, preguntar, en primer lugar, por el significado del término *inmanencia* en general, para aplicarlo, a continuación, al significado de la inmanencia divina.

¿Qué significado tiene el término *inmanencia*? ¿Cómo ha de entenderse en relación a Dios?

También aquí puede afirmarse, como lo hacíamos al hablar de la trascendencia, que de la recta comprensión de dicho concepto en general dependerá, en gran parte, la toma de posición en la temática sobre la inmanencia de Dios en las creaturas y la interpretación que demos a la actitud mental bonaventuriana ante la misma.

Nos encontramos ante uno de los conceptos más familiares y, a la vez, más complejos del pensamiento filosófico, particularmente moderno, del que dependen los importantes temas del conocimiento humano y de las relaciones metafísicas entre finito e Infinito.

Por estos motivos es uno de los términos que más pueden contribuir a confusión en nuestras concepciones sobre Dios. De donde se impone precisar el auténtico significado que aquí adquiere.

Puede ayudar a una más exacta precisión la consideración del mismo desde diversas perspectivas: etimológica, filosófica e

histórica, desde donde aquél queda iluminado y presentado bajo diversas formas posibles de interpretación.

1.^a *Etimológicamente*, el término *immanentia*, no empleado en el latín clásico, procede del participio presente del verbo *immanere*, originario de los vocablos *in-maneo*: estar en, permanecer en, dentro de ciertos límites, preferentemente en relación al espacio. Puede ser afirmado también de la presencia de las personas, con el significado de habitar¹.

Desde esta perspectiva estrictamente etimológica parece connotar cierta permanencia constante, pero de tipo físico, espacial, limitativa, como el término *transcendentia*, superioridad de tipo espacial.

2.^a Desde la *perspectiva filosófica*, el significado del término *inmanencia* varía según se refiera a uno u otro campo de aplicación del saber filosófico: lógico, noético, psicológico, metafísico².

Aquí interesa precisar el significado que dicho término adquiere en un auténtico *saber metafísico-religioso sobre la trascendencia*.

Desde este último aspecto, los términos *inmanencia* y *trascendencia* han sido con frecuencia empleados e interpretados como absolutamente opuestos. *Inmanencia* significaría, según esto, *interioridad*, acercamiento, proximidad, presencia...; *trascendencia*, por el contrario, *exterioridad*, lejanía, distancia, ausencia...

1. AE. FORCELLINI, "Immaneo", en *Lexicon totius Latinitatis* II, Pavilii 1940, 721; "Maneo", en *Ibid.*, 170-171; "Immaneo", en *Thesaurus Linguae Latinae*, VII-1, Lipsiae 1934-1964, 438; "Maneo" en *Ibid.*, VIII, Lipsiae 1936, 280-293; R. EISLER, "Immanent", en *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Band 1, Berlin 1930, 718-721; A. LALANDE, "Immanence"-"Immanent", en *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1956⁷, 468-472. Cfr. bibliografía de las notas 2-4 siguientes en la que de ordinario se hace referencia a la etimología.

2. Sobre los diversos significados del concepto *inmanencia* en los distintos campos del saber filosófico, cfr. V.M. KUIPER, *Ragione e perfezione dell'immanenza secondo S. Tommaso d'Aquino*, en *Angelicum* 12 (1935) 145-170; M. DAL PRA, *Critica, metafisica e immanentismo*, en *Riv. Filos.* 43 (1952) 243-250; A. GUZZO, *Esame del concetto di immanenza*, en *Filosofia* 7 (1956) 441-451; "Immanence", en *Dict. Théol. Cathol., Tables Générales* par B. Loth et A. Michel avec le concours de plusieurs Collaborateurs, fasc. 9, Paris 1960, 2214-2218; H. LECLERE, "Immanence", en *Catholicisme* 5, Paris 1963, 1295-1303; B.A. GENDREAU, "Immanence", en *Neo Cathol. Enc.*, 7 Washington 1967, 385-387; G. DI NAPOLI, "Immanente"-"Immanentismo"-Immanenza", en *Enc. Fil. Ital.* 3, Firenze 1967² 786-798. Cfr. bibliografía de la nota anterior y la indicada en el capítulo primero de la primera parte, al hablar de la trascendencia.

Esta consideración obedece principalmente a una concepción antigua y superada del mundo y de la realidad divina, en la cual la problemática de inmanencia-trascendencia viene expresada, en consecuencia, mediante un lenguaje categorial no superado conscientemente, en los términos de *dentro-fuera*, *interior-exterior*, *presente-distante*.

Esta concepción ha contribuido a fomentar una consideración inexacta de las relaciones entre inmanencia y trascendencia en Dios. Sometiéndose con rigidez a unos esquemas categoriales no debidamente empleados, ha cerrado, desde un principio, los caminos de una posible solución. Tal antinomia debe ser superada desde una recta interpretación metafísico-religiosa de la trascendencia divina³.

Por otro lado, y dentro de este aspecto metafísico-religioso, el término *inmanencia* suscita en gran parte de nuestra cultura religiosa una inmediata evocación de la actitud panteísta en sus diversas formas, con la que dicho término queda estrechamente relacionado. Viene, entonces, a significar la estricta, exclusiva y absoluta presencia del ser de Dios en las creaturas, identificándose o confundiéndose de alguna manera con ellas. Se trata de una inmanencia integral, que pugna con su absoluta trascendencia. Para diferenciarla de otras posibles clases de inmanencia, suele calificarse de *inmanencia panteísta*.

Esto podría explicar, al menos en parte, la reacción instintiva que ciertos sectores del pensamiento religioso, integérrimos defensores de la trascendencia divina, manifiestan contra todo conato de pensar o presentar a Dios en términos de inmanencia en el mundo⁴.

3. Ya aludimos en otra ocasión a esta manera de concebir e interpretar la trascendencia e inmanencia divinas. Al referirnos aquí a *esquemas categoriales no debidamente empleados*, insinuamos el problema de la dependencia de nuestros conceptos sobre Dios de la experiencia sensible. Estamos condenados a emplear lenguaje sensible en nuestro saber humano sobre Dios. Aquél, a su vez, debe ser constante y conscientemente superado en nuestras afirmaciones. Anunciamos aquí la exigencia de una dialéctica lingüística que examinaremos más tarde.

4. G. Muzio ve en esta actitud la reacción, observada preferentemente en ambientes eclesiásticos, contra el criticismo e idealismo en orden a salvar la trascendencia divina frente a cualquier forma de *inmanentismo* (*Immanenza del divino e Trascendenza di Dio secondo S. Tommaso*, Gottaferrata-Roma 1963, pp. 28ss). Refiriéndose a este mismo problema, J. Gómez Caffarena, escribe: "En su afán por custodiar la Tras-

Por último, recogiendo el mensaje positivo que aporta la concepción panteísta en su metafísica de la inmanencia —el mundo como revelación de lo Absoluto—, pero corregido por una sana dialéctica de la misma trascendencia, olvidada o, por lo menos, no debidamente interpretada, en dicha concepción, podemos definir la *inmanencia metafísica* a la que nos venimos refiriendo y en conexión con el estudio realizado en la primera parte, como *presencia de Dios en la creatura en razón de causa eficiente, ejemplar y final*.

La afirmación de la inmanencia de Dios en las creaturas supone, por tanto, en líneas generales y desde esta perspectiva metafísico-religiosa estos elementos fundamentales: presencia peculiar de Dios en la creatura, distintamente verificada según las distintas causas enunciadas y trascendencia de Dios en dicha presencia respecto de toda creatura ⁵

3.^a *Históricamente* el pensamiento filosófico ha estado animado desde sus albores hasta nuestros días por una convicción de cierto antagonismo entre los conceptos de inmanencia y trascendencia, en el sentido explicado.

Limitándonos a las filosofías occidentales —el Oriente tuvo siempre cierta inclinación y gusto intelectual natural por la inmanencia— pueden apreciarse, en primer lugar y sin pretensión de matices especiales, dos concepciones contrastantes, en las que se impone exageradamente un concepto sobre el otro.

Frente a esta temática, la época antigua vive preocupada, ante todo, por la trascendencia, si bien aún no debidamente conce-

endencia, las Teologías de las tradiciones religiosas —muy concretamente la cristiana— le han hecho realmente mal servicio. Comprensiblemente apegadas por necesidades usuales de la predicación popular a las imágenes religiosas usuales, no han osado pensar la Trascendencia absoluta. O por ser más exactos, lo han hecho en momentos excepcionales, sin mantener después siempre su pureza exigida" (*Metafísica trascendental*, Madrid 1970, p. 317).

5. Por ahora no creemos necesario mayores precisiones sobre la concepción de la inmanencia divina en las creaturas. Tratando de dilucidar este tema en el pensamiento bonaventuriano, remitimos a cuanto indicaremos en esta segunda parte para su aclaración. Por el momento, basta afirmar los componentes fundamentales de toda auténtica concepción metafísica de la inmanencia divina desde su absoluta trascendencia. Con ello ha quedado abierta, en línea de principio, una temática: afirmación de inmanencia-trascendencia y relación dialéctica entre ambas.

bida⁶. La moderna, en cambio, vive obsesionada por una radical inmanencia⁷.

Entre ambas concepciones cabaiga el pensamiento cristiano, cristalizado especialmente, en su forma razonada, en los doctores medievales. Estos, preocupados por mantener el equilibrio entre la verdad expresada por ambos conceptos, buscan la forma de dar expresión adecuada a la afirmación conjunta de la absoluta trascendencia divina junto a su relativa inmanencia en las realidades creadas. Quedan fijadas en ellos las líneas maestras de la solución, si bien diversamente matizada, en correspondencia a las diversas tendencias de pensamiento que representan.

Podemos ahora apreciar con más exactitud hacia dónde apuntaba nuestra pregunta preliminar sobre el significado del término inmanencia y sobre el sentido preciso que adquiere el mismo.

Al hablar aquí de la *inmanencia divina*, nuestro discurso versa directa y expresamente sobre la misma, en el sentido de *presencia trascendente de Dios en las creaturas*, según los matices antes anotados.

Y, a este nivel, preguntamos: ¿existe la temática de la inmanencia divina en el pensamiento bonaventuriano? ¿Cómo viene presentada e interpretada racionalmente?

6. Cfr. A-MUÑOZ ALONSO, *La Trascendencia de Dios en la filosofía griega*, Murcia 1947; P. SCAPIN, *Umanesimo e trascendenza*, en *Divus Thomas* 71 (1968) 308-318; S. VISMARA, *Immanenza e Trascendenza nella Storia*, en *Riv. Filos. Neoscol.* 17 (1925) 90-99. G. SAITA, *Il problema di Dio e la filosofia della immanenza*, Bologna 1953.

7. El antagonismo entre los conceptos de inmanencia y trascendencia se ha pronunciado de una manera muy particular en la filosofía moderna. V. KUIPER, *Lo sforzo verso la Trascendenza*. Studio sulla Filosofia di B. Varisco e sull'idealismo, Roma 1940, p. 145, afirma este hecho desde el punto de vista noético. Creemos que puede afirmarse de igual forma en la interpretación metafísico-religiosa. Esta, a su vez, está íntimamente ligada a la concepción noética. El *inmanentismo gnoseológico*, con su exordio en el *cogito* cartesiano, aunque Descartes no abandona la orientación realista y de trascendencia, es el que con más vigor intenta imponerse como constitutivo fundante del ser. La filosofía posterior se encargará de sacar todas las consecuencias del método hasta llegar a la más absoluta inmanencia, en la que todo quedará definido en función del hombre, con la subsiguiente negación de toda *metafísica de la trascendencia* y, en concreto y muy particularmente, de Dios. Esta es la tesis que desarrolla C. Fabro en su libro *Introduzione all'ateismo moderno*, Roma 1964. Para el aspecto histórico, cfr. S. VISMARA, *op. cit.*; H. LECLÈRE, *op. cit.*, esp. 1296-1298; B. A. GENDREAU, *op. cit.*, esp. 234-235; P. SCAPIN, *op. cit.*; J. GOMEZ CAFFARENA, *op. cit.*, pp. 207-238. 305-312.

II. TERMINOLOGIA BONAVENTURIANA

Al pretender acercarnos al significado del término *transcendencia* en el pensamiento bonaventuriano, anotábamos ya la importancia que el Doctor Seráfico reconoce al análisis lingüístico, en orden a clarificar el verdadero sentido de una cuestión.

Pues bien, teniendo esto presente y siguiendo la metodología empleada en la primera parte, hemos sometido todas y cada una de las obras bonaventurianas a una lectura reposada con una triple finalidad inquisitiva, correlativa a la realizada en el análisis lingüístico del término *transcendencia*. Aquí, en relación al término *immanentia*: ¿emplea S. Buenaventura este vocablo? En caso positivo, ¿en qué sentido lo usa? ¿puede introducirnos en el significado mismo de la inmanencia divina?

Como resultado de nuestra investigación, hay que afirmar que, contrariamente a cuanto sucede con el vocablo *transcendencia*, S. Buenaventura no emplea el término *immanentia* en ocasión alguna, ni en su forma nominal ni en otras posibles formas verbales.

El análisis lingüístico de la palabra *immanentia*, como posible modo de adentrarnos en la concepción bonaventuriana sobre la misma en relación a Dios, queda también en este caso, y más radicalmente que en referencia al término *transcendencia*, sin éxito alguno.

Pero el análisis lingüístico no es el único modo de descubrir intelectualmente la existencia de un argumento ni de acercarnos al verdadero significado y alcance del mismo en un autor.

Por lo que, aun reconociendo la imposibilidad de proceder por el mismo, la pregunta permanece justificada: ¿existe en el pensamiento bonaventuriano la temática, modernamente expresada por el término *inmanencia* entendida como *presencia trascendente de Dios en las creaturas*? ¿Cómo viene presentada, interpretada y justificada intelectualmente? La inmanencia divina ¿queda de alguna manera relacionada con la *transcendencia* de Dios?

III. INMANENCIA DIVINA EN LAS CREATURAS

La presencia divina en las creaturas, y muy particularmente en el hombre, aparece en los escritos bonaventurianos como uno de los temas favoritos y más significativos de su pensamiento.

Hasta tal punto está compenetrado su espíritu de esta verdad que ésta puede considerarse como el clima inconfundible en el que se mueve no sólo su vida mística, sino su misma concepción metafísica de la realidad, en sus mínimos pormenores. Así se trasluce, sobre todo, en sus obras de madurez, en las que la presencia divina en las creaturas viene decantada en todos los matices imaginables con una unción seráfica insuperable.

Esta actitud íntima y profunda está en la línea de su preocupación fundamental teocéntrica, en la forma que la describíamos al comienzo de nuestro estudio: como especulación humana sobre el concepto trascendente de Dios y su relación con el mundo y el hombre.

Desde esta perspectiva pretendemos también nosotros estudiar el tema de la inmanencia divina. Tratamos de averiguar la existencia y el significado de tres subtemas fundamentales en los que debe quedar vertido todo pensamiento sobre la inmanencia de Dios en las creaturas: afirmación de la presencia divina, justificación e interpretación de la misma y, finalmente, las diversas formas de realizarse en las creaturas.

Con ello, habremos logrado descubrir el primer aspecto del significado de la inmanencia divina en la concepción bonaventuriana.

A. AFIRMACIÓN DE LA INMANENCIA DIVINA EN LAS CREATURAS

El simple hecho de la afirmación de la presencia divina en las creaturas, si bien adquiere en S. Bonaventura un matiz particular muy conforme con sus preferencias platónico-agustinianas y su vivencia espiritual franciscana, no supone originalidad especial alguna.

Tal afirmación y la doctrina fundamental que de ella se desprende, conectan directamente con la más sana tradición patristica⁸. Esta es posteriormente recogida, sistematizada y razonada por el Maestro de las Sentencias, en torno a cuya obra y bajo su influjo se desarrolla una copiosa literatura de *Comentarios* sobre

8. Cfr. K. LE BACHELET, *Dieu*. (Sa nature d'après les Pères), en *Dict. Théol. Cathol.*, 4, Paris 1911, 1023-1152.

el tema, que contribuirán a un mayor ahonde y esclarecimiento del mismo ⁹.

En este marco histórico aparece el pensamiento bonaaventuriano sobre la inmanencia divina tal como nos lo presenta en su primera síntesis ideológica, en su *Comentario a las Sentencias* ¹⁰.

En sus *obras posteriores*, el tema de la presencia de Dios en las creaturas cobra progresivamente la lozanía y frescura de un pensamiento más personal y vitalmente maduro. Liberado ya del andamiaje académico al que, según los cánones de la Universidad de París, tuvo que someterse al explicar el texto de Pedro Lombardo como bachiller sentenciario durante los años 1250-1253 ¹¹, el

9. Pedro Lombardo dedica toda la distinción 37 de su celeberrima obra *Libri IV Sententiarum* a este tema (cfr. *op. cit.*, liber I, d.37: I, 229-240). Entre los autores que comentan dicha cuestión, sobresalen: ALEXANDER DE HALES, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*. Nunc demum reperta atque primum edita, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1951, in *Librum primum*, d.37: I, 363-388; cfr. IDEM, *Quaestiones disputatae "antequam esset frater"*, nunc primum editae, studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1960, II, q.45, 760-782; S. THOMAS AQUINAS (S.), *Commentarium in quatuor Libros Sententiarum Magistri Petri Lombardi*, vol. I, d.37, qq. 1-2, en *Opera Omnia*, ed. Parmae 1856, VI, 297a-302a; cfr. IDEM I, q.8; III CG.; c.68; DUNS SCOTUS, *Quaestiones in Librum primum Sententiarum*, en *Opera Omnia*, ed. cit., T.10, 588a-599b. Pueden consultarse M. CROSSAT, *Dieu (Sa nature d'après les Scolastiques)*, en *Dict. Théol. Cathol.*, 4, Paris 1911, 1152-1243, que estudia este pensamiento en los Escolásticos. A. FUERST, *The Omnipresence of God in selected Writings between 1220-1270*, Washington 1951.

10. *I Sent.*, d.37: I, 637a-666b. Nos parece muy atinada la apreciación de E. Gilson sobre este *Comentario*. Afirma el eminente historiador: "Ouvre vraiment magistrale, fruit d'un jeun et puissant génie qui consigne et ordonne en une longue série de questions la tradition dont il vient d'hériter" (*La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1953³, p. 13).

11. Sobre la fecha de composición de dicha obra no ha habido acuerdo entre los autores. Depende de la problemática general cronológica bonaaventuriana. Cfr. G. ABATE, *Per la storia e la cronologia di S. Bonaventura*, *O. Min.*, (1217-1274), en *Miscell. Franc.* 49 (1949) 534-568; 50 (1950) 97-130. Nos atenemos a las fechas propuestas por Servus-Alatri en el apéndice tercero de A. FOREST.- Van STEENBERGHEM -M. de GANDILLAC, *S. Bonaventura*, en *Storia della Chiesa dalle origini fino ai nostri giorni*, XIII: *Il movimento dottrinale nei secoli IX-XIV*, ed. ital. a cura di S. GIEBEN e C. da ALATRI, Torino 1965, p. 679. Respecto al orden cronológico de su mismo *Comentario*, cfr. los estudios de L. LEMMENS, *Der heilige Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer aus dem Franziskanerorden (1221-1274)*, Kempton-München 1909, pp. 75-77; J.F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, p. 74, nota 2; B. DISTELBRINK, *De ordine chronologico IV Librorum 'Commentarii in Sententias' S. Bonaventurae*, en *Collect. Franc.* 41 (1971) 288-314. Este último, después de un detallado estudio, se opone a Lemmens y Bonnefoy, concluyendo que el orden seguido en su composición es el siguiente: I, II, IV, III (pp. 304-309).

Doctor Seráfico encuentra un modo más expedito para expresarse sobre la inmanencia divina, con matices literarios más conformes con su espíritu contemplativo y, en ocasiones, en fórmulas atrevidas.

Al intentar examinar el *hecho de la afirmación de la presencia divina* en sus escritos, partimos de la existencia de estas dos *fases fundamentales de evolución en su obra*, con la finalidad de descubrir los modos concretos en que se refiere a dicho tema.

Prescindimos, por ahora, de los justificativos de sus afirmaciones. Únicamente pretendemos descubrir el hecho de dicha afirmación, los diversos modos de expresarla y el distinto marco en que la sitúa en su *Comentario a las Sentencias* y en *algunos escritos posteriores* más significativos.

1. *Comentario a las Sentencias*

En conformidad con el texto del Maestro de las Sentencias, se ocupa del presente tema, de una manera directa, explícita y bastante lograda, en la *distinción 37 de su Comentario al primer libro de Pedro Lombardo*.

En dicha distinción recoge fielmente los elementos básicos de la tradición. Los vierte en unos esquemas escolásticos, de índole filosófico-teológica, bien precisos y muy oportunos, para hacer más asequible a sus discípulos parisinos los textos de las *Sentencias* y, a la vez, para actualizarlos en su interpretación y confrontarlos con los elementos racionales de la nueva cultura que se filtraba en los ambientes universitarios.

Sería suficiente examinar dicha distinción para apreciar, sin necesidad de más pruebas, el hecho de la afirmación de la inmanencia divina y comprender su significado preciso e importancia en este momento histórico particular de su vida intelectual¹².

12. *I Sent.*, d.37: I, 637a-666b. Nos parece conveniente adelantar aquí una visión sintética de la problemática que estudia en esta distinción.

Para ser más fieles a su misma letra presentamos las *partes, artículos y cuestiones* tal como las encontramos en su obra:

Pars 1.º: *Quomodo Deus sit in rebus et in locis corporalibus*: (I, 637a-651b).

“Ad intelligentiam huius partis quaeritur de existentia Dei ubique; et circa hoc tria principaliter quaeruntur:

Art. 1. *Utrum esse ubique conveniat Deo* (I, 638a-641b).

q.1: *Utrum Deus sit in omnibus rebus* (I, 638a-639b).

q.2: *Utrum Deus sit in omnibus locis* (I, 640a-641b).

Esto no obstante, puesto que nuestro propósito es, por el momento, descubrir el hecho de la afirmación de la presencia divina en las creaturas y concretamente en los *cuatro libros de su Comentario*, creemos más conveniente, una vez resaltada la importancia de dicha distinción de la que nos ocuparemos más tarde, analizar otros textos del mismo. Ninguno de ellos abordará de nuevo el tema de forma tan directa y completa; pero pueden descubrirnos la preocupación bonaventuriana, que penetra íntimamente en su pensamiento y se trasluce en toda ocasión posible de su obra, en los más diversos contextos.

Teniendo esto en cuenta, preguntamos: ¿en qué contextos principales aflora la afirmación de la presencia divina en las creaturas?

Del análisis realizado del *Comentario* podemos concluir que aquélla aparece como una constante preocupación intelectual de la presente obra. Pero se manifiesta, de manera especial, en tres contextos fundamentales, íntimamente relacionados con el tema de la presencia de Dios: *conocimiento humano natural de Dios, hombre imagen de Dios, conservación y acción de las creaturas*.

a). *Conocimiento humano natural de Dios y presencia divina*

La presencia del objeto al sujeto cognoscente entra como prerequisite de toda auténtica noética que pretenda justificar la posibilidad misma de conocimiento alguno por parte del hombre. Esta exigencia, referida al tema del conocimiento natural humano de Dios, es reconocida, si bien en contexto estrictamente teológi-

Art. 2. *Utrum esse ubique sit proprium Dei* (I, 642a-645b).

q.1: *Utrum esse ubique soli Deo conveniat* (I, 642a-643b).

q.2: *Utrum esse ubique ab aeterno Deo conveniat* (I, 644a-645b).

Art. 3. *Qualiter Deus sit in rebus* (I, 646a-649b).

q.1: *Utrum Deus aequaliter sit in omnibus rebus* (I, 646a-647b).

q.2: *Quibus modis Deus in rebus esse dicatur* (I, 647a-649b).

Dubia circa litteram Magistri (I, 649a-651b).

Pars 2.^a: *De immutabilitate Dei quantum ad locum* (I, 651a-666b).

Art. 1. *De incircumscriptibilitate Dei* (I, 652a-556b).

q.1: *Utrum Deus sit localis* (I, 652a-656b).

q.2: *Utrum Deus sit mutabilis secundum locum* (I, 654a-655b).

q.3: *Utrum Deus sit ab omni loco separabilis vel extra omne locum* (I, 655a-656b).

Art. 2. *De mutabilitate Angelorum per locum* (I, 657a-664b).

En este artículo, si bien trata directamente de los ángeles, hace referencias al tema de la presencia de Dios.

co, en estos términos, en los que subyace una motivación fuertemente filosófica:

“Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens; si ergo igitur Deus cognoscitur, necesse est, quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur; praesens autem voco hic, secundum quod Augustinus vocat, quod praesens est intellectui ad videndum”¹³.

Este es el motivo por el que S. Buenaventura trata de relacionar este aspecto del conocimiento natural de Dios con el tema de la presencia del mismo en las creaturas.

Así, en el *primer libro de su Comentario*, al proponer la cuestión “Utrum Deus sit cognoscibilis a creatura”¹⁴, hace resaltar vigorosamente en los *fundamenta* la afirmación de la presencia de Dios en *todas las creaturas* —*vestigios* de Dios— “secundum substantiam vel essentiam”; pero *principalmente en el hombre* —*imagen* de Dios— “per cognitionem et amorem”¹⁵.

En la cuestión siguiente “Utrum Deus sit cognoscibilis per creaturas”¹⁶, aduce una razón profunda de índole metafísica que supone la presencia de Dios en las creaturas, hechura de sus manos divinas, por la que adquieren un valor *significativo* de referencia fundamental hacia El:

“Dicendum, quod, quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsum cognoscitur... Et hoc duplex est ratio, una propter convenientiam... quia omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud...”¹⁷.

13. *II Sent.*, d.23, a.2, q.3 c: II, 545a. Cfr. *I Sent.*, d.3, p.2, a.1, q.1, f.2: I, 80a.

14. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.1: I, 67a-70b.

15. “Anima rationalis est ad imaginem Dei. Sed sicut dicit Augustinus... ‘Eo mens est imago Dei, quo capax Dei et participes esse potest’. Capere autem non est secundum substantiam vel essentiam, quia sic est in omnibus creaturis: ergo per cognitionem et amorem: ergo Deus potest cognosci a creatura” (*I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.1, f.1: I, 68b). “...Deus est unitus ipsi animae per praesentiam...” (*Ibid.*, f.3: I, 68b).

16. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.2: I, 70a-73b.

17. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.2 c: I, 72a. Este pensamiento sobre el conocimiento humano de Dios por medio de sus obras en las que se hace presente, si bien distintamente, según se trate de *vestigium* o *imago*, aparece constantemente en su *Comentario*, aun en los contextos más diferentes. Así, hablando de la sabiduría divina, nos dice: “...ita, ut cognoscatur, indiget perscrutatione profunditatis non in se, sed in operibus in quibus ipsa relucet” (*I Sent.*, *proem*: I, 5a). “...omnis creatura est si-

Esta motivación queda aún más explícita posteriormente:

“...dicendum, quod ascensus in Deum potest esse dupliciter: aut quantum ad aspectum praesentiae; et sic quaelibet creatura nata est ducere in Deum, nec sic sunt gradus; aut quantum ad aequalitatem aequiparantiae...”¹⁸.

Cuando en la cuestión tercera trata de enfrentarse con el tema “Utrum homo in omni statu cognoscat Deum per creaturas”¹⁹, anota las dos posibilidades de conocerle y, después de distinguir con exactitud la doble posibilidad de conocimiento humano de Dios —conocimiento *in creaturis et per creaturas*—, basa su afirmación en la presencia e influjo de Dios en ellas. El mundo no es sólo escala para subir a Dios, sino también portador de la misma presencia e influjo divino²⁰.

Finalmente, esta afirmación de la presencia divina en las creaturas, y particularmente en el hombre, se constata de modo especial al tratar de la *indubitabilidad de la existencia de Dios por parte del hombre*, tema que adquiere una importancia capital en el pensamiento bonaventuriano ya desde sus primeros escritos²¹.

millis Deo vel sicut vestigium, vel sicut imago: ergo per omnem creaturam contingit cognosci Deum” (*I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.2, f.4: I, 72a). Sobre el tema de la distinta presencia en el *vestigium* y en la *imago*, cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.2 ad 4: I, 73a-b (aquí habla también de realidad *umbra*); *Ibid.*, p.2, a.1, q.2 c: I, 83b; *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 394; *Ibid.*, a.2, q.1 c: II, 401b.

18. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.2 ad 4: I, 72b-73a.

19. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.3: I, 74a-75b.

20. “...aliud est cognoscere Deum *in creatura*, aliud *per creaturam*. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene sed comprehensorum perfecte... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum...” (*I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.3 c: I, 74b). S. Buenaventura alude en diferentes contextos teológicos —que presuponen, por otra parte, una concepción filosófica más o menos explícita— al triple modo de realizarse la intimidad de la presencia divina en la creatura: “...Deus est cuilibet creaturae intimus essentialiter, potentialiter et praesentialiter...” (*II Sent.*, d.26, a. un., q.2 ad 7: II, 636b); cfr. *I Sent.*, d.42, a. un., q.3 ad 9: I, 755a; *II Sent.*, d.37, a.1, q.1 ad 3: II, 863b; *III Sent.*, d.2, a.3, q.1: III, 51a. Afirmación de esta presencia en la creatura, en diversos contextos: *I Sent.*, d.8, p.2, a. un., q.3, f.1: I, 170a; *Ibid.*, ad 7: 1, 172b; *Ibid.*, d.39, a.2, q.3 c: I, 696b; *IV Sent.*: d.10, p.1, a. un., q.3 ad 2: IV-1, 221b; *Ibid.*, d.11, p.1, a. un., q.4, f.2: IV-1, 247a. Afirmación de su mayor intimidad que cualquier otra cosa a toda realidad: “Quantum ad substantiam Deus est praesentior cuilibet rei quam aliqua alia res...” (*I Sent.*, d.17, p.1, dub.2 resp.: I, 304b).

21. “Utrum divinum esse sit adeo verum quod non possit cogitari non esse” (*I Sent.*, d.8, p.1, a.1, q.2: I, 153a-155b).

Los motivos que aduce en los *fundamenta* y en el *corpus* de la cuestión, mantienen una pura línea anselmiana, evocando la presencia innegable de Dios que se hace patente al entendimiento humano:

“...veritas Dei impressa menti humanae est inseparabilis ab ipsa...”²²; “Deus autem est semper et ubique et totus semper et ubique... ideo non potest cogitari non esse”²³.

b. *Hombre imagen de Dios y presencia divina*

El tema del hombre-imagen de Dios es otro de los contextos de su *Comentario a las Sentencias* en que se observa la afirmación más o menos explícita de la presencia divina.

Trata directa y expresamente del mismo en el *segundo libro, distinción 16*, titulada “Qualiter Deus produxerit hominem ad suam imaginem”²⁴.

La *imago Dei* en el hombre viene definida o interpretada desde varias perspectivas que anuncian o presuponen una presencia particular de Dios en aquél. Nos interesa subrayar ahora el hecho de dicha afirmación, dejando para más adelante el estudio de otros aspectos.

S. Buenaventura se mantiene fiel al pensamiento y a la letra de S. Agustín, cuya autoridad alega constantemente al referirse al tema. Según esto, afirma, en primer lugar, como esencial a la imagen, la *capacitas Dei*: la apertura intelectivo-volitiva inmediata del hombre hacia Dios, que exige, en consecuencia, la presencia especial divina en el alma humana:

“...ratio imaginis consistit in perfecta capacitate, quia secundum Augustinum 'eo est mens imago, quo potest esse capax et particeps Dei'; sed Deus non capitur ab anima plene nisi ametur, neque amatur nisi intelligatur, nec intelligitur nisi praesens ad animam habeatur; sed primum est

22. *Ibid.*, f.2: I, 153a. S. Buenaventura habla también de la presencia divina al hombre *per veritatem* (cfr. *I Sent.* d.1, a.3, q.2 c: I, 41a) y *per cognitionem*, de un modo especial: “Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam immo 'Dei notitia naturaliter est nobis inserta', sicut dicit Augustinus...” (*II Sent.*, d.39, a.1, q.2 et ad 1-6: II, 904a).

23. *Ibid.*, c: I, 154b.

24. *II Sent.*, d.16: II, 393a-408b. Cfr. *I Sent.*, d.3, p.2, a.1, qq. 1.2 et dub. 4: I, 80a-84b et 94a-b.

per voluntatem, secundum per intelligentiam, tertium per memoriam..."²⁵.

Hasta tal punto es subrayada la intimidad de esta presencia divina al alma humana en razón de imagen, que no duda en anteponerla a la misma intimidad que el alma tiene consigo misma:

"Solus autem Deus est qui perfectissime coniungitur. Nam coniungitur secundum veritatem et intimitatem. Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spirituaialitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae quam ipsa sibi"²⁶.

La *imago Dei* connota, por otra parte, una *configuratio spiritalis* con el *imaginatum*²⁷, una *similitudo expressa* del mismo, diferente de la plasmada en el *vestigium*, que se encuentra en toda creatura²⁸.

25. *I Sent.*, d.3, p.2, a.1, q.1, f.2: I, 80a. "...quod immediate nata est Deo coniungi; et hic est essentialis imagini..." (*II Sent.*, d.16, a.2, q.1 c: II, 401b). La referencia al texto de S. Agustín es constante: cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.1, f.1: I, 68b; *Ibid.*, p.2, a.1, q.2, f.1: I, 82a; *II Sent.*, d.16, a.1, q.3, f.2: II, 398b; *Ibid.*, a.2, q.1, f.3: II, 400a; *Ibid.*, d.16, a.2, q.3 ad 1: II, 405b

26. *I Sent.*, d.1, a.3, q.2 c: I, 41a. Sobre esta profunda *intimidad* divina al espíritu humano —*illabi animae*— ha escrito una página insuperable en un contexto *teológico*. Refiriéndose al tema "*Utrum daemones animabus illabi possint*", S. Buenaventura, al negarlo, aduce esta razón: "Dicendum, quod illabi aliquid alicui importat, quod illud intimum sit et quod intime operetur in illo; nihil autem tale est respectu animae nisi solus Deus: ideo solus divinus spiritus animae potest illabi. -In anima namque humana idem est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximat Deo, similiter secundum sui intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et quia 'solus Deus superior est mente humana' secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus; et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium" (*II Sent.*, d.8, p.2, a.un., q.2 c: II, 226b-227a). En diferente contexto, se refiere al mismo tema en *III Sent.*, d.29, a. un., q.2 ad 6: III, 643b; *IV Sent.*, d.5, a.3, q.1, f.2: IV-1, 127b; *Ibid.*, d.12, p.1, dub.3: IV-1, 287a; *Ibid.*, d.13, a.2; q.2, f.4: IV-1; 309b.

27. "Imago enim nominat quandam configurationem" (*II Sent.*, d.16, a.2, q.2 c: II, 405a); "Ad illud quod obicitur de configuratione; dicendum, quod imago corporalis exigit configurationem corporalem; imago vero spiritalis configuratione et effigie spiritali contenta est" (*Ibid.*, a.1, q.1 ad 4: II, 395b); "...quoniam anima est imago Dei, et quod convertitur et conformatur imagini, et imaginato..." (*I Sent.*, d.3, p.2, a.1, q.2 c: I, 83b).

28. "Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod imago dicit expressam similitudinem..." (*II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 394a); cfr. *Ibid.*, per totam: II, 393a-396b; *I Sent.*, d.3,p.2, a.1, q.2 c: I, 83b; *Ibid.*, d.31, p.2, a.1, qq.1.2: I, 539a-543b.

La *imago Dei* lleva también una significación especial de los rasgos divinos, que la constituye desde su origen en expresión viviente de la presencia de Dios y la pone en referencia interna e inmediata hacia El:

“...cum dicitur imago Dei, imago accipitur concretive, quia est imagine Dei insignitus; sicut tabula, in qua depicta est imago, et imago potest dici et ad imaginem. Sic et in proposito”²⁹; “Quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est, vel e converso; et quia capax est, nata est ei configurari; et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini...”³⁰.

Por último, como nota constitutiva de la *imago Dei*, afirma la presencia atrayente de Dios, fin y objeto inmediato intelectivo-volitivo del hombre:

“...imago dicit ordinem ad illud cuius est imago, tanquam in finem et ordinem immediatum...”³¹; “Sed quoniam sola rationalis creatura comparatur ad Deum ut obiectum, quia sola est capax Dei per cognitionem et amorem: ideo sola est imago...”³².

c. Conservación, actividad de las creaturas y presencia divina

La doctrina bonaventuriana sobre la conservación y actividad de las creaturas en su relación con Dios viene estudiada en el segundo libro de su Comentario, concretamente en la distinción 37³³.

29. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 ad 1: II, 395b; “...potest dici homo fieri ad imaginem, sicut tabula dicitur fieri ad imaginem, quando sibi imprimitur imago Herculis” (*Ibid.*, dub.3 resp.: II, 407b). El valor *signitativo* de la *imagen* hacia su prototipo queda resaltado por el mismo sentido de la *imagen*, más que en el *vestigium*: “...imago dicitur eo quod ducitur in prototypum...” (*I Sent.*, d.3, p.2, a.1, q.2, f.3: I, 82b).

30. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 395a.

31. *II Sent.*, d.16, dub.2 resp.: II, 407b. Cfr. *Ibid.*, a.1, q.1 c: II, 395a; *IV Sent.*, d.49, p.1, a. un., q.2 c: IV-1, 1003b.

32. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.2 ad 4: I, 73b. “Item, homo secundum suam primam conditionem factus est ad Dei imaginem; sed in quantum est imago Dei, natus est immediate ferri in Deum...” (*II Sent.*, d.44, a.2, q.2, f.4: II, 1008a). Esta presencia atrayente intelectivo-volitiva es constitutiva de la auténtica *imago Dei*, (cfr., además de los textos hasta aquí analizados, *I Sent.*, d.3, p.2, a.1, q.2 c: I, 83b; *II Sent.*, d.14, p.1, a.3, q.1 ad 4: II, 346b; *Ibid.*, d.16, a.2, q.3 ad 3: II, 406b; *III Sent.*, d.2, a.1, ad 2: III 38b, etc.).

33. *II Sent.*, d.37, a.1, q.2: “Utrum omnis rei conservatio sit a Deo”: II, 864a-866b; *Ibid.*, q.1: “Utrum a Deo sit omnis actio, secundum quod actio”: II, 861a-863b.

Por lo que se refiere al primer problema, se sitúa en la línea tradicional. Afirma la proximidad e intimidad de la presencia divina en el mantenimiento del ser de las creaturas:

“...sola divina praesentia per propriam naturam conservat creaturas”³⁴, “...impossibile est, aliquid esse, in quo non sit Deus per praesentiam essentiae...”³⁵.

E indica también los motivos que se aducían tradicionalmente en la prueba de dicha exigencia³⁶.

Respecto al problema de la actividad de las creaturas, afirma la presencia íntima e inmediata de Dios en toda acción de la creatura: “...in omni operatione Deus operatur intime et immediate...”³⁷. Y lo mismo en la acción de la creatura dotada de libertad, si bien debe ser rectamente interpretada³⁸.

La cooperación divina y su intimidad a la creatura se realizan, en la conservación y en la actividad de las creaturas, en esta línea:

“...cooperatio divina, quae existens in creatura potentialiter, essentialiter et praesentialiter, sicut conservat eam in essendo, sic adiuvat in operando...”³⁹.

34. *II Sent.*, d.38, a.2, q.2 ad 5: II, 687a.

35. *I Sent.*, d.39, a.1, q.2, f.7: I, 688b. Cfr. *III Sent.*, d.6, a.2, q.3 ad 1: III, 163b. S. Buenaventura llama atrevidamente *intrinsecus* a este modo de estar presente en las creaturas, por lo que se puede deducir de un contexto teológico. En efecto, tratando de aclarar “Utrum daemones habitare possint in corporibus humanis”, propone *dos modos de posibilidad de ser intrinseco a algo*, de esta forma: “...dicendum, quod esse intrinsecus in aliquo, hoc potest esse dupliciter: aut sicut contentum respectu continentis, ut aqua respectu vasis... Allo modo esse intrinsecus dicitur aliquid, quod influit in intima rei et influendo conservat et perficit...” (*II Sent.*, d.8, p.2, a. un., q.1 ad 1: II, 225b). Este segundo modo es justamente aplicable a la presencia de Dios en las creaturas, si tenemos en cuenta la doctrina bonaventuriana de otros contextos de su *Comentario*. Por ahora, basta esta mera aclaración que presenta, al parecer, un grave interrogante en orden a la concepción de Dios como trascendente.

36. Cfr. *II Sent.*, d.37, a.1, q.2, ff.1.2.4 et c: II, 864a-b et 865a. Vuelve a insistir en el modo de estar presente Dios en el espíritu como en todas las creaturas: “per potentiam, praesentiam et essentiam” (*II Sent.*, d.19, a.1, q.1 ad 2: II, 460b).

37. *II Sent.*, d.14, p.1, a.3, q.1 c: II, 346a. Cfr. *I Sent.*, d.45, a.2, q.2: I, 806a-807b.

38. “Non enim est intelligendum, quod Deus cooperetur libero arbitrio, sicut cum duo ferunt lapidem, unus cooperatur alteri; sed quia Deus est intime agens in omni actione, et intimius est ipsi potentiae operanti, ita quod potentia ipsa in nihil exit, quod non sit ab ipso” (*II Sent.*, d.37, a.1, q.1 ad 5: II, 863b).

39. *II Sent.*, d.37, a.1, q.1 ad 6: II, 863b. Cfr. *I Sent.*, d.39, a.1, q.2,

Concluyendo el *Comentario a las Sentencias* manifiesta, como una de las preocupaciones más vivas y acuciantes del pensamiento bonaventuriano y en los más distintos contextos, la afirmación clara, precisa y tajante de la inmanencia divina en las creaturas, particularmente en el hombre.

Si, por otra parte, tenemos en cuenta que el examen realizado se ha reducido conscientemente al análisis de tal afirmación en contextos no referidos expresamente al estudio de dicho argumento, tal hecho de su afirmación cobra proporciones interesantes en orden a valorar la importancia que nuestro Doctor pretende dar a la presencia de Dios en las creaturas ya desde su *Comentario*.

2. *Escritos posteriores al Comentario*

Apenas encontramos obra alguna bonaventuriana en la que, de una u otra forma, no hable de la presencia divina en las creaturas y especialmente en el alma humana.

No obstante, nuestro estudio de dicha afirmación en los *escritos posteriores al Comentario de las Sentencias* se limita a detectar el *hecho de tal afirmación* principalmente en sus obras más representativas de su pensamiento: *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*, *Breviloquio*, *Itinerario de la mente a Dios*, *conferencias sobre el Hexaémeron*.

Pretendemos exclusivamente descubrir la afirmación de la presencia divina en las creaturas y situarla en su respectivo contexto, sin examinar los motivos de tal afirmación.

a. *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*

El Doctor Seráfico comienza su tratado acerca del misterio trinitario anteponiendo la *cuestión* "De certitudine, qua existentia Dei cognoscitur, et de fide, qua eiusdem Trinitas creditur"⁴⁰; en la cual primeramente se pregunta, dedicándole un *artículo*, "Utrum Deum esse sit verum indubitabile"⁴¹, del que ya nos hemos ocupado en la primera parte de nuestro estudio, bajo otro concepto, y en el que descubrimos la afirmación de la presencia divina en las creaturas.

f.7: I, 688b; *III Sent.*, d.6, a.2, q.3 ad 1: III, 163b.

40. *Myst. Trinit.*, q.1: V, 45a-58b.

41. *Ibid.*, a.1: V, 45a-51b.

S. Buenaventura propone una triple *vía* o procedimiento de prueba de la afirmación de la indubitabilidad de la existencia de Dios ⁴².

En la *primera vía* aparece repetidamente la afirmación de la presencia del conocimiento de Dios —*notitia Dei*— en el hombre. Las autoridades que aduce (Damasceno, Hugo, Boecio, Agustín, Filósofo) hablan del conocimiento de Dios en el hombre como “*notitia naturaliter nobis inserta*”... ⁴³. Igualmente en los *fundamenta* de razón que adquieren un sabor típicamente agustiniano de *presencia atrayente* intelectual-volitivo de Dios: deseo de sabiduría, bienaventuranza, paz, verdad... ⁴⁴. Y termina la exposición de las razones de este procedimiento con esta afirmación clave:

“Item, inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis: ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui” ⁴⁵.

En la *segunda vía* la creatura es presentada como constante proclamación e inferencia de la existencia de Dios ⁴⁶. Por fin, en la *tercera*, volvemos a encontrar el concepto anselmiano de Dios y sus implicaciones en orden a la presencia particular divina en el hombre ⁴⁷.

Pero es en el *cuerpo del artículo* —sin duda alguna una de las más logradas páginas literarias de sus escritos— donde ha plasmado la afirmación de la inmanencia de Dios en el hombre de una forma verdaderamente profunda y brillante, basada en su concepción de la *imago Dei*, y superior en elegancia a cuanto hemos visto en su *Comentario. Dice*:

42. “Et quod sic, ostenditur triplici via. Prima ista: omne verum omnibus mentibus impressum est verum indubitabile. Secunda est ista: omne verum quod omnis creatura proclamat, est verum indubitabile. Tertia est ista: omne verum in se ipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile” (*Ibid.*, ante ff.: V, 45a).

44. *Ibid.*, ff. 6-9: V, 46a.

45. *Ibid.*, f. 10: V, 46a. Y termina, resumiendo: “His igitur ostenditur, quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum; nullus enim dubitat nisi de eo, de quo non habet certam notitiam” (*Ibid.*, V, 46b).

46. “Ex igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis inferitur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant, Deum esse” (*Ibid.*, post f. 20: V, 47a).

47. *Ibid.*, ff. 21-29 et c: V, 47b-48a et 49b-50a.

"Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari"⁴⁸.

Pero en esta concepción, no es solo el hombre el que proclama la inmanencia divina en su espíritu, sino que toda la creación se constituye en un himno constante, en una continua y bella sinfonía natural de la presencia de Dios. En ella las diferentes voces de las creaturas contribuyen a la proclamación armoniosa de aquella verdad:

"Es: etiam magis certum in comparatione ad rationem probantem. Omnes enim creaturae, sive considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant, Deum esse, quod indigent propter suum defectum et a quo suscipiunt complementum. Unde secundum maiorem et minorem completionem, quam habent, quaedam magnis, quaedam maioribus, quaedam maximis vocibus clamant, Deum esse"⁴⁹.

b. *Breviloquio*

El motivo y finalidad del *Breviloquio*, tal como el mismo Seráfico Doctor nos lo indica en el *prólogo*⁵⁰, pueden contribuir a valo-

48. *Ibid.*, c: V, 49a.

49. *Ibid.* En otro contexto S. Buenaventura admite el puesto de las creaturas en orden al conocimiento humano de Dios: "...si intellectus noster manuducitur per creaturas ad cognoscendum Deum si est..." (*Ibid.*, q.1, a.2 contra 2 et ad 2: V, 53a et 57a). Igualmente se refiere al modo de dicha presencia de Dios a las creaturas *potentialiter*, *praesentialiter* et *essentialiter* (*Ibid.*, q.4, a.1 ad 12: V, 83b); cfr. *Ibid.*, q.6, a.1 ad 9: V,, 101a-b. Por último, nos recuerda también los temas del *vestigium* y de la *imago*, si bien, desde el punto que nos interesa, en un solo contexto: "Omnis enim creatura vel est ad Dei vestigium tantum, sicut est natura corporalis, vel est ad Dei imaginem, sicut creatura intellectualis" (*Ibid.*, q.1, a.2 c: V, 54b).

50. Refiriéndose al motivo y finalidad del mismo, dice textualmente: "...rogatus a sociis, ut de paupercula scientiola nostra aliquid breve in summa dicerem de veritate theologiae, eorumque precibus devictus, assensu breviloquium quoddam facere, in quo summatim non omnia, sed aliqua magis opportuna ad tenendum breviter tangerentur, addens simul cum hoc rationem aliquam ad intelligendum, secundum quod occurrebat pro tempore" (*Brevil.* prol. § 6: V, 208b). Sobre esta obra escribe O. González: "Por su carácter de síntesis es esta obra una de las más interesantes del pensamiento bonaventuriano. Ella constituye el paso del período escolástico al período específicamente franciscano, participando así del vigor especulativo de uno y del calor seráfico del otro" (*Misterio trinitario y existencia humana*, p.63).

rar, en su debido punto, el significado que adquiere el hecho de la afirmación de la presencia divina en las creaturas en este tratado.

Siendo el presente escrito un compendio —“breviloquium quoddam”—, en el que se propone exponer sumariamente las verdades teológicas fundamentales, debe presuponerse que, cualquier insinuación o afirmación de la inmanencia divina en las creaturas en el mismo, tenía, sin duda, una importancia especial para S. Buenaventura. Y debe interpretarse a la luz de este contexto.

Pues bien, reconoce ya desde el *prólogo* el valor *signitivo* de las realidades creadas, que son consideradas como expresión, palabra de Dios y efectos indicadores de su causa hacia la que proyectan⁵¹.

En el capítulo quinto de la primera parte⁵² precisa cómo Dios, a pesar de ser inmenso e incircunscriptible, incorpóreo, invisible, se manifiesta y se da a conocer mediante sus efectos, en los que se dice estar “per essentiam, potentiam et praesentiam”⁵³. Más explícitamente afirma la inmanencia divina en los capítulos que tratan de la creación del mundo⁵⁴ y del hombre⁵⁵.

Todas las creaturas, corporales, espirituales, compuestas de ambas, como el hombre, llevan la triple impronta divina de la *unidad, verdad y bondad*, como vestigio del Creador⁵⁶.

51. “Quoniam autem Deus non tantum loquitur per verba, verum etiam per facta, quia ipsius dicere facere est, et ipsius facere dicere; et omnia creata tanquam Dei effectus innuunt suam causam...” (*Ibid.*, § 4: V, 206a).

52. “De unitate naturae in multiformitate apparitionum” (*Ibid.*, p. 1, c.5: V, 213b-214b).

53. “...quia, licet primum principium sit immensum et incircunscriptibile, sit incorporeum et invisibile, sit aeternum et incommutabile; principium tamen est rerum spiritualium et corporalium, naturalium et gratuitarum, ac per hoc rerum etiam mutabilium, sensibilibus et circumscriptarum, per quas, licet ipse sit immutabilis, insensibilis, incircunscriptibilis, se ipsum reddit manifestum et notum. Reddit autem se manifestum et notum generaliter per universitatem suorum effectuum ab ipso emanantium, in quibus dicitur esse per essentiam, potentiam et praesentiam, quod se extendit ad omnia creata” (*Ibid.*, V, 214a). En otro contexto nos habla de la *presencia salvadora* de Dios respecto al ser de las creaturas, transido de *nihil y vanitas* (*Ibid.*, p.5, c.2: V, 253b); texto que examinaremos más adelante, al hablar de los motivos de la afirmación de la presencia de Dios en la creación.

54. “De productione mundi totalis” (*Ibid.*, p.2 c.1: V, 219a-b).

55. “De productione hominis quantum ad spiritum” (*Ibid.*, c. 9: V, 226b-227b); “De productione hominis quantum ad totum” (*Ibid.*, c.11: V, 229a-230a).

56. “Quae quidem [unitas, veritas et bonitas] reperiuntur in omnibus creaturis tanquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiri-

Pero es en el hombre en el que se realiza esta presencia de Dios de un modo particular, mediante una sigilación de la *imago Dei*, que lo constituye en *capax Dei*⁵⁷, en el sentido explicado en el *Comentario*, y lo sitúa en un estado privilegiado permanente de *presencia atrayente* intelectual-volitiva de Dios⁵⁸

En el *Breviloquio* el universo adquiere una función mediadora altamente significativa: es una permanente revelación de la presencia de Dios al hombre.

Para expresar mejor esta función, acude a símiles y metáforas, que, si bien provienen de la tradición y están en perfecta consonancia con el espíritu de su época, cobran en su obra un significado muy particular.

El universo es un libro abierto —*liber naturae*— en el que el hombre puede leer, descifrar la escritura de Dios y dirigirse reductivamente hacia su Autor:

“...quia primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc, quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum. Et secundum hoc duplex est liber, unus scilicet scriptus intus, qui est aeterna Dei et ars et sapientia; et alius scriptus foris, mundus scilicet sensibilis”⁵⁹

En este *liber naturae* no todas las creaturas tienen idéntica significación. Son manifestaciones de los rasgos divinos; pero cada una de ellas con diferentes caracteres, correspondientes a su distinta manera de relacionarse con la proximidad de la presencia de Dios en ellas y, en virtud de la cual, se constituyen en simples vestigios o en imágenes auténticas de Dios⁶⁰.

tualibus, sive ex utrisque compositis” (*Ibid.*, c.1: V, 219a). “Et quoniam creatura habere non potest Deum sicut principium, quin configuretur ei secundum unitatem, veritatem et bonitatem... hinc est quod... dicitur vestigium...” (*Ibid.*, c.12: V, 230a-b).

57. “...ideo animam necesse fuit esse intelligentem Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam” (*Ibid.*, c.9: V, 227a).

58. “Omnis intellectus, quantumcumque parum habens de lumine, natus est per cognitionem et amorem capere Deum... Et quoniam creatura habere non potest... Deum sicut obiectum, quin eum capiat per memoriam, intelligentiam et voluntatem... hinc est, quod... dicitur imago” (*Ibid.*, c.12: V, 230a-b). De esta relación inmediata del hombre con Dios vuelve a hablar en *Ibid.*, p.5, c.1: V, 252b.

59. *Ibid.*, p.2, c.11: V, 229a.

60. “Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, ima-

No obstante esta diferencia, todas ellas tienen una idéntica misión en relación al conocimiento humano de Dios: servir al hombre de peldaños en su ascensión al primer principio, ser referencias divinas en el itinerario intelectual del hombre hacia Dios:

“...ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus”...⁶¹.

c. *Itinerario de la mente a Dios*

Veuthey no duda en llamar a este discutidísimo escrito “il capolavoro della filosofia cristiana”⁶².

Si bien coincide en su intento fundamental con el *Breviloquio* —conocimiento y contemplación de Dios—, difiere, no obstante, en el proceso concreto seguido y en su misma exposición.

Mientras en el *Breviloquio* se parte del *primum principium* y se mueve en una exposición fuertemente dialéctica, en el *Itinerario*, por el contrario, se parte desde abajo, desde las creaturas, y se utilizan diversas experiencias y diferentes géneros literarios con cierta libertad: se trata de un auténtico *itinerario humano* hacia Dios⁶³. En él la afirmación de la inmanencia divina en el mundo y en el hombre adquiere aspectos audaces y sorprendentes, con frecuencia no exactamente comprendidos, ni debidamente valorados.

ginis et similitudinis; ita quod ratio vestigiū, reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus...” (*Ibid.*, c.12: V, 239a).

Sobre el sentido trinitario de la creación ya hemos aducido bibliografía en la primera parte de nuestro trabajo. No resta nada a nuestras afirmaciones. S. Buenaventura presupone una profunda concepción metafísica en estas aplicaciones que, en cuanto tales, pueden ser más o menos discutibles. Seguidamente, vuelve a recordar este sentido de la relación inmediata intelectivo-volitiva del hombre respecto de Dios (Cfr. *Ibid.*, V, 230a-b).

61. *Ibid.*, V, 230a.

62. L. VEUTHEY, *La filosofía cristiana di San Bonaventura*, Roma 1971, p.5.

63. Sobre este distinto proceso en la ascensión a Dios, ya Gerson, célebre Canciller de la Universidad de París durante los años 1395-1429, escribía: “Cuius [Bonaventurae] opuscula duo... tanta sunt arte compendii divinitus composita, ut supra ipsa nihil. Breviloquium noto et Itinerarium. In quibus processum est duabus viis cognoscendi Deum. Primus namque horum duorum tractatum procedit a primo principio, quod Deus est, usque ad alias veritates sub Deo creditas et habitas. Alius econtra progreditur a creaturis ad Creatorem per sex gradus scalares usque

Limitándonos al *hecho de la afirmación de la presencia divina en las creaturas*, remitimos a los numerosos estudios realizados en torno a este precioso opúsculo, que ayudarán a iluminar, profundizar y ampliar cuanto aquí afirmamos y otros aspectos del pensamiento bonaventuriano no relacionados directamente con nuestro tema ⁶⁴.

Con el fin de situar al lector para una mejor comprensión de su obra, presenta en el *prólogo* ocasión, plan y finalidad de la misma.

Movido el Sco. Doctor por vehemente deseo de paz del espíritu, en el otoño de 1259 se retira, a ejemplo de S. Francisco, al monte Alvernia, lugar tranquilo y sosegado.

Y mientras medita sobre algunas elevaciones de la mente a Dios, confiesa él mismo, le vino el recuerdo del milagro que en aquel mismo lugar se verificó: la estigmatización de S. Francisco por el Serafín aiado en forma de Crucifijo ⁶⁵.

ad anagogicos excessus..." (*De libris legendis a religiosis*, consid. V, en I. GERSONIS, *Doctoris et Cancellarii Parisiensis Opera*, Parisiis 1606, I, p. 572a). El carácter de itinerario humano debe ser tenido en cuenta para una recta comprensión del mismo. Es todo el hombre el que se pone en proceso hacia Dios, como veremos más tarde.

64. Tratan directamente sobre el problema religioso en el *Itinerario*, exponen en forma de lecciones dicho problema en el mismo o merecen tenerse en cuenta por sus atinadas traducciones y riqueza de notas: Th. SOIRON, *Gott und die Welt nach dem hl. Bonaventura*, en *Der Katholische Gedanke* 2 (1929) 112-124; E. SAUER, *Die religiöse Wertung der Welt in Bonaventuras Itinerarium mentis in Deum*, Werl i. W. 1937; R. GROSCHE, *Bonaventura. Die Welt als Zeugnis des Wortes*, Freiburg i. B. 1938; H. DUMÉRY, *S. Bonaventure. Itinéraire de l'esprit vers Dieu*. Texte de Quaracchi. Introduction, traduction et notes par..., Paris 1967²; R. J. RESTREPO, *La presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Análisis del Itinerarium mentis in Deum*, en *Franc.* 10 (1968) 172-193; 11 (1969) 3-18; P. de ZAMAYON, *Hacia Dios*. Cinco lecciones acerca del "Itinerario" de S. Buenaventura. Texto original y traducción del Opúsculo, Roma 1940; G.H. TAVARD, *Théologie et présence de Dieu*. Les voies de l'union mystique d'après un opuscule de St. Bonaventure (*Itinerarium*) en *Année Théologique* 12 (1951) 233-238, 321-334; G. TEICHTWEIER, *Die asketisch-mystische Methode im Itinerarium mentis in Deum des Bonaventura*, en *Theol. Quartalschrift* 136 (1956) 436-461; G. BONAFEDE, *La autonomía de la investigación filosófica en el "Itinerarium mentis" de San Buenaventura*, en *Augustinus* 23 (1962) 45-69.

65. "Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelu spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit, ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigessimio tertio ad montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipsi beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi!" (*Itin.*, prol., n.2: V, 295a-b).

El recuerdo de esta visión motivó en su espíritu creativo la idea genial de la forma artística en la que plasmaría su obra: itinerario que la sabiduría cristiana sigue en la contemplación de Dios, según el modelo de contemplación perfecta, Francisco de Asís⁶⁶. Su significado lo explica de esta forma:

“Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat nisi per Crucifixum”⁶⁷.

¿Cuáles son estos grados de la iluminación espiritual, significados por las seis alas del Serafín, que presuponen la presencia de Dios y nos llevan a su contemplación?

S. Buenaventura los examina en los seis primeros capítulos de su *Itinerario*⁶⁸.

Ante todo, en su “speculatio pauperis in deserto”, como gráficamente llama a su opúsculo, parte de una afirmación que supo-

66. “In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam... Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur ut transeat ad pacem per ecstáticos excessus sapientiae christianae” (*Ibid.*, prol., nn. 2-3: V, 295b). Cfr. *Ibid.*, c.7, n.3: V, 312b. (S. Francisco es presentado como modelo de contemplación perfecta, e invitación de S. Buenaventura a intentar semejante tránsito). Cfr. G.G. ECHEVERRI, *El sentido de la filosofía como “Itinerarium mentis in Deum”*, en *Franc.* 5 (1963) 33-52; F.D.J., *El itinerario del intelectual a Dios, según San Buenaventura*, en *Alvernia* (México) 37 (1964) 13-47; G. MELANI, *Inspirazione ed aspetti filosofici nel ‘Itinerarium mentis in Deum’ di San Bonaventura*, en *Doctor Seraph.* 15 (1968) 51-69.

67. *Ibid.*, prol., n.3: V, 295b.

68. Para una mejor comprensión de cuanto indicaremos a continuación, presentamos aquí los títulos de cada uno de los capítulos del *Itinerario*:

Cap. I. “De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo” (V, 296a-299b).

Cap. II. “De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo” (V, 299-303a).

Cap. III. “De speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentis insignitam” (V, 303a-306a).

Cap. IV. “De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata” (V, 306a-308a).

Cap. V. “De speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse” (V, 308-310b).

Cap. VI. “De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est bonum” (V, 310b-312a).

Cap. VII. “De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte” (V, 312a-313b).

ne la presencia divina en todas las creaturas, de las que puede el hombre elevarse, en el estado de su condición actual, al conocimiento de Dios: "Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum..."⁶⁹.

Distingue, a continuación, los tres grados fundamentales de esta ascensión hacia Dios, en conformidad con los tres modos de verificarse los objetos de tal especulación —*extra nos, intra nos* et *supra nos*—. Corresponden respectivamente al *vestigium, imago* et *primum principium*⁷⁰ y exigen, a su vez, las tres fases características de dicha contemplación: "...*transire per vestigium ...intrare ad mentem nostram ...transcendere ad aeternum*"⁷¹.

Este tríptico de objetos de la especulación se convierten, por desdoblamiento, en agrupación senaria, según se mire a Dios en ellos "ut *per speculum* et ut *in speculo*", constituyéndose así en otros tres subgrupos que motivan las seis especulaciones, iluminaciones, grados sucesivos mediante los que el hombre —*minor mundus*— puede ser conducido al descanso de la contemplación divina⁷².

69. *Ibid.*, c.1, n.2: V, 297a.

70. "...et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam spiritualia, quaedam temporalia, quaedam aeterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos..." (*Ibid.*) "Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut merides..." (*Ibid.*, n.3: V, 297a).

71. "...ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos, aspiciendo ad primum principium, et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis" (*Ibid.*, n.2: V, 297a). S. Buenaventura distingue, en correspondencia a este triple progreso, tres aspectos o tendencias principales en el alma: uno hacia las cosas exteriores —*animalitas seu sensualitas*—, otro hacia sí misma —*spiritus*— y, finalmente, un tercero hacia lo superior —*mens*—. (*Ibid.*, n.4: V, 297a-b). Cfr. Ch. N. FOSHEE, *St. Bonaventure and the Augustian concept of "mens"*, en *Franc. Stud.* 27 (1967) 163-175.

72. "Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut alpha et omega, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut in speculo, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate: hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium...; sic minor mundus sex gradibus illuminationum sibi

En el *primer grado* el hombre contempla a Dios *per vestigia*, descubriendo las huellas divinas en el mundo sensible, como a través de un espejo:

“...ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum...”⁷³.

S. Buenaventura indica algunas de las principales huellas que el paso de Dios ha dejado plasmadas en el mundo: peso, número, medida, modo, especie, orden, sustancia, potencia, operación...” Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem creatoris immensam”⁷⁴. Esta consideración se amplía con otras siete propiedades de las creaturas (*origo, magnitudo, multitudo, pulchritudo, plenitudo, operatio et ordo*), testimonio fehaciente del poder y bondad divinos, y que nos llevan como de la mano —*manuducunt*— hacia Dios, “qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam, incircumscribitur existit”⁷⁵.

No es extraño que, ante tal cantidad de vestigios mediante los que el hombre puede palpar la presencia de Dios y elevarse a su contemplación, termine su consideración sobre el primer grado de ascensión a Dios con estas palabras que rubrican la afirmación de la inmanencia divina en el mundo:

“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. Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et cor tuum appone, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et co-

succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur” (*Ibid.*, n.5: V, 297b). S. Buenaventura resume los seis grados en el capítulo séptimo de esta forma: “...postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae...” (*Ibid.*, c.7, n.1: V, 312a). Nuestro análisis versa sobre algunos de ellos solamente, como nos lo impone el propósito de nuestro estudio, que prescinde de los aspectos estrictamente teológicos.

73. *Ibid.*, c.1, n.9: V, 298a.

74. *Ibid.*, n.11: V, 298b; cfr. *Ibid.*, nn.10-11: V, 298b.

75. *Ibid.*, n.14: V, 299a; cfr. *Ibid.*, V, 299a-b.

las magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat”⁷⁶.

El *segundo grado* de contemplación humana de Dios, al que dedica el segundo capítulo, lo sintetiza en estos términos, en los que de nuevo se constata la afirmación de la presencia relevante de Dios en las creaturas:

“Sed quoniam circa speculum sensibilibus non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam *in ipsis*, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundum contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus”⁷⁷.

Seguidamente dedica varios números a exponer el modo concreto cómo se verifica esta entrada del macrocosmos en el microcosmos de nuestra alma. Se realiza a través de las puertas de ésta, sus cinco sentidos, mediante tres operaciones: sensación, delectación y juicio⁷⁸.

En conformidad con la doctrina agustiniana, cuya autoridad expresamente cita en este contexto, es en el juicio en el que se hace presente, de una manera especial, la verdad de Dios a nuestro espíritu.

Dios se hace presente al hombre como

“ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis... tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens cuncta, quae per sensus intrant in ipsum”⁷⁹.

Igualmente ha de afirmarse de la belleza de los seres, tal como se manifiesta en la armonía y ordenación de los números. Es otra huella evidentísima y semejante a Dios, que nos conduce a su sabiduría⁸⁰.

Estos dos primeros grados de ascensión a Dios, semejantes a

76. *Ibid.*, n.15: V, 299b.

77. *Ibid.*, c.2, n.1: V, 299a-300a.

78. Cfr. *Ibid.*, nn.2-6: V, 300a-301a; “Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum” (*Ibid.*, n.7: V, 301a).

79. *Ibid.*, n.9: V, 302a.

80. Cfr. *Ibid.*, n.10: V, 302a-b.

las dos alas del Serafín que le bajaban hasta los pies, manifiestan que todas las creaturas del mundo pueden servir de elevación hacia Dios. Este se halla presente en ellas de infinitas maneras, porque, por su misma naturaleza, significan y proyectan hacia Dios de quien son "*umbrae, resonantiae, picturae, vestigia, simulacra, spectacula, exemplata*", y desde las cuales, aun los más rudos, pueden elevarse⁸¹.

Este valor signitivo, de referencia a Dios, que podemos descubrir en toda creatura, por mínima e insignificante que sea, no es algo meramente casual o imaginativo, sino que procede de la misma naturaleza de las creaturas, en las que se encuentra profundamente enraizado:

"Omnis enim creatura *ex natura* est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo..."⁸².

De ahí la inexcusabilidad de los que no quieren advertir esta profunda presencia de Dios, hecho visible intelectualmente por las creaturas⁸³.

El *tercer grado* se caracteriza por ser una auténtica *meditación antropológica*. En efecto, los dos grados anteriores conducen a Dios como *per vestigia* (*meditación cosmológica*): Dios se hace presente mediante todas las creaturas, en las que resplandece su luz, adentrándonos, así, en el atrio de nuestra alma.

En este grado se trata de entrar en lo más íntimo de nuestra alma, en la que, como *imago Dei* que es, brilla, de manera especial y mucho más profunda, la presencia divina⁸⁴. Basta adentrarse en

81. "Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendentium circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata" (*Ibid.*, n.11: V, 302b).

82. *Ibid.*, n.12: V, 303a.

83. "...qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare inexcusabiles sint, dum nolunt transferri de tenebris in admirabile lumen Dei" (*Ibid.*, n.13: V, 303a).

84. "Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum

la propia alma y considerar las operaciones de sus facultades (memoria, entendimiento y voluntad), para percatarse de dicha presencia particular⁸⁵.

Las operaciones de la *memoria* descubren la presencia dinámica de Dios en el hombre como *imago Dei*⁸⁶.

Las operaciones de la *inteligencia* presuponen la presencia de Dios al espíritu humano, incapaz de resolver plenamente verdad alguna sin la presencia dinámica real del entendimiento divino y su verdad, como ejemplar, móvil y atrayente de aquél⁸⁷.

Por último, S. Buenaventura proclama la inmanencia de Dios en el corazón mismo de la *voluntad* y sus operaciones (deliberación, juicio moral y deseo), como fuerza atrayente hacia el Bien absoluto y supremo, sin la que la dinámica de aquélla no puede ser satisfactoria y plenamente entendida⁸⁸.

Y termina:

“Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas”⁸⁹.

Y de nuevo se extraña ante el hecho de que, teniendo a Dios tan cerca, haya tan pocos que se apliquen a contemplarlo⁹⁰.

per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manudexerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est, quod iam tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi atrium forinsecus relinquentes, in sanctis, scilicet anteriori parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum...” (*Ibid.*, c.3, n.1: V, 303a).

85. *Ibid.*: V, 303b.

86. “Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et Deum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam 'capax eius est et particeps esse' ” (*Ibid.*, n.2: V, 304a). Para este tema desde el punto de vista agustiniano, cfr. L. CILLERUELO, *La “memoria sui”*, en *Giorn. Metaf.* 9 (1954) 478-492; J. MORAN, *Hacia una comprensión de la “memoria Dei” según San Agustín*, en *Augustiniana* 10 (1960) 185-234.

87. Después de haber analizado el tema desde diversos puntos, termina: “Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere” (*Ibid.*, n.3: V, 304b). La presente problemática supone el pensamiento bonaventuriano sobre el verdadero saber plenamente reductivo, del que ya hemos hablado en la primera parte. En esta misma línea se mueve también al hablar de la presencia de Dios en las operaciones de la voluntad.

88. Cfr. *Ibid.*, n.4: V, 304b-305a.

89. *Ibid.*, n.4: V, 305a.

90. “Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita

El *quinto grado* de este itinerario hacia Dios se analiza en el capítulo quinto, una de las páginas más profundas y bellas y, a la vez, más discutidas de los escritos bonaventurianos. Corresponde a la contemplación de Dios *supra nos*⁹¹, que, aunque trascendiéndonos, se nos hace presente.

Tal contemplación se realiza de una manera particular:

“...per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur”⁹².

Se dirige principal y esencialmente al nombre primario de Dios: “qui est”⁹³.

La afirmación de la presencia divina, sellada en lo más noble de nuestro espíritu, adquiere en este contexto profundas raíces anselmianas: nuestro espíritu queda sigilado dinámicamente por la verdad de la primariedad del ser Dios con tal fuerza “quod non potest cogitari non esse”⁹⁴.

En consecuencia, resulta chocante la ceguera de nuestro entendimiento, que, teniendo tan próximo a Dios, no se percata de dicha presencia⁹⁵.

Por último, al concluir la consideración de las características fundamentales del Ser divino, recuerda de nuevo el hecho de la inmanencia profunda de Dios en toda realidad creada en estos precisos términos:

“Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus...”⁹⁶.

propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari” (*Ibid.*, c.4, n.1: V, 306a); cfr. *Ibid.*, c.3, n.7: V, 305b.

91. “Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam extra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen...” (*Ibid.*, c.5, n.1: V, 308a).

92. *Ibid.*,

93. “Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod qui est est primum nomen Dei” (*Ibid.*, n.2: V, 308b).

94. *Ibid.*, n.3: V, 308b.

95. “Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere...” (*Ibid.*, n.4: V, 309a)

96. *Ibid.*, n.8: V, 310a; cfr. *Ibid.*, c.6, n.5: V, 311b.

El *Itinerario* se nos presenta, así, no sólo como *itinerario*, búsqueda, ascensión, sino también y principalmente, como un constante *encuentro* humano razonado. con Dios, presente en todas las cosas y, en especial, en el hombre.

d. *Conferencias sobre el Hexaémeron*

En esta última obra bonaventuriana no se plantea directamente la temática de la presencia de Dios en las creaturas.

No obstante, aparecen en ella ciertas referencias que nos indican la importancia que dicha verdad sigue manteniendo en la que se ha considerado como su testamento intelectual.

En ella, al enfrentarse con los diferentes temas, ratifica, por última vez, las afirmaciones que había hecho en sus escritos anteriores sobre la inmanencia divina en las creaturas. Aún manteniéndose en la misma línea, tales afirmaciones cobran aquí, sin embargo, características polémicas peculiares.

En primer lugar, el Doctor Seráfico vuelve a insistir de las formas más variadas y simbólicas en la presencia de Dios y su sabiduría en los vestigios de la creación.

La sabiduría divina escondida en las Escrituras ha dejado impresas en todas las creaturas sus pisadas. De ahí su valor signitivo y de referencia hacia El:

“Non est enim aliqua creatura, quae non habeat mensuram, numerum et inclinationem; et in his attenditur vestigium, et manifestatur sapientia, sicut pes in vestigio; et hoc vestigium in illam sapientiam ducit, in qua est modus sine modo, numerus sine numero; ordo sine ordine”⁹⁷.

Existe la posibilidad de un auténtico acercamiento intelectual humano a la verdad de la divinidad por la semejanza que ha dejado impresa en las relaciones creadas⁹⁸.

97. *In Hexaem.*, coll.2, n.23: V, 340a; cfr. *Ibid.*, nn. 20-22: V, 339b. Es sumamente interesante confrontar el texto recogido en la ed. de Quaracchi con el de Delorme, para apreciar la fidelidad de los detalles que, en materia de símbolos y comparaciones empleados por S. Buenaventura, ambos nos ofrecen. “In his attenditur vestigium et manifestatur sapientia sicut pes in pulvere... Si ergo haec sunt vestigia, oportet quod pes sit alicubi” (*Ibid.*, princ., coll.2, nn.22.23-24: Ed. Delorme, p. 27). En las siguientes notas se encontrarán algunas referencias de confrontación que consideramos importantes.

98. “Sempiterna virtus et Divinitas per effectum intelliguntur, quia

Dicha presencia queda nuevamente matizada al tratar del ser de Dios como primer objeto de especulación humana. Se puede apreciar y ver la verdad de la *primidad* divina como en un inmenso espejo, a cuya formación contribuyen todas las creaturas según las distintas vías del orden, origen y complemento⁹⁹.

Y concluye reafirmando de nuevo la sigilación de todas las cosas con la presencia de Dios:

“Hae igitur speculationes ordinis, originis et completionis ducunt ad illud esse primum, quod repraesentant omnes creaturae. Hoc enim nomen scriptum est in omnibus rebus...”¹⁰⁰.

Entre la triple ayuda propuesta para elevarse el hombre a las razones ejemplares, indica primeramente la de la creatura sensible, a la que vuelve a aplicar los caracteres ya encontrados en otros escritos bonaventurianos: *umbra, via, vestigium, liber scriptus forinsecus simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile*, todo ello en una forma verdaderamente bella¹⁰¹.

De esta profunda concepción de la realidad creada respecto de Dios arranca la acusación más grave que S. Buenaventura, en el ambiente polémico universitario que ya conocemos, lanza contra los simples filósofos de la naturaleza, contraponiéndolos a los verdaderos sabios. Aquéllos sólo saben de la naturaleza de las co-

Deus est causa omnium, et per virtutem eius omnia sunt facta...” (*Ibid.*, coll.3, n.3: V, 343b).

99. “Consideratur etiam haec veritas quasi in quodam speculo, quod confortat et dat visum. Omnis enim creatura concurrat ad hoc speculum faciendum et iungitur in hoc speculo secundum viam ordinis, originis, completionis... (*Ibid.*, coll.10, n.12: V, 378b); esta idea se encuentra, casi literalmente, en *Ibid.*, coll.11, n.1: V, 380a. Cfr. *Ibid.*, visio 2, coll. 2, nn.11-12: Ed. Delorme, p. 130.

100. *Ibid.*, coll.10, n.18: V, 379b. Cfr. *Ibid.*, visio 2, coll.3, n.18: Ed. Delorme, p. 132).

101. “Ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides. Sed ulterius triplex est adiutorium ad surgendum ad exemplares rationes, creaturae scilicet sensibilis, creaturae spiritualis, Scripturae sacramentalis, quae continet mysteria. Quantum ad primum totus mundus est umbra, via, vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta; unde est sicut quaedam opacitas admixta lumini. Item, est via ducens in exemplar. Sicut tu vides, quod radius intrans per fenestram diversimode coloratur secundum colores diversarum partium; sic radius divinus in singulis creaturis diversimode et in diversis proprietatibus refulget... Item, est vestigium sapientiae Dei. Unde creatura non est nisi sicut quoddam simulacrum sapientiae Dei et quoddam sculptile. Et ex his omnibus est

sas, sin llegar al rango de los "altísimos contemplativos" que las consideran en razón de *vestigio*¹⁰².

El libro de la creación, en el que tan evidentes rasgos ha dejado la mano de Dios, ha venido a ser para muchos un libro indecifrabie, ignorado en su verdadera fuente; como un libro abierto ante "analfabetos"¹⁰³.

En segundo lugar, reaparece en estas *Conferencias* la afirmación de la presencia especial de Dios en el hombre, en cuanto *imago Dei*.

Existen dos clases de *imago* en la creatura espiritual: una natural y otra gratuita.

Por lo que se refiere a la natural, encontramos de nuevo el tríptico —memoria, entendimiento y voluntad—, en el que se hace particularmente presente Dios; aunque en este escrito no desarrolla este pensamiento como en otros anteriores ya examinados¹⁰⁴.

Recuerda la presencia particular divina al espíritu, en el que el nombre de Dios está escrito e ilumina al alma en la especulación de la verdad de Dios:

"Hoc nomen in anima scriptum illustrat eam ad speculandum"¹⁰⁵.

quidam liber scriptus foris" (*Ibid.*, coll.12, n.14: V, 386b). Cfr. *Ibid.*, visio 2, coll.5, nn.14-15: Ed. Delorme, p. 144.

102. "Quando ergo anima videt haec, videtur sibi, quod deberet transire ab umbra ad lucem, a via ad terminum, a vestigio ad veritatem, a libro ad scientiam veram, quae est in Deo. Hunc librum legere est altissimorum contemplativorum, non naturalium philosophorum, quia solum sciunt naturam rerum, non ut vestigium" (*Ibid.*, coll.12, n.15: V, 386b). Cfr. *Ibid.*, visio 2, coll.5, nn.14-15: Ed. Delorme, p.144.

103. "...tertia facies sapientiae est omniformis in vestigiis divinorum operum... Haec sapientia manifesta est... Et tamen nos non invenimus eam, sicut laicus nesciens litteras et tenens librum non curat de eo; sic nos; unde haec scriptura facta est nobis Graeca, barbara et Hebraea et penitus ignota in suo fonte" (*Ibid.*, coll.2, n.20: V, 339b-340a). S. Buenaventura se pronuncia seguidamente contra la vana curiosidad de la ciencia de la naturaleza de las cosas que cierra el camino en el encuentro de la verdadera sabiduría (cfr. *Ibid.*, n.22: V, 340a).

104. "Item, est creatura ad imaginem Dei facta; et hoc vel secundum imaginem naturalem, vel gratuitam; illa est memoria, intelligentia et voluntas..." (*Ibid.*, n.27: V, 340b). "...essentia ad imaginem Dei facta, ut spiritualis creatura. Super has effusa est sapientia Dei, sicut super opera sua" (*Ibid.*, n.22: V, 340a). Cfr. *Ibid.*, princ., coll.2, n.27: Ed. Delorme, pp. 28-29.

105. *Ibid.*, coll.11, n.1: V, 380a.

Este pensamiento es recogido y ampliado, en conformidad con su *ejemplarismo*. En efecto, al hablar sobre las propiedades de los ejemplares divinos, entre ellas menciona los aparentes contrastes entre su inaccesibilidad e intimidad al alma, a quien está más presente que ella misma:

“Haec lux est inaccessibleis, et tamen proxima animae, etiam plus quam ipsa sibi. Est etiam inalligabilis, et tamen summe intima”¹⁰⁶.

La creatura espiritual se presenta también como una nueva y más expedita ayuda en nuestra ascensión hacia Dios.

Sus caracteres especiales (*lumen, speculum, imago, liber scriptus intus*) representan mejor a Dios y nos orientan más inmediatamente hacia El¹⁰⁷.

Todas estas consideraciones, si bien esparcidas a lo largo de sus *Conferencias*, encuentran una íntima trabazón en el pensamiento bonaventuriano. Pueden ser consideradas como manifestación clara de su profunda convicción sobre la importancia de la presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Para el Sco. Doctor

“...totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo effundens lucem...”¹⁰⁸.

Todo nos habla de Dios. Es un mensaje cosmológico-antropológico, que queda resaltado en sus *Conferencias*, y que está en conformidad con el pensamiento bonaventuriano anterior.

106. *Ibid.*, coll.12, n.11: V, 386a. Cfr. *Ibid.*, visio 2, coll.5, n.10: Ed. Delorme, p. 143.

107. “Aliud adiutorium est spiritualis creaturae, quae est ut lumen, ut speculum, ut imago, ut liber scriptus intus. Omnis substantia spiritualis lumen est; unde in Psalmo: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Simul etiam cum hoc est speculum, quia omnia recipit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. Totus enim mundus describitur in anima. Et est etiam imago. Quia ergo est lumen et speculum habens rerum imagines, ideo est imago. Ex hoc est etiam, liber scriptus intus. Unde ad intimum animae nullus potest intrare, nisi sit simplex; hoc autem est intrare ad potentias; quia secundum Augustinum, intimum animae eius summum; quanto potentia intimior, tanto sublimior. Haec duo habent magi Pharaonis” (*Ibid.*, coll.12, n.16: 386b-387a). Cfr. *Ibid.*, visio 2, coll.5, n.16: Ed. Delorme, p.144).

108. *Ibid.*, coll.2, n.27: V, 340b; cfr. *Ibid.*, coll.11, n.2: V, 38a; *Ibid.*, princ., coll.2, n.27: Ed. Delorme, p. 29.

Cabe, ahora, preguntarse, como lo hace también él mismo en esta obra, cuál ha de ser la *actitud humana* debida ante este himno de reconocimiento universal de la presencia de Dios en la creación.

Pregunta y respuesta con la que, textualmente, queremos cerrar este recorrido realizado a través de las obras del Sco. Doctor sobre la afirmación de la presencia de Dios en su pensamiento:

“Omnes enim creaturae effantur Deum. Quid ergo faciam? Cantabo cum omnibus. Grossa chorda in cithara per se non bene sonat, sed cum aliis est consonantia”¹⁰⁹.

109. *Ibid.*, coll.18, n.25: V, 418a. No debe olvidarse el carácter trinitario que adquiere la inmanencia divina en las creaturas en la concepción bonaventuriana. Lo mismo que hemos afirmado al hablar de la creación, como obra de la Trinidad, igualmente S. Buenaventura piensa aquí con *categorías existenciales cristianas*. Como muy bien afirma O. González, “Una vez que la revelación nos lo ha descubierto como tal, el hombre medieval no comete el contrasentido de creer en un Dios trino y en cambio pensarle presente y actuante como si fuera uno. Una esencia divina pensada al margen, o independientemente de las tres personas, es una falsedad metafísica” (*op. cit.*, p. 539). Para este aspecto, cfr. *Ibid.*, esp. pp. 35-38, 43-56, 506-603. A la hora de interpretar ciertas afirmaciones del Doctor Seráfico en torno a la presencia divina en las creaturas, no debe olvidarse esta peculiaridad de su pensamiento, sin que por esto deba entenderse una falta de precisión en la temática de la relación entre razón y fe. Como prueba de la importancia que el tema de la inmanencia divina ocupa en todo el pensamiento bonaventuriano, nos parece muy oportuno recoger aquí algunas de sus afirmaciones más destacadas sobre la misma en sus *escritos menores*. Advertimos que, para mayor comodidad, nos atenemos al orden de su publicación en Quaracchi, no a su orden cronológico.

1.° *Scient. Chr.:*

“...ad intelligibile, quod est supra, est maxime simplex quia illud est ei magis intimum quam ipsa sibi” (q.4, f.31: V, 20b). “Creatura enim comparatur ad Deum in ratione vestigi, imaginis et similitudinis...” (q.4 c: V, 24a). Seguidamente explica la forma de realizarse este triple modo de comparación (V, 24a-b). “...quod ita habeat Deum praesentem et propinquum...” (q.4, ad 19: V, 26a). Toda la cuestión cuarta es importante en orden al tema de la presencia divina a la mente humana.

2.° *Red. art.:*

“...et per quod [Verbum] produxit non solum creaturas habentes rationem vestigi, sed etiam imaginis, ut eidem assimilari possint per cognitionem et amorem...” (n.12: V, 323a). Anteriormente, en el mismo número ha justificado esta semejanza de *imagen*, por el conocimiento y amor. “Et sic patet, quomodo multiformis sapientia Dei... occultatur in omni cognitione et in omni natura... Patet etiam ...quomodo in omni re, quae sentitur sive quae cognoscitur interius lateat ipse Deus” (n.26: V, 325b).

B. JUSTIFICACIÓN DE LA AFIRMACIÓN BONAVENTURIANA
SOBRE LA INMANENCIA DIVINA

El estudio realizado en torno al hecho de la afirmación bonaventuriana de la inmanencia divina en las creaturas, nos ha presentado pruebas fehacientes, no sólo de la constancia de tal afirmación, sino también, al menos indirectamente —habida cuenta

3.* *Christus mag.:*

"...In creaturis reperitur triplex modus conformitatis ad Deum. Quaedam enim conformantur Deo sicut vestigium, quaedam sicut imago, quaedam sicut similitudo. Vestigium autem dicitur comparationem ad Deum sicut ad principium causativum; imago autem non solum sicut ad principium, sed etiam sicut ad obiectum motivum 'eo enim anima imago Dei, ...quod capax eius est et particeps esse potest', scilicet per cognitionem et amorem" (n.16: V, 571b). "In illis ergo operationibus creaturae, quae sunt ipsius, in quantum est vestigium, sicut sunt universaliter actiones naturales, cooperatur Deus sicut principium et causa. In his autem, quae sunt ipsius, in quantum est imago, sicut sunt actiones intellectuales, quibus anima percipit ipsam veritatem immutabilem, cooperatur sicut obiectum et ratio motiva..." (n. 17: V, 571b).

4.* *Plant. Par.*

"Aliter enim nobis innotescere non potuit invisibilis Dei sapientia, nisi de his quae novimus visibillum rerum formis ad similitudinem conformaret et per eas nobis sua invisibilia, quae non novimus, significando exprimeret..." (n.1: V, 575a). "...si vis cognoscereme, prius incipias a te ipsa quae facta es ad imaginem et similitudinem Trinitatis. Sicque a consideratione sui erigitur ad divina..." (n.14: V, 578b).

5.* *In Eccles.:*

"Et duplex est verbum, quo recognoscimus omnia: verbum scilicet divinum et verbum humanum. Verbum divinum est omnis creatura, quia Deum loquitur..." (c.1, q.2, resp.: VI, 16b).

6.* *Comm. Sap.:*

"Replevit orbem terrarum, sua praesentia rebus omnibus assistendo et ea continendo...; quia secundum Gregorium, 'ubique est Deus, intra omnia non inclusus, supra omnia non elatus, infra omnia non exclusus, supra omnia non elatus, infra omnia non depresus'" (c.1, vers.7: VI, 114a). "Et hoc patet, quod potest cognoscere et punire omnia, tam facta propter universalem praesentiam, quam dicta propter universalem notitiam" (*Ibid.*: VI, 114b). "Vel melius dicendum, quod Deus non est in abyssu vel in mari per continentiam, cum a nullo possit contineri, sed est ibi per praesentiam..." (c.7, vers. 25: VI, 158a). "Speculum etiam est spiritus humanus, in quo relucet imago divina... Speculum etiam dicitur omnis creatura, quia per eam tanquam per eius vestigium representatur Dei invisibilia..." (c.7, vers.26: VI, 158b). "Deus enim ubique praesens est totus..." (c.12, vers.2: VI, 193a).

7.* *Comm. Io.:*

"Quod obicitur, quod Deus intrat in anima solus; verum est illabendo..." (c.13, n.3: VI, 433a). "Dicendum, quod Deus dicitur esse in creaturis quattuor modis: primo, pure per rationem essendi... Primo igitur modo existendi, quia universalis est et com-

de la diversidad de contexto e intensidad con que viene afirmada—, de la importancia que adquiere en su pensamiento.

Las creaturas todas, pero muy particularmente el hombre, son una constante revelación y proclamación de la inmanencia de Dios, cuya presencia profundiza en cada creatura más que esta misma a su propio ser, y la pone en proyección dinámica significativa hacia Aquél.

Ahora bien, esta verdad viene propuesta, particularmente en el *Itinerario* y en las *Conferencias sobre el Hexaémeron*, en forma de los más variados símbolos y comparaciones poéticas, que pueden contribuir a hacer creer que se trata más bien de afirmaciones místicas de un alma franciscana, poco avezada a precisiones intelectuales, y carente de un pensamiento profundo racionalmente justificado.

De esta forma se han interpretado con frecuencia los escritos bonaventurianos, y especialmente estas dos obras maestras de su pensamiento.

Pretendemos, ahora, examinar los motivos profundos de su afirmación sobre la inmanencia de Dios en las creaturas.

Tratamos de detectar la existencia de tales motivos y hacerlos explícitos, al mismo tiempo que intentaremos situarlos dentro de su concepción metafísica sobre Dios y la realidad creada, pretendiendo ser fieles al pensamiento fundamental bonaventuriano ya conocido.

munis, non respondet descensus vel ascensus" (c.1 n.69: VI, 261a).

8.ª *Solit.*:

"Recognoscere ergo, o anima mea, quam mira et inaeestimabilis dignitas est, esse non solum vestigium Creatoris, quod est commune omnibus creaturis, sed etiam esse imaginem eius, quod est proprium creaturae rationalis" (c.1, n.3: VIII, 30b); cfr. c.1, n.7: VIII, 32a. "Illabi enim menti nulli possibile est nisi soli Deo qui eam creavit. Ipse enim est qui intimior intimo tuo esse perhibetur, sicut Augustinus testatur" (c.1, n.5: VIII, 31a).

9.ª *Sermones*:

"...Vere magnus Dominus, quia est intimus cuilibet rei in essendo; et ideo non putemus, eum abesse, cum locum eius foedamus" (*Dom. 4 Adv., sermo 1, n.I: IX, 74b*). "...anima nulli melius convenit coniungi quam illi, ad cuius imaginem et similitudinem facta est" (*Dom. in Sept.: IX, 198a*). "...est notandum, quod omnis effectus suae causae similitudinem gerit, et quanto effectus immediatior, tanto similitudo expressior: ideo omne productum a Deo, quanto Deo est proximius et a Deo immediatius et ad Deum ordinabilius..." (*In festo omnium sanct., sermo 2: IX, 601a*).

1. Su justificación en *I Sent.*, d. 37

Al examinar el hecho de la afirmación bonaventuriana sobre la presencia divina en las creaturas en su *Comentario a las Sentencias*, dejábamos conscientemente para esta ocasión el análisis de la *distinción 37 de su primer libro*, en la que de modo directo y ex profeso aborda dicha temática ¹¹⁰.

Tratándose de penetrar en los motivos de su afirmación, el presente texto debe ser considerado como fuente principal de estudio e interpretación, de referencia constante. A su luz deben ser considerados los otros textos, mientras expresamente no conste, mediante una debida confrontación, que tal pensamiento ha sido superado en períodos posteriores de evolución intelectual.

Anteriormente han quedado ya indicadas la situación histórica y las líneas temáticas en las que el pensamiento bonaventuriano sobre la presencia de Dios en las creaturas queda enmarcado en cada una de las partes, artículos y cuestiones de dicha distinción ¹¹¹.

En conformidad con el modo escolástico tradicional de los *Comentarios*, comienza la primera parte de dicha distinción, encuadrando el plan del texto del Maestro de las Sentencias —*divisio textus*—. Pasa luego a indicarnos el croquis de lo que será su exposición personal —*tractatio quaestionis*—. Agrupa, a continuación, un cierto número de problemas en el artículo primero intitulado "Quod esse ubique conveniat Deo" y, seguidamente, comienza a tratar el tema —*quaestio*— "Utrum Deus sit in omnibus rebus". Dicha cuestión la desarrolla según el método, ya perfeccionado, del "*Sic et Non*": presentación de las razones positivas de la afirmación de la presencia divina en las creaturas y sus opuestas, en las que pretende basarse su negación ¹¹².

Ahora bien, ¿qué motivos le impulsan a su afirmación? ¿Qué razones fundamentales aduce para la misma en este texto?

S. Buenaventura presenta en los *fundamenta* cuatro razones potísimas que exigen la afirmación de la presencia divina en todas

110. Cfr. *I Sent.*, d.37: I, 637a-666b.

111. Cfr. nota 12 del presente capítulo en la que presentamos una visión sintética de la problemática de tal distinción.

112. Cfr. *I Sent.*, d.37: I, 637a-638b.

las creaturas¹¹³. Pero es en el *cuerpo de la cuestión* donde el Doctor Seráfico trata de justificar de modo más personal "...quod Deus in omnibus rebus est..."¹¹⁴. Lo realiza con una sintética precisión intelectual admirable, en la que aflora de manera clara su concepción metafísica sobre Dios y la realidad creada.

Dos son las razones fundamentales presentadas: la *perfección divina* y la *indigencia de la creatura*:

"Necessitas autem existendi Deum in omnibus sumitur tum a parte perfectionis ipsius, tum a parte indigentiae rerum"¹¹⁵.

Una vez enunciados los dos motivos generales en los que pretende basar su afirmación de la presencia divina, pasa inmediatamente a concretarlos, concisa y sintéticamente.

Por parte de la perfección divina, S. Buenaventura hace entrar de nuevo en escena conceptos claves de su metafísica y que ya hemos encontrado al examinar los caracteres propios, distintos y más reveladores de la divinidad en su pensamiento.

Como *razones inmediatas* de tal presencia se aducen la *inmensidad* y el *poder infinito* de Dios¹¹⁶.

113. Simplicidad, primidad-poder, ilimitación, omnipotencia-inmutabilidad son las cuatro razones en las que se basa su afirmación; cfr. *I Sent.*, d.37, p.1, a.1, q.1, ff.1-4: I, 638a.

114. *Ibid.*, c: I, 638b. S. Buenaventura, siguiendo la tradición, recogida en el texto de Pedro Lombardo, distingue el tema de la presencia de Dios en las *cosas* de la presencia divina en todos los *lugares*. De esta última trata en *I Sent.*, d.37, p.1, a.1, q.2: I, 640a-641b. La única novedad encontrada es la distinción que establece entre "locus *ut res* et locus *ut est locus*" (*Ibid.*, f.4: I, 641a). En el cuerpo de la cuestión, saliendo al paso de ciertas dificultades que esto pudiera traer, distingue un triple modo de comparación del "locatum ad locum": "Una secundum quam excellitur, et haec est proprietas salvationis; sic enim locatum indiget loco, et locus complet eius indigentiam et conservat naturam... Alia est proprietas, secundum quam locatum aequatur et proportionatur loco; et haec est proprietas commensurationis... Tertia est conditio, secundum quam locatum excellit locum, videlicet quod per sui praesentiam replet et supplet indigentiam loci". Y añade seguidamente cuál de estas le conviene a Dios, y su razón: "Quoniam igitur Deus ad nullam creaturam comparatur, nec secundum rationem inferioritatis, nec aequalitatis, sed superioritatis et excellentiae; Deus non est in loco quantum ad primam et secundam proprietatem, sed solum quantum ad tertiam, scilicet quod per praesentiam replet vanitatem essentiae, et illa quidem sine hac esse non potest" (*Ibid.*, c: I, 641a-b).

115. *Ibid.*, d.37, p.1, a.1, q.1 c: I 638b.

116. En los *fundamenta* 2.3 presenta las razones del poder y de la

Pero ambos conceptos suponen, en última instancia, la absoluta *simplicidad divina* de la que más radicalmente se desprende la presencia de Dios en todo:

“A parte ipsius propter summam immensitatem et summam potestatem; et utriusque ratio est summa simplicitas. Quia enim summe simplex est, ad nihil arctatum, ideo in omnibus invenitur tanquam immensum; quia summe simplex, ideo infinitum virtuosissimum, et ideo virtus eius in omnibus; et virtus idem est quod substantia, et ideo necesse est, quod sit in omnibus”¹¹⁷.

La simplicidad, como nota característica de la trascendencia de Dios, vuelve a adquirir aquí un puesto de privilegio en la justificación de la presencia de Dios en todo. En razón de su simplicidad absoluta, Dios exige la penetración más profunda en el ser de todas las creaturas y la liberación de todo límite¹¹⁸.

Por lo que se refiere a la creatura, el Sco. Doctor ratifica aquí y sintetiza su concepción metafísica de la realidad finita, deduciendo las conclusiones de lo que hemos llamado *ontología de la vanidad*

El ser finito supone en su misma constitución una insuficiencia radical, una nihilidad ontológica tal, que contrasta con las *conditiones nobilitatis* divinas y exige, en consecuencia, la presencia salvadora del ser y de la verdad de Dios, como condición imprescindible de su mantenimiento en su ser y verdad creados, de la superación constante de su nihilidad ontológica. El Doctor Seráfico

inmensidad divina como pruebas de tal afirmación en estos términos: “Item, quanto causa prior, tanto universalior, ergo causa prima est universalissima; sed quanto aliquid universalius, tanto influit in aliquid in plura: ergo cum prima causa sit universalissima, influit in omnia. Sed omne quod influit in aliquid, est illi praesens secundum virtutem —nuncquam enim et nunquam operatur agens nisi per praesentiam virtutis— sed Deus propter suam simplicitatem est idem quod sua virtus: cum ergo virtus Dei sit in omnibus, et substantia est in omnibus”. “Item, hoc videtur per impossibile: quia omne quod est in una re limitata, ita quod non est in alia, est limitatum et arctatum; sed hoc est impossibile circa Deum: ergo non est in una re, quin in omnibus sit” (*Ibid.*, ff.2.3: I, 638a).

117. *Ibid.*, c: I, 638b-639a.

118. En los *fundamenta* presenta, en primer lugar, la razón de la simplicidad divina como prueba de su afirmación: “Philosophus in prima philosophia: ‘Quando aliquid simplicius tanto a pluribus indiget et in pluribus invenitur’; sed Deus est simplicissimus in fine simplicitatis: ergo invenitur in omnibus. Sed non reperitur nisi ubi est: ergo est in omnibus” (*Ibid.*, f.1: I, 638a).

presenta dicha razón en unos términos tan claros y precisos que, a estas alturas, no necesitan comentario alguno:

“Ex parte creaturae est necessitas, quia creatura habet in se possibilitatem et vanitatem, et utriusque causa, est quia producta est de nihilo. Quia enim creatura est et a accepit esse ab alio, qui eam fecit esse, cum prius non esset; ex hoc non est suum esse, et ideo non est purus actus, sed habet possibilitatem; et ratione huius fluxibilitatem et variabilitatem, ideo caret stabilitate, et ideo non potest esse nisi per praesentiam eius qui dedit esse. Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua, quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo. Et iterum, quia creatura de nihilo producta est, ideo habet vanitatem; et quia nihil vanum in se ipso fulcitur, necesse est, quod omnis creatura sustentetur per praesentiam Veritatis. Et est simile: si quis poneret corpus ponderosum in aëre, quod est quasi vanum, non sustentaretur. Sic et in proposito”¹¹⁹.

La afirmación de la presencia de Dios en todas las creaturas queda así justificada como atributo de Dios en *I Sent.*, d. 37 desde una doble perspectiva: concepción bonaventuriana de Dios y su visión metafísica de la realidad creada, en la que los caracteres de la creatura son radicalmente contrapuestos a los del ser de Dios.

Presentada desde esta perspectiva, la presencia en todas las creaturas es un atributo propio y exclusivo de Dios¹²⁰.

119. *Ibid.*, c:I, 639a. En esta misma orientación presenta la razón de la presencia divina en todos los lugares: “Item, hoc videtur ratione, quia loci, secundum quod locus, est indigentia ad locatum, ut ab ipso repleatur; sed omnis creatura vanitas, vanitas autem non replet nisi per veritatis praesentiam: ergo ad hoc quod locus repleatur, necesse est Deum adesse. Sed hoc posito, ponitur Deus esse in loco, ut locus est” (*Ibid.*, q.2, f.2: I, 640b). Cfr. *Ibid.*, c:I, 641b.

120. A esta aserción sobre la exclusividad divina de este atributo le dedica, dentro de la misma distinción, toda una cuestión (*I Sent.*, d.37, p.1, a.2, q.1: I, 642a-643b), en la que afirma: “Dicendum, quod esse ubique, sicut dicunt Sancti, convenit soli Deo proprie et singulariter, ita quod nulli convenit alii, nec intelligi potest convenire, si recte intelligitur” (*Ibid.*, c: I, 643a). En las pruebas aducidas en los *fundamenta* reaparece su misma concepción de Dios y de las creaturas, cuyos caracteres se contraponen: inmensidad divina, razón inmediata de dicha presencia frente a la limitación radical de toda creatura: “Item, hoc ipsum videtur ratione, quia omnis creatura, per se existens et in se, est hoc aliquid; sed omne quod est hoc aliquid, est singulare et omne singulare est hic et nunc, et nihil tale natum est esse ubique: ergo solius Dei est esse ubique” (*Ibid.*, f.3: I, 642a). Ahora bien, siendo la inmensidad divina un atributo absoluto, ¿cómo ha de ser considerada la presencia divina en las creaturas? ¿Como exigencia absoluta del ser divino o, más bien, como un atributo relativo, es decir, que sólo puede afirmarse de El supues-

2. En distintos contextos del Comentario y otros escritos

a. Justificación en la línea de *I Sent.*, d. 37

Como hemos visto, *I Sent.*, d. 37 es el texto en el que de un modo directo el Doctor Seráfico trata de justificar racionalmente la presencia de Dios en las creaturas.

No obstante, encontramos también en otros lugares del mismo *Comentario* y en otros varios escritos bonaventurianos posteriores algunas referencias más o menos explícitas a los motivos fundamentales en los que ha basado su afirmación en aquél.

Así, por lo que se refiere a la *perfección del ser divino y su exigencia de presencia en toda realidad*, S. Buenaventura hace resaltar en su *Comentario a las Sentencias* el significado radical que la *simplicidad absoluta* de Dios adquiere en este tema:

“Cum enim spiritus increatus, qui Deus est, habeat simplicitatem, per quam est intra omnia...”¹²¹.

ta la creación? S. Buenaventura, en orden a precisar el tema, trata del mismo en la cuestión “Utrum esse ubique ab aeterno Deo conveniat” (*Ibid.*, q.2: I, 644a-645b). En el *cuero de la cuestión* precisa los dos modos en que puede entenderse la presencia divina en las creaturas. Puede referirse a la *inmensidad* divina (en cuanto presencia aptitudinal o exigitiva) —atributo absoluto—, o a la *connotación de la creatura a cosas o lugares* (sentido más empleado: presencia actual) —atributo relativo—: “Dicendum quod esse ubique dupliciter potest accipi de Deo, sicut et esse semper. Uno enim modo semper importat divinam immensitatem secundum durationem, et sic idem est quod aeternitas, et convenit Deo aeternaliter; alio modo connotat simultatem temporis, et sic convenit ei a principio temporis. Sic esse ubique uno modo importat praesentialitatem divinae immensitatis, per quam est praesens omni ei quod est, sive sibi, sive alii; et sic idem est Deum esse ubique quod Deum esse immensum. Et sic convenit Deo aeternaliter, et secundum hoc procedit prima ratio. Alio modo, prout connotat locum creatum sive rem; et tunc convenit ei ab initio rerum et locorum propter connotatum, et convenit semper; et adhuc est proprium, quia convenit soli, et semper uno modo, licet non aeternaliter... Et iste modus accipiendi Deum esse ubique, est usitatior, et secundum hunc modum non convenit ei aeternaliter” (*Ibid.*, c: I, 644b-645a). Conviene anotar que el término *ubiquitas* suele emplearse en los escolásticos medievales para significar ambas realidades, si bien más ordinariamente significa la presencia actual. En afán de mayor precisión, debería distinguirse entre estos términos: *Immensitas*: aptitud exigitiva del ser de Dios para existir en todas las cosas y lugares en razón de su Inmensidad. *Omnipraesentia*: actual presencia de Dios en todo. *Ubiquitas*: presencia actual en las realidades que tienen *ubi*. Conceptos afines, pero diferenciables en una exacta terminología filosófico-teológica.

121. *II Sent.*, d.2, p.2, a.2, q.1 c: II, 76b-77a. Nos habla de la presencialidad cognoscitiva en razón de su simplicidad en *I Sent.*, d.39, a.2, q.3

Otras veces acudirá a la razón de su inmensidad:

“...Deus est ubique propter sui immensitatem, unde nulli potest abesse...”¹²².

En el *resto de sus escritos*, si bien se encuentran pocas referencias explícitas a la justificación de dicha afirmación desde esta perspectiva, aflora, no obstante, en ciertas ocasiones idéntico motivo al indicado en su *Comentario*.

En las *Cuestiones sobre el misterio de la Trinidad*, tratando de aclarar la presencia inseparable de Dios en la creatura y su inmutabilidad, afirma:

“...dicendum, quod illud intelligere possumus, si simul intelligamus Deum simplicissimum et immensum. Quia enim immensus est, sic est intra, quod extra; quia simplicissimus est, nullatenus distat a se ipso, quantacumque sit in rebus, in quibus est, localis distantia et separatio...”¹²³.

Por último, en el *Itinerario*, al especular sobre el primer nombre de Dios y los caracteres divinos que de él se deducen, indica:

“Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra... Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum”¹²⁴.

Respecto al otro motivo de su afirmación de la presencia divina en todas las creaturas —*la condición ontológica de toda realidad creada*—, encontramos en *I Sent., d. 37* una frase reveladora que puede servirnos de ayuda en el análisis que venimos haciendo de los escritos bonaventurianos en torno a este tema.

c:I, 696a-b. Refiriéndose a la plenitud de la Divinidad que está en Cristo, hace esta alusión que lleva una profunda significación desde el tema del que nos venimos ocupando: “...In illa plenitudine est simplicitas, ratione culus potest habitare et uniri rei creatae...” (*III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 1.2: III, 301b). Desde esta perspectiva debe interpretarse cuanto S. Buenaventura afirma sobre la exclusividad del *illabi* de Dios en la creatura, anteriormente examinado.

122. *IV Sent.*, d.10, p.1, a.un., q.3 ad 2: IV-1, 221b. Cfr. *I Sent.*; d.39, a.1, q.2 ad 4: I, 690b; *II Sent.*, d.2, p.2, a.2, q.1 c: II, 76b-77a; *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 1.2: III, 301b.

123. *Myst. Trinit.*, q.6, a.1 ad 9.10: V, 101b.

124. *Itin.*, c.5, n.8: V, 310a. Cfr. *Ibid.*, c.6, n.5: V, 311b. Cfr. *Dom. 2 post. Pent.*, sermo 1: IX, 358b-359a.

En efecto, respondiendo S. Buenaventura a una razón presentada contra la presencia de Dios en las cosas, aclara el significado exacto de dicha afirmación en estos términos:

“Deus est in rebus, conversa est: res continentur a Deo et conservantur ab ipso”¹²⁵.

Se alude aquí, al menos de modo indirecto, a aquella condición ontológica de la creatura que hace necesaria la presencia de Dios para salvar y asegurar su ser gratuitamente recibido.

Pues bien, en relación a este aspecto, encontramos repetidas referencias tanto en diversos contextos del *Comentario* como en sus *otros escritos*.

El Doctor Seráfico se refiere de manera especial a esta presencia salvadora divina en las creaturas que, frente a la nada que constantemente les acosa, las mantiene en el ser y las acompaña íntimamente, constituyéndose en fuerza y manantial de su actividad.

En relación al *sostenimiento en el ser*, ya en el *primer libro del Comentario*, tratando de aclarar el modo de presencia del alma en el cuerpo humano, insinúa esta presencia divina en relación a la conservación de la creatura¹²⁶.

Más tarde vuelve a hacer referencia al tema, insistiendo en esta misma motivación¹²⁷.

Pero es en el *segundo libro de su Comentario*, al tratar directamente y ex profeso el tema de la conservación, donde reaparece con suma claridad. En los *fundamenta* la motiva como presencia salvadora de la nihilidad de la creatura:

125. *I Sent.*, d.37, p.1, a.2, q.2 ad 3: I, 645b.

126. “...sicut Deus in maiore mundo immediate est in omni creatura in ipsam continens, tamen per ordinem universi influit aliquid una creatura in aliam; sic intelligendum, quod anima per sui praesentiam est in qualibet parte immediate, quam continet et conservat, non tamen omnino, sed influit in omnes partes per unam: ideo cessante illa parte et eius influentia, perit ordo corporis essentialis, et ita anima separatur” (*I Sent.*, d.8, p.2, a.un., q.3 ad 7: I, 172b).

127. “Item, impossibile est, aliquid esse, in quo non sit Deus per praesentiam essentialis, ut supra probatum est...” (*I Sent.*, a.39, a.1, q.2, f.7: I, 688b).

“Cuncta in nihilum caderent, nisi manus Conditoris ea contineret: ergo omnia quae conservantur, a Deo conservantur”¹²⁸.

En el *cuerpo de la cuestión*, presenta el motivo de la conservación inmediata de la creatura por parte de Dios desde la consideración radical de la creatura: como exigencia de su misma condición ontológica, necesitante de continua e inmediata fundamentación.

Además, en este texto procura matizar la razón, en línea muy similar a la presentada en *I Sent.*, d. 37:

“Et ratio huius est necessitas et indigentia ex parte creaturae. Creatura enim omnis ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodam modo vana et vanitati subiecta est; quia vero aliunde habet esse, ideo esse est sibi quodam modo accidentale... Sicut igitur vanum non potest fulciri nisi per verum et stabile, et accidens non potest fulciri nisi per subiectum; sic esse creaturae non potest conservari absque munificentia creatricis essentiae...”¹²⁹.

En el *Breviloquio*, refiriéndose a la necesidad de la gracia en relación a la libertad humana, como ayuda para merecer, pone como base de su argumentación una consideración de profundo sentido metafísico y que encaja con cuanto vamos diciendo: la procedencia de la creatura *ex nihilo et aliunde*.

Dichos caracteres, que constituyen radicalmente a todo ser

128. *II Sent.*, d.37, a.1, q.2, f.1: II, 364a. Cfr. *Ibid.*, ff.2-5: II, 364a-b. “Et quoniam a se non subsistit nec in se, nisi sustentetur a divina potentia...” (*III Sent.*, d.14, a.3, q.3 c: III, 324a).

129. *II Sent.*, d.37, a.1, q.2 c: II, 365b. Saliendo al paso de una posible dificultad tomada de la comparación con la obra humana, indica: “Ad illud quod obicitur, quod artifex creatus potest facere opus per se stabile; dicendum, quod non est simile, pro eo quod artifex creatus sic facit rem, quod non facit eius principia intrinseca; non enim potest in totam rei substantiam. Et propterea res facta conservari potest in propriis principis, quae non dependent a potestate artificis. Non sic autem est in opere Dei. Omne enim opus, quod Deus facit, secundum totam sui facit; et ideo totaliter ab ipso dependet et sine eius adiutorio conservari non potest” (*Ibid.*, ad 2: II, 363a). En *Ibid.*, ad 3: II, 363a, vuelve a insistir en este aspecto. En esta perspectiva, la *constitutio* de la creatura consistía en la substracción de esta presencia salvadora de Dios; (cfr. *Ibid.*, ad 5: II, 363b). Para otros textos del *Comentario*, cfr. *II Sent.*, d.2, a.2, a.un., q.1 ad 1: II, 325b; *Ibid.*, d.22, a.2, q.2, f.5: II, 304a-b; *Ibid.*, d.23, a.2, q.2 ad 5: II, 306b-307a; *III Sent.*, d.1, a.1, q.1 c: III, 10a; *Ibid.*, d.6, a.2, q.3 ad 1: III, 163b; *Ibid.*, d.22, a.un., q.2 ad 6: III, 643b.

distinto de Dios, exigen, la continua ayuda de su presencia salvadora, que lo conserve en el ser recibido y lo potencie en su obrar¹³⁰.

En relación a la *presencia divina en la actividad misma de la creatura*, habla en varios contextos *del Comentario a las Sentencias*, distintos del comentado. La presencia divina viene indicada como presencia salvadora y potenciadora íntima e inmediata de cualquier dinamismo de la creatura¹³¹.

Lo indica, sobre todo, al tratar expresamente del influjo divino en la acción de la creatura libre. Una vez más, la *nobilitas* eminente de Dios y la indigencia de la creatura quedan subrayadas como motivos últimos de dicha presencia; razones que nos proyectan de nuevo hacia el texto de *I Sent., d. 37*:

“...istud oportet ponere, si pensetur eminentia divinae potentiae et indigentia potentiae creaturae. Quia enim Deus est causa primordialissima, ideo influentiae maximae in causas secundas, et adeo magnae influentiae, ut nec modicum seu quantumcumque parvum, dum tamen aliquo modo sit ens, procedat ab aliqua causa creata, nisi cooperante divina omnipotentia. Omnis etiam potentia creata, quantum est de se, defectiva est nec est pure activa: ergo quantumcumque faciat modicam operationem, necesse habet adiuvari ab ea potentia, quae est actus purus propter omnimodam impermixtionem cum materia, et quae sola sibi sufficit, nullo modo indigens iuvari a causa alia. Et ideo haec positio, quae dicit, omnem actionem esse a Deo,

130. “Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium sua omnipotenti virtute et benignissima largitate creaturam omnem de nihilo produxerit ad esse; ac per hoc creatura de se habeat non-esse, totum autem esse habeat allunde; sic facta fuit, ut ipsa pro sua defectibilitate semper suo principio indigeret et primum principium pro sua benignitate influere non cessare...: hinc est, quod ad hoc, quod salvetur in esse, cum sit defectivus, indiget semper adiutorio divinae praesentiae, mantenentiae et influentiae, per quam manuteneatur in esse; quae quamvis sit universalis in creaturas omnes, nominatur tamen nomine gratiae, quia non ex debito procedit, sed ex liberalitate bonitatis divinae...” (*Brevil.*, p.5, c.2: V, 253b). Cfr. *Comm. Sap.*, c.1: VI, 114a.

131. “Item, omnis causa est prima et immediata, quae est in totum effectum per actionem suam; sed omne quod fit, est a Deo, et nihil potest operari sine ipso, cum non possit in esse salvari, et Deus cooperatur et in totum: ergo etc...” (*I Sent.*, d.45, a.2, q.2, f.4: I, 806a). En esta perspectiva se mueve toda la cuestión “Utrum voluntas Dei sit causa prima et inmediata” (*Ibid.*, d.45, a.2, q.2: I, 806a-807b); cfr. particularmente los ff.2.3.6 (I, 806a-b) y el cuerpo de la cuestión (I, 806b-807a). Cfr. *Ibid.*, d.12, a.un., q.3 ad 1: I, 223b-224a; *II Sent.*, d.8, p.2, a.un., q.1 ad 1: II, 225b; *Ibid.*, d.14, p.1, a.3, q.1 c: II, 346a; *Ibid.*, d.28, a.2, q.3 c: II, 689b.

secundum quod actio est, absque omni ambiguitate tenenda est..."¹³².

No faltan, por otra parte, referencias a esta presencia divina en la actividad de las creaturas en el *resto de sus escritos*, si bien las hemos encontrado particularmente en varios contextos de sus *Cuestiones sobre el misterio de la Trinidad*, en los que se insiste en el influjo divino en todas las cosas y en el dinamismo mismo de todas las creaturas, en razón de la perfección de Dios, fuente de todo ser y de todo obrar¹³³.

b. *Justificación desde su metafísica reductiva*

Hemos visto la justificación que S. Buenaventura presenta de su afirmación sobre la presencia divina en las creaturas en *I Sent.*, d. 37 y examinado sus escritos en torno a aquélla desde esta perspectiva.

No obstante, si examinamos detenidamente sus obras, encontraremos otra perspectiva, más o menos explícita, desde donde parece justificar dicha afirmación y que, a su vez, entronca perfectamente con su concepción metafísica reductiva.

En efecto, hemos afirmado que la búsqueda de radicalidad en el saber humano es un sentimiento que penetra toda la obra bonaventuriana. Este queda reflejado particularmente en su metafísica plenamente reductiva, en la que se pretende responder principal-

132. *II Sent.*, d.37, a.1, q.1 c: II, 862b. Cfr. *Ibid.*, ad 5-6: II, 863b.

133. "...et licet sit unum solum, illud tamen unum immensum est, tum quia illud esse nullam habet intra se limitationem; tum quia est fons omnis esse, tum quia nihil potest esse sine divino esse. Unde quia divina essentia in omnibus est, sicut divina potentia, et si per impossibile ponerentur infinita esse, Deus in omnibus illis esset: hinc est, quod divinum esse infinitatem habet in se, sicut et posse" (*Myst. Trinit.*, q.4, a.1 ad 9: V, 83a). Cfr. *Ibid.*, q.2, a.1, f.5: V, 60a; *Ibid.*, ad 8: V, 62b; *Perf. evang.*, q.4, a.3 c: V,195a. En todo este pensamiento bonaventuriano aparece el influjo del *Liber de Causis*. Además de lo indicado al hablar de la simplicidad divina en relación al poder infinito, baste recordar y contrastar las razones aducidas por el Sco. Doctor en la prueba de la presencia divina en la actividad de las creaturas y lo expresado en la proposición primera de aquel Libro: "Omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalls secunda... causa prima est maioris et vehementioris adhaerentiae cum re quam causa propinqua, et non figitur causatum causae secundae nisi per virtutem causae primae..." (*Ed. cit.*, pp. 161-162).

mente a tres problemas fundamentales de la realidad finita en relación al Infinito, objeto primario de su metafísica: *de emanatione - de exemplaritate et de consumatione*.

Pues bien, es esta perspectiva, en la que entra de lleno la consideración de la triple causalidad —eficiente, ejemplar y final—, desde donde puede provenir una nueva forma de justificación razonada de la profunda inmanencia de Dios en todas las creaturas y particularmente en el hombre.

Creemos que el Doctor Seráfico es consciente de tal posibilidad: puede considerarse como algo implícito en su concepción metafísica y, aunque no haya desarrollado tal forma directamente, a ella alude en algunas ocasiones que pueden servirnos de base para explicitar y organizar con más detalle su pensamiento.

S. Buenaventura alude a este nuevo punto de vista de justificación de la inmanencia divina en las creaturas principalmente al tratar del conocimiento humano natural de Dios.

Pero hay un texto en su *Itinerario* que sobresale por su interés, claridad y precisión y que va a servirnos de punto de referencia seguro en la interpretación y organización de su pensamiento.

Refiriéndose a la especulación humana de Dios en los vestigios que hay en este mundo sensible y de los cuales el hombre puede elevarse a Dios, puntualiza:

“Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis invisibilia Dei, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit...¹³⁴.”

Plasma aquí toda una síntesis, de profunda metafísica sobre la inmanencia de Dios en las creaturas, diseminada a través de sus principales escritos y en perfecta consonancia con su concepción metafísica plenamente reductiva: Dios profundamente inmanente a

134. *Itin.*, c.2, n.12: V, 302b-303a. Hacemos constar que, presuponiendo el análisis de este pensamiento todo cuanto hemos dicho en torno a la metafísica plenamente reductiva y sus problemas particulares *de emanatione-exemplaritate et consumatione*, trataremos únicamente de sintetizarlo, reduciendo también la presentación de textos comprobativos, que ya nos son conocidos.

las creaturas en razón de causa eficiente, ejemplar y final de las mismas.

Ahora bien, aun presuponiendo la íntima trabazón e interdependencia existente entre tales causas, nos preguntamos: ¿en qué sentido se afirma tal inmanencia en cada una de estas formalidades causales? ¿Bajo qué aspecto peculiar se hace presente —inmanente— Dios a la creatura, en razón de dicha triple causalidad?

Desde esta triple consideración, la creatura, se presenta, respectivamente, como *signum causae* —*exemplatum exemplaris*— *via finis ad quem ducit*.

En primer lugar, *en razón de causa eficiente*, Dios se hace presente, inmanente a la creatura bajo el aspecto *signitivo*.

Esta verdad —*omnis effectus est signum causa*—, presupuesto de toda auténtica metafísica de las causas, es constantemente insinuado por el Doctor Seráfico siempre que trata de descubrir la dimensión natural del problema humano de Dios:

“...quia relucet causa in effectu, et sapientia artificis manifestatur in opere, ideo Deus, qui est artifex et causa creaturae, per ipsam cognoscitur...”¹³⁵.

Tal presencia signitiva, si bien es exigida por todo agente que produce un efecto cualquiera, adquiere un sentido más hondo y real respecto de Dios como Creador. La creatura se constituye por una total referencia existencial a su Creador, de quien ha recibido, y sigue recibiendo, el ser de modo gratuito y en su totalidad. Tal modo de procedencia existencial justifica, por tanto, y exige la

135. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2 c: I, 72a. Pueden apreciarse las constantes referencias más o menos explícitas que el Doctor Seráfico hace a este presupuesto en los múltiples textos aducidos al estudiar el hecho de la afirmación de la presencia de Dios en las creaturas en sus distintas obras. Refiriéndose a la menor o mayor aproximación de semejanza de la creatura con Dios en razón de la causalidad, escribe: “...omnis effectus suae causae similitudinem gerit, et quanto effectus immediatior, tanto similitudo expressior: ideo omne productum a Deo, quanto Deo est proximus et a Deo immediatius et ad Deum ordenabilius, tanto est deformius...” (*In festo Omnium Sant.*, sermo 2: IX, 601a). Si bien aquí la conclusión es de tipo estrictamente teológico, pueden sacarse otras consecuencias en cuanto a la mayor intimidad de presencia divina a las creaturas que más directamente proceden de El, como el alma humana... Sobre el tema del mundo como libro revelador de Dios, cfr. W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961.

íntima e ininterrumpida presencia divina en la creatura en aquello que más profundo tiene: su ser. Dicha presencia se diferencia radicalmente de la que puede tener cualquier otro agente humano en su obra: mientras éste puede realizar una obra que permanezca una vez hecha, independiente de su presencia, la obra de Dios necesita siempre de su inmanencia ¹³⁶.

Dios está, pues, íntimamente inmanente en la creatura en lo más profundo de ella, como sostenimiento y fuerza de la inconsistencia y vanidad de su ser.

Además, la relación de dependencia existencial de la creatura respecto a su principio creador, lleva una especial configuración "secundum unitatem, veritatem et bonitatem", en virtud de la cual todo lo que de unidad, verdad y bondad se encuentra en la creatura reclama, manifiesta y es *signo* de las pisadas divinas, de la multiforme presencia de Dios ¹³⁷.

En segundo lugar, Dios está presente, inmanente en toda creatura en *razón de causa ejemplar*.

Esta afirmación, admitida comúnmente en la escolástica, cobra interés especial en la orientación de la metafísica bonaaventuriana.

Ya hemos hablado del puesto y significado que el ejemplarismo ocupa en su pensamiento. Basta recoger, ahora, unas líneas fundamentales del mismo refiriéndose en concreto al presente tema.

Según el pensamiento bonaaventuriano, la creatura no sólo dice relación de *dependencia existencial*, sino también *esencial* respecto de su Creador. Esta última se verifica por la participación trascendental de la verdad y demás perfecciones creadas respecto a la verdad infinita de Dios, que actúa en aquéllas según un aspecto ejemplar - formal, irreductible a la causalidad eficiente ¹³⁸.

La verdad divina penetra íntimamente en la creatura, impri-

136. Cfr. *II Sent.*, d.37, a.1, q.2 ad 2-3: II, 866a; *Hexaem.*, coll.12, n. 4: V, 385a.

137. "Et quoniam creatura habere non potest Deum sicut principium, quin configuretur ei secundum unitatem, veritatem et bonitatem..." (*Brevil.*, p.2, c.12: V, 230a). En otros contextos, como ya hemos visto, esta triple configuración la explica desde las causas eficiente, ejemplar y final, respectivamente (cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, dub.3 resp.: I, 79a-b; *Brevil.*, p.2, c.1: V, 219a-b; etc.).

138. Cfr. *I Sent.*, d.6, a.un., q.3 c: I, 129b.

miendo en ella una impronta, una semejanza limitada de Dios por la que se conforma a El y se constituye en expresión, en participación viviente de la verdad de Dios, en *refulgentia exemplaris*¹³⁹.

Sin esta presencia ejemplar-formal de Dios, la verdad y demás perfecciones de la creatura no pueden existir, y, sin referencia a ella, no pueden ser plenamente entendidas¹⁴⁰. Lo que exige una metafísica plenamente reductiva.

Por lo que respecta al hombre, también éste es un *exemplatum* divino, sigilado de un modo particular. Por su peculiaridad de *espíritu*, tiene una configuración especial con su ejemplar divino. Dios está inmanente al hombre mediante una presencia permanente más inmediata a sus facultades espirituales, a las que se ofrece no sólo como *principium creativum*, sino también como *objectum motivum* de aquéllas, por las que el hombre es capaz de aprehender a Dios mismo por el conocimiento y el amor¹⁴¹. La presencia de Dios adquiere aquí caracteres interpersonales en relación al hombre, al que se presenta como fuerza y garantía de su apertura hacia lo Absoluto.

Por último, *en razón de causa final*, Dios está íntimamente presente de un modo *atrayente* en el dinamismo de toda creatura y en particular en el dinamismo espiritual humano.

En efecto, la creatura está radical y últimamente motivada, en sí misma y en la intención del Creador, por la esencial referencia a la bondad divina, hacia la que tiende como a la fuente y razón última de donde procede y hacia donde se dirige en último término toda amabilidad creada¹⁴².

139. Cfr. *Hexaem.*, coll.12, n.14: V, 386b; *Brevil.*, p.2, c.1: V, 219b.

140. Cfr. *I Sent.*, d.8, p.1, a.1 ad 4.5.7: I, 151b; *III Sent.*, d.14, dub.3 resp.: III, 326a; *Scient. Chr.*, q.4, f.29: V, 20a: sin referencia a la verdad de Dios no puede existir verdad alguna creada. *I Sent.*, d.8, p.1, a.1, q.1 ad 4.7: I, 151b; *Brevil.*, p.1, c.6: V, 215b; *Ibid.*, p.2, c.1: V, 219b; *Hexaem.*, coll.1, n.12: V, 331a-b.

141. "...Cum omnes creaturae respectum habeant et dependentiam ad suum Creatorem, tripliciter ad ipsum comparari possunt, scilicet aut sicut ad principium creativum, aut sicut ad objectum motivum... Primo modo comparatur ad ipsum omnis eius effectus, secundo modo omnis intellectus... Omnis intellectus, quantumcumque parum habens de lumine, natus est per cognitionem et amorem capere Deum..." (*Brevil.*, p.2, c.12: V, 230a). Cfr. *I Sent.*, d.3, p.2, a.1, q.1, f.2: I, 80a; *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 ad 4: II, 395b; *Ibid.*, a.2, q.2 c:II, 405a; *Itin.*, c.3, n.2: V, 304a; *Hexaem.*, coll.2, n.27: V, 340b, etc. Para todo este tema es interesante *Scient. Chr.*, q.4: V, 17a-27b.

142. Cfr. *I Sent.*, d.8, p.1, q.1 ad 4: I, 151b; *Ibid.*, d.42, a.un., q.1, f.

Todo esto supone una especial inmanencia de *atracción teleológica* divina, entrañada en la misma naturaleza de la creatura por la que ésta se constituye en su dinamismo en referencia constante hacia Dios. En este sentido, puede afirmarse que la creatura es un radical proyecto hacia Dios, que la reclama desde lo más íntimo de su ser creado hacia El.

Esta presencia teleológica debe afirmarse de manera especial del hombre, en el que, por su apertura intelectual-volitiva hacia lo Absoluto, se realiza de forma más inmediata y exigente. Las creaturas irracionales tienden desde su misma naturaleza a Dios como a su último fin; pero siempre, mediante el hombre. Este, en cambio, queda constituido teleológicamente por la referencia inmediata hacia Dios, que le llama constantemente *desde dentro* de su libertad creada hacia El, como a su fin último beatificante, al cual naturalmente tiende¹⁴³...

C. MODOS DE PRESENCIA DIVINA EN LAS CREATURAS

Dios está íntimamente presente en todas y cada una de las creaturas. Lo exigen la perfección divina, la condición ontológica de la creatura y se desprende de la concepción metafísica plenamente reductiva.

Ahora bien, ¿cómo se realiza dicha presencia?; ¿está Dios presente en todas las creaturas de igual forma y con idéntica intensidad?

Esta temática, cuya respuesta afloraba ya, al menos implícitamente, en repetidas ocasiones, viene tratada expresamente por S. Buenaventura en el *art. 3* del texto clave *I Sent., d. 37* bajo el título "Qualiter Deus sit in rebus"¹⁴⁴. Comprende, a su vez, dos cues-

4: I, 746b-747a; *Ibid.*, d.43, a.un., q.3 c: I, 772a; *II Sent.*, d.1, p.2, a.2 q.1 per totam; II, 43a-45b; *Ibid.*, d.1 dub.2 resp.: II, 52a; *Ibid.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 394b; *Myst. Trinit.*, q.3, a.1 c: V, 70b; *Ibid.*, q.4, a.1 ad 3: V, 82a; *Comm. Sap.*, proem., n.5: VI, 108a, etc. Para el presente tema, cfr. A. BARROSO, *La tendencia natural hacia el bien según San Buenaventura y Santo Tomás*, Madrid 1950.

143. Cfr. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 395a; *Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49a; *Itin.*, c.3, n.4: V, 304b-305a. Para esta justificación de la inmanencia divina en el mundo desde la triple causalidad examinada, cfr. P. NEGRE, *La inmanencia trascendental de Dios en el cosmos*, en *Rev. Esp. Teol.* 8 (1948) 552-564.

144. *I Sent.*, d.37, p.1, a.3: I, 646a-649b.

tiones cuyo análisis contribuye a aclarar la naturaleza de la presencia divina y una mayor precisión y profundización en dicho tema.

En la primera de las cuestiones, tratada explícitamente por pocos autores medievales, se pregunta "Utrum Deus aequaliter sit in omnibus rebus" ¹⁴⁵. Después de aducir las razones a favor y en contra, como procede según el método adoptado en su *Comentario a las Sentencias*, propone esta solución:

Por parte de Dios, considerada la presencia divina en sí misma, debe afirmarse su *uniformidad*: Dios penetra íntimamente en todas y cada una de las creaturas con su presencia perfecta, simplísima y absoluta ¹⁴⁶. No puede afirmarse, por tanto, diversidad alguna de ella. *Por parte de la creatura*, es decir, considerada la presencia en relación al efecto, se ha de afirmar, por el contrario, su *diversidad*: Dios está diversamente presente en cada creatura, en proporción al diverso modo de donarse gratuitamente. El mismo a éstas, y, también, en relación a la diversa capacidad que cada una de ellas tiene en orden a recibir la configuración, conformidad o sigilación de la semejanza divina ¹⁴⁷.

El grado de presencia de Dios en las creaturas se mide, por

145. *Ibid.*, q.1: I, 646a-647b.

146. "Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod Deum esse in rebus dupliciter potest intelligi: uno modo, ut idem sit quod esse praesentem cuilibet rei, non connotando effectum; et sic uniformiter est in omnibus rebus, eo quod intimus est cuilibet rei et summe praesens et totus in qualibet re" (*Ibid.*, c: I, 646b-647a).

147. "Alio modo potest connotare effectum, sicut artifex dicitur in artificio esse per connotationem effectus et per impressionem suae similitudinis; et sic, cum uni creaturae plus det quam alii, magis est in una quam in alia" (*Ibid.*, c: I, 647a). "Quod enim obiicitur, quod Deus uniformiter se habet ad omnes res; si intelligatur uniformitas ex parte divini esse, verum est; si autem intelligatur ex parte effectus, falsum est. Quoniam Deus uniformiter et stabiliter existens, cetera movet et multos et varios effectus producit, et efficiendo diversa in rebus facit, quod res non se habeant uniformiter ad ipsum. Quoniam igitur, cum dicitur Deus esse in rebus, uno modo connotatur effectus, alio modo non; ideo uno modo conceditur, quod sit uniformiter, alio modo quod non" (*Ibid.*, ad 1 affirm.: I, 647a-b). Sobre el modo de existir la causa primera en todas las cosas, escribe el *Liber de Causis*, prop. 24: "Causa prima existit in rebus omnibus secundum dispositionem unam; sed res omnes non existunt in causa prima secundum dispositionem suam. Quod est quia quamvis causa prima existat in rebus omnibus tamen unaquaeque rerum recipit eam secundum modum suae potentiae... Et diversitas receptionis non fit ex causa prima, sed propter recipiens, quod est quia suscipiens diversificatur; propter illud ergo susceptum est diversificatum... (*Ed. cit.*, p. 180).

tanto, desde esta óptica, por la jerarquía en la participación trascendental de cada ser respecto de Dios.

Según esto, la presencia divina puede realizarse en la creatura bajo una triple forma diversa: Dios puede estar más presente *extensivamente* (en los seres de naturaleza más duradera como los cuerpos incorruptibles respecto del alma sensible), *intensivamente* (en las naturalezas de mayor nobleza ontológica, como en el alma sensible respecto de los cuerpos incorruptibles), o *extensiva e intensivamente* (como en el alma racional, respecto del cuerpo corruptible) ¹⁴⁸.

Se pregunta a continuación "Quibus modis Deus in rebus esse dicitur" ¹⁴⁹.

Ateniéndose al pensamiento tradicional, recogido por Pedro Lombardo y atribuido por éste equivocadamente a San Gregorio Magno y que ha obtenido verdadero éxito en la tradición teológico-catequética, responde: "Ubi cumque enim est Deus, sive per naturam, sive per gratiam, est *essentialiter, potentialiter, praesentialiter*" ¹⁵⁰.

¿Cómo ha de entenderse esta trilogía en la que se traduce el modo de presencia divina en las creaturas?

Se refiere a las *condiciones* de los distintos modos de ser de Dios en aquéllas. Se trata de una circunlocución destinada a expresar la absoluta perfección con que Dios está presente en todas las creaturas ¹⁵¹.

148. "Et hoc potest esse tripliciter: vel extensive, quantum ad ea quae habent esse diuturnius, ut in corpore incorruptibili plus quam in anima sensibili; vel intensive, quantum ad ea quae habent esse nobilissimum, ut in anima sensibili quam in corpore incorruptibili; vel utroque modo, ut in anima rationali quam in corpore corruptibili" (*Ibid.*, c: I, 647a).

149. *Ibid.*, d.37, p.1, a.3, q.2: I, 647a-649b.

150. *Ibid.*, c: I, 648b. Cfr. *Ibid.*, d.42, a.un., q.3 ad 9: I, 755a; *II Sent.*, d.19, a.1, q.1 ad 2: II, 460b; d.26, a.un., q.2 ad 7: II, 636b; d.37, a.1, q.1 ad 6: II, 863b; *III Sent.*, d.2, a.3, q.1 ad 1: III, 51a; *Brevil.*, p.1, c.5: V, 214a; *Itin.*, c.1, n.14: V, 299a. Esta trilogía pertenece a una célebre "Glossa", muy leída en la Edad Media sobre el *Cantar de los Cantares* (5.17). Tal expresión aparecía junto a la cita de S. Gregorio y en la d.37 del primer libro del Maestro de las Sentencias, éste se la atribuye a aquél. Los autores medievales, en consecuencia, siguen atribuyéndosela, siguiendo a Pedro Lombardo. Cfr. E. GISQUIÈRE, *Deus Dominus*, Paris 1950, II, 375.

151. "Assignatio autem beati Gregorii accipitur quantum ad condi-

A continuación, examina las tres condiciones requeridas para poder afirmar justamente que una realidad está en otra de *modo perfecto*, como conviene al ser perfectísimo de Dios: “*praesentialitatis indistantia —virtutis influentia— intimitatis existentia*”¹⁵²

De este modo está presente Dios en las creaturas. De donde puede concluirse en toda justicia la exactitud de dicha trilogía en orden a expresar los diversos modos de estar presente Dios en aquéllas:

“Et ideo dicitur esse potentialiter, praesentialiter et essentialiter, quia secundum praesentialitatis indistantiam, secundum virtutis influentiam, secundum intimitatem existentiam...”¹⁵³.

Pero, además, hay una nueva dimensión en la consideración del ser de las creaturas en la que aparece, de forma más evidente al hombre, la diversidad de la presencia divina en aquéllas y su escala de graduación intensiva ascendente respectiva.

Vestigium-imago-similitudo: tres formas de realizarse distintamente las realidades creadas en las que se manifiestan los diversos grados fundamentales de perfección ontológica, analógicamente participada: natural (*vestigium - imago* y sobrenatural (*similitudo*), y sus correspondientes grados de presencia divina en las creaturas. S. Buenaventura se refiere constantemente a ellas y, si bien no observa siempre idéntica división en todos sus escritos, este tríptico tiene prevalencia¹⁵⁴.

tiones modorum essendi. In his enim tribus circumloquitur beatus Gregorius perfectionem modorum existendi Deum in omnibus, in quibus est hoc modo” (*I Sent.*, d.37, p.1, a.3 c: I, 648b. 649a).

152. “Aliquid enim est in aliquo secundum praesentialitatis indistantiam, ut contentum in continente, ut aqua in vase; aliquid secundum virtutis influentiam, ut motor in mobili; aliquid secundum intimitatis existentiam, ut illud quod est continens intra, ut anima in corpore. Et omne quod perfecte est in re, necesse est esse quantum ad hanc triplicem conditionem; et hoc modo est Deus” (*Ibid.*, c: I, 649a). No debe olvidarse que las aplicaciones que hace S. Buenaventura son meras comparaciones con lo que en realidad significa la presencia de Dios que, como veremos, es, a la vez, trascendente.

153. *Ibid.*, Seguidamente recuerda otras tres opiniones sobre la interpretación de dicha trilogía; entre ellas, dos tomadas de Alejandro de Hales. Todas ellas son rechazadas por S. Buenaventura. (Cfr. *Ibid.*: I, 649b).

154. *Vestigium - imago - similitudo* (*Scient. Chr.*, q.4 c: V, 24a; *Brevil.*, p.2, c.12: V, 230a; *Christus mag.*, nn. 16.17: V, 571b); *umbra - vestigium - imago* (*I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2 post ad 4: I, 73a-b); *vestigium-imago*

Ahora bien, ¿cuál es el significado del *vestigium* y de la *imago* en orden a nuestro tema?

La bibliografía en torno a la historia y significado de estas expresiones, y más particularmente en relación al pensamiento agustiniano-bonaventuriano, es amplísima y a ella remitimos para un estudio más a fondo desde otras perspectivas¹⁵⁵.

Supuestos estos numerosos estudios, nuestro análisis queda intencionadamente reducido a la pregunta sobre el sentido que adquiere el *vestigium* y la *imago* en relación a la diversa forma de inmanencia de Dios en las creaturas en la concepción bonaventuriana.

Pues bien, en el *primer libro de su Comentario a las Sentencias* encontramos un texto, suficientemente amplio, en el que indica con precisión su actitud intelectual ante este problema. Creemos que dicho texto debe ser considerado como fuente primaria de interpretación de su pensamiento, si bien ha sido matizado en otros contextos de la misma obra o de sus escritos posteriores en algunos aspectos¹⁵⁶.

Se encuentra en el contexto, ya conocido, sobre la posibilidad del conocimiento humano de Dios mediante las creaturas¹⁵⁷.

(*II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 394b; *Myst. Trinit.*, q.3, a.1 ad 7: V, 72a; *Itin.*, c.1, n.2: V, 297a; *Red. art.*, n.12: V, 325a; *Solil.*, c.1, n.3: VIII, 30b); *essentia* —*essentia completa*— *essentia ad imaginem Dei* (*Hexaem.*, coll.2, nn.22-27: V, 340a-b).

155. Cfr. para el aspecto histórico R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle de Saint Anselme à Alain de Lille*, I-II, Paris 1967, con amplia bibliografía en t. II, XVII-XXX; L. SCHEFFCZYK, *Der Mensch als Bild Gottes*, Heraus gegeben von--, Darmstadt 1969; para el aspecto bonaventuriano, J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, pp. 122-130; D. SCARAMUZZI, *L'immagine di Dio nell'uomo nell'ordine naturale secondo S. Bonaventura*, en *Sophia* 10 (1942) 259-274; B. MADARIAGA, *La "imagen de Dios" en la metafísica del hombre*, según San Buenaventura, en *Verd. Vida* 7 (1949) 145-194, 297-335; T. SZABÓ, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma 1955, pp. 56-59; J. RÉZETTE, *Grâce et similitude de Dieu chez saint Bonaventure*, en *Eph. Théol. Lov.* 32 (1956) 46-64; É GILSON, *op. cit.* pp. 168-191; L. MATHIEU, *op. cit.*, pp. 221-240; A. BLACK, *The Doctrine of the Image and Similitude in Saint Bonaventure*, en *The Cord* 12 (1962) 269-275; O. GONZALEZ, *op. cit.*, pp. 564-603, con amplia bibliografía desde diversas perspectivas en pp. 575-578, notas 36-60; en p. 578 anuncia un segundo volumen sobre el tema de la imagen en S. Buenaventura, aún no aparecido; J. CERQUEIRA G., *Homen e mundo em São Boaventura*, Braga 1970, pp. 167-179.

156. Cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2 post ad 4: I, 73a-b. Seguidamente veremos en qué aspecto ha sido matizado.

157. *Ibid.*, q.2: I, 71a-73b.

Después de reconocer, siguiendo en esto la más pura tradición filosófica, que todo conocimiento presupone una cierta semejanza entre los términos de relación cognoscitiva, y de afirmar, además, tal semejanza de la creatura respecto de Dios en razón de vestigio e imagen, continúa:

“Quaeritur ergo, quae differentia sit inter vestigium et imaginem; et cum in omni creatura sit vestigium, quaeritur, quare non similiter imago, secundum quod attendatur vestigium”¹⁵⁸.

Estas dos expresiones, mediante las cuales se pretende indicar la diversa semejanza de la creatura respecto de las propiedades representativas divinas, están presuponiendo un diverso modo o contenido de presencia divina en las creaturas.

¿En qué consiste este contenido en orden a una menor o mayor intelección humana de la presencia de Dios en aquéllas?

Tal pregunta supone, a su vez, el significado preciso que tales expresiones adquieren en el pensamiento bonaventuriano y que precisan ser aclaradas para una mejor comprensión de las mismas en relación a nuestro tema.

En la época en la que S. Buenaventura escribía su *Comentario* existía una controversia sobre el significado de tales expresiones. El mismo Doctor Seráfico lo recuerda, presentándonos otras opiniones¹⁵⁹.

Una vez enjuiciadas, pasa a ofrecernos una síntesis y razonamiento de su propia postura ante este problema¹⁶⁰. S. Buenaventu-

158. “Item, contingit simile cognosci per simile; sed omnis creatura est similis Deo vel sicut vestigium, vel sicut imago: ergo per omnem creaturam contingit cognosci Deum. Quaeritur ergo...” (*Ibid.*, f.4: I, 72a).

159. “Ad illud quod último quaeritur de differentia vestigi et imaginis, quidam assignant, quod vestigium est in sensibilibus, imago in spiritalibus... Alii dicunt, quod vestigium dicitur, quia repraesentat secundum partem, sed imago secundum totum” (*Ibid.*, post ad 4: I, 73a).

160. Contra estas dos posturas argumenta S. Buenaventura: “Sed ista distinctio et positio non valet, quia vestigium est etiam in spiritalibus. Nam unitas, veritas, bonitas, in quibus consistit vestigium, sunt conditiones maxime universales et intelligibiles... Sed haec secunda iterum differentia non valet, quia, cum Deus sit simplex, non habet repraesentans secundum partem; cum iterum sit infinitus, a nulla omnino creatura, etiam a toto mundo non potest repraesentari secundum totum” (*Ibid.*).

ra reduce exactamente a cuatro las diferencias existentes entre el vestigio y la imagen.

Por el modo de representación de Dios: es la diferencia más clara y de la que dependen las siguientes¹⁶¹. *El vestigium* representa a Dios de manera lejana y distinta; la *imago*, de forma distinta y próxima¹⁶².

Por las propiedades consideradas: Se desprende de la consideración anterior. La creatura es *vestigium* en cuanto se refiere a Dios como a su causa eficiente, ejemplar y final y, en consecuencia, como a la razón de la unidad, verdad y bondad de aquélla; *imago*, en aquellas propiedades que suponen a Dios como a su objeto¹⁶³.

Por el conocimiento al que llevan: el *vestigium* conduce al conocimiento de los atributos divinos comunes de las divinas personas, pero apropiados particularmente a alguna de ellas; la *imago*, a los caracteres que corresponden propiamente a cada una de las personas divinas¹⁶⁴.

Por los seres en que se encuentran: toda creatura, sensible o

161. "Et ideo intelligendum, quod cum creatura ducat in cognitionem Dei per modum umbrae per modum vestigii et per modum imaginis, differentia eorum notior, a qua etiam denominatur, accipitur penes modum repraesentandi" (*Ibid.*). En las notas siguientes aduciremos el texto de dichas referencias también respecto a la creatura como *umbra*.

162. "Nam umbra dicitur, in quantum repraesentat in quadam elongatione et confusione; vestigium, in quantum in elongatione, sed distinctione; imago vero, in quantum in propinquitate et distinctione" (*Ibid.*, I, 73a-b).

163. "Ex hac differentia colligitur secunda, quae est penes condiciones, in quibus attenditur haec. Nam creaturae dicuntur umbra quantum ad proprietates, quae respiciunt Deum in aliquo genere causae secundum rationem indeterminatam; vestigium quantum ad proprietatem, quae respicit Deum sub ratione triplicis causae, efficientis, formalis et finalis, sicut sunt unum, verum et bonum; imago quantum ad condiciones, quae respiciunt Deum non tantum in ratione causae, sed et obiecti, quae sunt memoria, intelligentia et voluntas" (*Ibid.*, I, 73b). Cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, dub.3 resp.: I, 79a.

164. "Ex his concluduntur aliae duae differentiae: quantum ad ea ad quae ducunt; nam creatura ut umbra ducit ad cognitionem communium, ut communia; vestigium in cognitionem communium, ut appropriata; imago ad cognitionem propriorum, ut propria" (*I Sent.*, 2, p.1, a.un., q.2 ad 4: I, 73b). Para precisar este tema, en el que queda implicada la problemática de las relaciones entre razón y fe, cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.4 per totam: I, 75a-77b; *Ibid.*, p.2, q.3 per totam: I, 92a-93b; *Ibid.* d.34, a.un., q.3, f.1: I, 592a; *Ibid.*: d.36, a.1, q.2 c: I, 622b; *Brevil.*, p.1, c.6: V, 215a; *De tripl. test. SS. Trinit.*, n.7: V, 536b. Tratado con claridad en T. Szabó, *op. cit.*, pp. 54-60. 81-91.

espiritual, es *vestigium*, por estar relacionada con Dios como a su triple causa; pero solamente es *imago* la creatura racional, única capaz entre todas las creaturas de tener por objeto al mismo Dios y de poder aprehenderle por el conocimiento y el amor¹⁶⁵.

Dejando a un lado los aspectos estrictamente teológicos de dicho pensamiento, por otra parte muy importantes para una antropología de cuño bonaventuriano, interesa aquí subrayar, sobre todo, dos ideas fundamentales en relación con cuanto venimos afirmando: el *aspecto signitivo del vestigio* y el *formalmente asimilativo-atrayente de la imagen*. Dos modos diversos de hacerse presente Dios en las creaturas según el Doctor Seráfico.

*En primer lugar, toda creatura, sensible o espiritual, por mínima que sea, aparece en la especulación bonaventuriana como fiel indicador refulgente de la presencia de Dios, su Creador*¹⁶⁶.

El mundo todo, aun en sus realidades más insignificantes, es, en cuanto *vestigium*, una constante teofanía y una esencial referencia signitiva de la presencia íntima de Dios en el ser de aquéllas.

Este carácter de relatividad signitiva, impreso en toda creatura, no es algo adventicio, sino natural a la misma:

“Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo”¹⁶⁷.

En el pensamiento bonaventuriano, existir como creatura y decir relación signitiva radical hacia Dios se identifican. De ahí el carácter primariamente contemplativo, de constante alusión dinámica y símbolo de la presencia de lo divino, que adquieren todas las realidades creadas en sus escritos. Nos recuerda la visión francis-

165. “Alia differentia est penes ea in quibus reperiuntur. Quoniam enim omnis creatura comparatur ad Deum et in ratione triplicis causae, ideo omnis creatura est umbra vel vestigium. Sed quoniam sola rationalis creatura est capax Dei per cognitionem et amorem: ideo sola est imago” (*I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2 post ad 4: I, 73b). “Recognosce ergo, o anima mea, quam mira et inaestimabilis dignitas est, esse non solum vestigium Creatoris, sed etiam esse imaginem eius, quod est proprium creaturae rationalis” (*Solit.*, c.1, n.3: VIII, 30b). Cfr. *Scient. Chr.*, q.4 c: V, 24a; *Brevil.*, p.2, c.12: V, 230a.

166. “...impossibile est, aliquid esse vel produci, in quo non sit vestigium Creatoris” (*II Sent.*, d.12, q.1, a.1, f.4: II, 293b). Cfr. las abundantes referencias que hemos hecho de tal afirmación al hablar de la afirmación de la presencia de Dios en las creaturas en sus escritos.

167. *Itin.*, c.2, n.12: V, 303a. “...esse vestigium nulli accidit creaturae” (*II Sent.*, d.16, a.1, q.2, f.4: II, 397a).

cana de la naturaleza, plasmada tan bellamente en el *Cántico de las creaturas*.

Todo lo creado pasa a ser *sculptile, simulacrum, liber scriptus forinsecus, effigies...*, una constante invitación de reconocimiento de la presencia de Dios por parte del hombre.

En segundo lugar, el hombre, en cuanto realidad espiritual abierta constitucional y dinámicamente hacia el Absoluto, supone una participación imitativa y configurativa con Dios más perfecta, radicada en un modo particular de presencia divina en él, superior y diverso del que se da en las realidades sensibles¹⁶⁸.

Dios se hace inmanente en el espíritu humano de una manera particular: no sólo como principio radical creador de su ser —no se diferenciaría del resto de las creaturas sensibles— sino también y peculiarmente, como *objeto de conocimiento y amor*¹⁶⁹.

Ahora bien, ¿cómo ha de interpretarse esta inmanencia cognoscitivo-volitiva de Dios en el hombre?

Generalmente, los autores suelen inclinarse por un significado de *mera potencia o capacidad* cognoscitivo-volitiva del espíritu humano en relación a Dios¹⁷⁰.

Sin embargo, aun reconociendo la legitimidad de tal interpretación, se corre el peligro de situar el pensamiento bonaventuriano

168. Cfr., entre las diversas referencias indicadas en los puntos anteriores, principalmente *I Sent.*, d.3, p.2, a.1, qq.1.2 et dub. 4: I, 80a-84b et 94a-b; *Ibid.*, d.31, p.2, a.1, qq.1.2: I, 539a-543b; *II Sent.*, d.16 per totam: II, 393a-408b; *Myst. Trinit.*, q.3, a.1 ad 7: V, 72a.

169. "Anima rationalis est ad imaginem Dei. Sed sicut dicit Augustinus in libro de Trinitate, et in littera praesentis distinctionis: 'Eo mens est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest'. Capere autem non est secundum substantiam vel essentiam, quia sic est in omnibus creaturis: ergo per cognitionem et amorem..." (*I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.1, f.1: I, 68b). La afirmación de que la *imago* se diferencia del *vestigium* por tener por objeto el mismo Dios es fundamental en el pensamiento bonaventuriano, que, en este punto, mantiene idéntica línea en todos sus escritos, desde su *Comentario* hasta las *Conferencias sobre el Hexaémeron* (cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2 post ad 4: I, 73b; *Ibid.*, q.3 ad 1: I, 75a; *Ibid.*, d.3, p.2, a.1, q.2 c: I, 83b; *II Sent.*, d.11, p.1, a.3, q.1 ad 4: II, 346b; *Ibid.*, d.16, a.2, q.3 ad 3: II, 406b; *III Sent.*, d.2, a.1, c.1 ad 2: II, 38b; *Scient. Chr.*, q.4 c: V, 24a; *Brevi.*, p.2, c.12: V, 230a-b; *Itin.*, c.3, n.2: V, 304a; *Hexaem.*, coll.10, n.7: V, 378a; *Ibid.*, visio 2, coll.3, n.7: Ed. Delorme, p. 128; *Christus mag.*, nn.16.17: V, 571b-572a; *Vig. Nativ. Dom.*, sermo 11: IX, 99a).

170. Cfr. T. SZABÓ, *op. cit.*, pp. 61-64, notas 143-154 en las que indica algunos autores exponiendo el pensamiento de los mismos y pp. 82-83.

de la *imago* en una línea "exclusivista" de simple y mera *capacitas Dei*, por parte de las facultades humanas, olvidándose del otro aspecto de la misma. Si bien éste no se encuentra perfectamente explícito en el *Comentario a las Sentencias*, logra claridad en el *Itinerario*, en el que, además de indicar dicha capacidad humana de Dios, se entiende como *captación actual* en razón de imagen:

"Et sic per operationem memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo *adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit* et per potentiam 'capax eius est et particeps esse potest'" ¹⁷¹.

Este aspecto "pasivo-receptivo" de la imagen ha sido puesto de relieve en el pensamiento bonaventuriano por Szabó; su estudio presenta una profundización en orden al tema de la inmanencia divina en la creatura racional, imagen de Dios ¹⁷².

171. *Itin.*, c.3, n.2: V, 303b. Sobre algunos matices particulares con los que S. Buenaventura ilustra la doctrina agustiniana, cfr. T. SZABÓ, *op. cit.*, pp. 83-85.

172. Szabó analiza este aspecto *pasivo* del "capere" agustiniano en *op. cit.* pp. 60-80; en pp. 80-89 lo estudia en S. Buenaventura. La captación cognoscitiva supone, según esto, una captación pre-cognoscitiva. A este respecto, es interesante observar cómo el Doctor Seráfico hace del problema del "capere" un tema de *presencia* (cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.1, f.1: I, 68b). A este carácter *pasivo* de la imagen se refiere en *I Sent.*, d.31, p.2, a.1, q.2 c: I, 504a. De todas formas, creemos que S. Buenaventura no ha explicado suficientemente el significado que ha pretendido dar a su afirmación de *Dios como objeto del espíritu humano*. Ciertamente se aprecia alguna evolución en sus *escritos posteriores al Comentario* en los que, a veces, habla de *obiectum motivum* (*Scient. Chr.*, q.4 c: V, 24a; *Christus mag.*, nn. 16.17: V, 571b-572a); otras de "eum *actu capit*" (*Itin.*, c.3, n.2: V, 303b). No obstante, no encontramos una exposición nítida del presente problema. Creemos que esta falta de claridad ha contribuido a motivar ciertas interpretaciones de la doctrina bonaventuriana no totalmente rectas y a ciertas acusaciones de ontologismo. (Para este punto, cfr. Z. VAN de WOESTYNE, *Augustinismus in gnoseologia S. Bonaventurae et S. Thomae*, en *Anton.* 8 (1933) 281-306; 9 (1934) 383-405, 475-504; J. BISSEN, *op. cit.*, pp. 175-244; G. SCHELTENS, *Una metafísica de la verdad* [S. Buenaventura], en *Verd. Vida* 18 (1960) 209-229; L. VEUTHEY, *La filosofía cristiana de San Buenaventura*, Roma 1971, pp. 35-39; D. CONNELL, *St. Bonaventure and the ontologist Tradition*, en *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii a morte S. Bonaventurae Doctoris Seraphici*, cura et studio Commissionis Internationalis Bonaventuriana, II: *Studia de vita, mente, fontibus et operibus sancti Bonaventurae*, Grottaferrata (Roma) 1973, pp. 289-308).

Para un examen más directo del tema sobre *Dios como objeto del espíritu humano* y su evolución histórica, cfr. el estudio detenido de C. BÉRUBÉ, *Henri de Gand et Matthieu d'Aquasparta interprètes de saint Bonaventure*, que aparece en este mismo número de *Nat. Gracia*. Cfr. IDEM, *Du dynamisme psychologique à l'existence de Dieu chez Jean Duns*

Dios está presente, por tanto, en la misma constitución del espíritu humano mediante una configuración especial de presencia conformativo-atrayente, de la que brota el dinamismo intelectual-volitivo del hombre hacia Aquél, como hacia el objeto de sus facultades espirituales.

En todo espíritu humano está presente Dios, motivando el entendimiento y atrayendo la voluntad, promoviendo al hombre en su realidad espiritual, desde dentro de sí mismo, hacia El, Verdad y Bien infinito, hacia el cual está el hombre *inmediatamente ordenado* en razón de imagen de Dios¹⁷³.

Esta particularidad no siempre es reconocida debidamente por los estudiosos bonaventurianos. Pero, si somos fieles a su pensamiento, hemos de admitir que, según el Doctor Seráfico, en esta *ordenación inmediata a Dios* se expresa la verdadera naturaleza de la imagen:

“Quia enim ei immediate ordinatur, ideo capax eius est, vel e converso; et quia capax est, nata est ei configurari; et propter hoc fert in se a sua origine lumen vultus divini...”¹⁷⁴.

Precisamente en esta ordenación inmediata hacia Dios radica la dignidad de la persona humana frente a cualquier otra realidad sensible y en ella se basa la función mediadora del hombre en el universo.

En el *vestigium*, Dios está presente como principio creador: en él ha dejado la huella de su paso por las cosas, sin que éstas sean capaces de reconocerle como tal.

En el *espíritu*, en cambio, Dios ha dejado marcada su semejanza expresa, revelación más personal, que capacita al hombre para un reconocimiento de la presencia divina en los vestigios y

Scot, J. Maréchal et B. Lonergan, en *Anton*, 48 (1973) 5-45; IDEM, *Guibert de Tournai et Robert Grosseteste. Sources inconnues de la doctrine de L'illumination*, en *S. Bonaventura 1274-1974. Volumen commemorativum anni septies centenarii... II*, pp. 627-642.

173. “...imago dicit ordinem ad illud cuius est imago, tanquam in finem et ordinem immediatum...” (*II Sent.*, d.16, dub. 2 resp.: II, 407a). Cfr. *Ibid.*, a.1, q.1 c: II, 395a; *IV Sent.*, d.49, p.1, a. un., q.2 c: IV-1, 1003b; *Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49a; *Ibid.*, q.3, a.1 c: V, 70b; *Ibid.*, q.4, a.1 ad 3: V, 82a; *Itin.*, c.3, n.4: V, 305a; *Comm. Sap.*, proem., n. 5: VI, 108a.

174. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 395a. “...in quantum est imago Dei, natus est immediate ferri in Deum...” (*Ibid.*, d.44, a.2, q.2, f.4: II, 1008a).

en sí mismo y para un encuentro constante e interpersonal con El¹⁷⁵.

Aún más, esta dimensión especial de presencia divina en el hombre y de relación inmediata respecto de Dios, impresa en las facultades espirituales de aquél en cuanto imagen de Dios, es algo natural y substancial en el espíritu humano:

“Esse imaginem Dei non est homini accidens, sed potius substantiale sicut esse vestigium nulli accidit creaturae”¹⁷⁶.

La persona humana, en cuanto imagen de Dios, lleva constitucionalmente, por tanto, esta referencia hacia El; sin ésta, no puede ser, ni comprenderse a sí misma como imagen¹⁷⁷.

De ahí la llamada constante del Doctor Seráfico hacia la *interioridad*: el espíritu humano es *lumen, speculum, imago, liber scriptus intus*... en el que se hace patente y resplandece de modo especial la presencia de Dios¹⁷⁸.

La “speculatio” bonaventuriana adquiere de esta forma el sentido de *contemplación* de la presencia de Dios en las creaturas¹⁷⁹

175. Cfr. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c et ad 5: II, 394b et 395b-396a. B. MADARIAGA, *La “imagen de Dios” en la metafísica del hombre, según San Buenaventura*, en *Verd. Vida* 7 (1949) 149-150, recoge las diversas definiciones que S. Buenaventura da de la imagen y su procedencia histórica.

176. *II Sent.*, d.16, a.1, q.2, f.4: II, 397a; cfr. *I Sent.*, d.31, p.2, a.1, q.1 c: I, 540b; *II Sent.*, d.16, a.1, q.1, ff. 1.2: II, 396a-b.397a; *Hexaem.*, coll.1, n.26: V, 333b; *Ibid.*, coll.2, n.27: V, 340b; *Ibid.*, coll.10, n.7: V; 378a. Sobre la diferencia entre “imago” y “ad imaginem” cfr. *II Sent.*, d.16, dub. 3 resp.: II, 407b: “...Hinc est, quod homo non tantum est imago, sed etiam ad imaginem, quia non secundum omne quod est, est imago, immo differt ab imagine...” Interpretando el pensamiento bonaventuriano, escribe O. González: “La idea de imagen designa un ser que vive en permanente y esencial relación a un modelo, al que hace referencia siempre y del que recibe su ser propio. En sí misma dice otredad, alteridad subsistente, ordenación a un prototipo, camino hacia, medio de conocimiento. No un hacia sí mismo sino hacia el otro desde el que es” (*op. cit.*, p. 583).

177. Se desprende de la misma naturaleza de la imagen creada que lleva “innata” la referencia natural hacia su prototipo (cfr. *II Sent.*, d.16, a.1, q.2 per totam: II, 396a-398b; *I Sent.*, d.1, a.3, q.3 c: I, 41a). A la afirmación de la radicalidad natural de esta referencia intelectivo-volitiva hacia Dios como *objeto* de las facultades espirituales del hombre, se le presenta una grave dificultad teológica: la gratitud de la visión de Dios. Sobre el modo posible de conjugarlas, cfr. J. ALFARO, *Transcendencia e inmanencia de lo sobrenatural*, en *Gregorianum* 38 (1957) 5-50.

178. “Intra igitur ad te... et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre per speculum in enigmatem (*Itin.*, c.3, n.1: p. 383).

179. Puesto que la creatura es considerada como *speculum* que re-

bajo una doble dimensión perfectamente diferenciada: *cosmológica*, a través de los vestigios, y *antropológica*, en el hombre mismo como imagen de Dios.

Concluyendo, el análisis realizado en este capítulo nos ha descubierto el hecho y el sentido de la inmanencia divina en el pensamiento bonaventuriano; primer aspecto de ésta por el que preguntábamos.

Los escritos del Doctor Seráfico están impregnados de afirmaciones, más o menos explícitas, sobre la presencia de Dios en todas las creaturas, justificada intelectualmente desde diversas perspectivas en consonancia con su metafísica plenamente reductiva.

fleja de diversas formas las perfecciones divinas, el método en el que se emplea aquélla como medio para llegar a “especular sapiencialmente” sobre Dios recibe el nombre de *speculatio* en el sentido de contemplación (cfr. J.F. BONNEFOY, *Une somme bonaventurienne de théologie mystique: le “De triplici via”*, Paris 1934, p. 53).

CAPITULO II

LA INMANENCIA DE DIOS EN RELACION A SU TRASCENDENCIA

Al preguntar sobre la existencia del tema de la inmanencia divina en el pensamiento bonaventuriano, precisábamos el sentido de aquélla como *presencia trascendente de Dios en las creaturas*. Indicábamos entonces cuáles eran los dos aspectos fundamentales de una auténtica consideración metafísica de la inmanencia divina: la peculiar presencia de Dios en todas las creaturas y su trascendencia en dicha presencia frente a toda realidad finita.

En el capítulo anterior hemos analizado el primer aspecto de la misma subrayando cómo en la concepción bonaventuriana Dios aparece entrañablemente presente en todo, particularmente en el hombre. Ahora bien, esta profunda y radical dimensión teológica que adquiere todo lo creado, por insignificante que sea, aparece afirmada en sus escritos con tal constancia y matices tan particulares de inmanencia divina, que puede motivar la pregunta sobre si, en este modo de presentarse, queda lo suficientemente garantizada su afirmación sobre la trascendencia divina.

¿No quedará comprometido el pensamiento bonaventuriano sobre la absoluta trascendencia de Dios por esta nueva afirmación de la profunda inmanencia en las creaturas?

En términos generales, podría afirmarse que este segundo aspecto de la inmanencia divina en las creaturas —*trascendencia de su presencia*— debería suponerse como consecuencia de lo afirmado sobre el carácter trascendente del ser de Dios. S. Buenaventura subraya claramente ambos caracteres divinos: absoluta trascendencia e inmanencia en las creaturas.

Nuestra pregunta versaría, más bien, en torno a la relación

existente entre ambas. No obstante, pretendiendo profundizar aún más en dicha temática de las relaciones entre inmanencia y trascendencia divinas, reducimos el último círculo de nuestro asedio intelectual a la siguiente pregunta: ¿es consciente S. Buenaventura de la presente temática? ¿Queda ésta debidamente situada en su concepción metafísica sobre Dios y la realidad creada?

I. INMANENCIA TRASCENDENTE DE DIOS

Al intentar precisar el significado del término "inmanencia" desde la perspectiva histórica, aludíamos al hecho de cómo el pensamiento filosófico ha estado fuertemente atizado por una convicción de antagonismo entre los conceptos de inmanencia y trascendencia.

En correspondencia a esta concepción, una vez afirmada la trascendencia divina, debería negarse, consecuentemente, su inmanencia en las creaturas. Afirmada su inmanencia, por el contrario, quedaría denegada, lógicamente, toda posibilidad de trascendencia divina¹.

1. Además de la bibliografía indicada al estudiar los temas de la trascendencia e inmanencia por separado, en la que se hace referencia a esta problemática, cfr. preferentemente para un estudio más detenido de sus relaciones: A. BANFI, *Immanenza e trascendenza come antinomia filosofica*, Alessandria 1924; L. STEFANINI, *Il problema religioso in Platone e San Buenaventura*. Sommario storico e critico ai testi, Torino 1934, esp., pp. 350-354; G. MORABITO, *L'idea dell'essere e la trascendenza divina in Suárez e in S. Tommaso*, en *Riv. Filos. Neoscol.* 32 (1940) 367-415; J. B. LÖTZ, *Immanenz und Transzendenz zum geschichtlichen Werden heutiger Problematik*, en *Scholastik* 13 (1938) 1-21, 161-172; R. BUSA, *A proposito di immanenza e trascendenza. L'interiorità secondo la scolastica. L'interiorità dalla scolastica alla filosofia moderna*, en *Congreso Internacional de Filosofía*, Barcelona, 4-10 octubre 1948, Actas II, Madrid 1949, pp. 671-689; C. LIBRIZZI, *Il problema della trascendenza*, Catania 1958; IDEM, *Immanenza e trascendenza*, en *Sophia* 26 (1958) 10-15; P. NEGRE, *La inmanencia trascendental de Dios en el Cosmos*, en *Rev. Esp. Teol.* 8 (1948) 552-564; G. GIANNINI, *I presupposti della trascendenza*. Note critiche sul pensiero contemporaneo, Milano 1959; IDEM, *La tematica della trascendenza*. Lineamenti di una fondazione metafísica del finito, Città di Castello 1964; J. DE FINANCE, *Etre et Agir dans la philosophie de Saint Thomas*, Roma 1960^o, pp. 149-159; J. GOMEZ-CAFFARENA, *La inmanencia de la absoluta trascendencia*, en *De Deo in Philosophia S. Thomae et in hodierna Philosophia* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis) Vol. I, Roma 1965, pp. 273-277; IDEM, *Metafísica trascendental*, Madrid 1970, pp. 203-246; G. MUZIO, *Il rapporto tra il Creatore e le creature. Immanenza e Trascendenza*, en *De Deo in Philosophia S. Thomae et in hodierna Philosophia*, Vol. I, pp. I, pp. 235-241; IDEM, *Immanenza del divino e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso*, Roma 1963; M.^a T. ANTONELLI, *Dio trascendente e l'ultima filosofia en De Deo in Philosophia S. Thomae et in hodierna Philosophia*, Vol. II, pp. 37-40.

¿Cuál es la actitud mental que manifiesta el Doctor Seráfico ante este dilema?

El pensamiento bonaventuriano se presenta de una forma radicalmente opuesta a esta apreciación racional de dichos conceptos. La inmanencia divina, tan fuerte y profundamente afirmada en sus escritos, aparece en éstos junto al inconcuso reconocimiento de la más absoluta trascendencia de Dios, desde donde aquélla, además, adquiere todo su profundo sentido y valor.

A. PRESENCIA TRASCENDENTE DE DIOS EN LAS CREATURAS

Una lectura superficial y unilateral de las obras bonaventurianas podría causar la impresión de que sus afirmaciones sobre la honda presencia divina en las creaturas no respetan debidamente el carácter trascendente de Dios.

El juicio que merecería su actitud intelectual en este tema sería, en consecuencia, negativo: sus afirmaciones estarían viciadas desde su raíz por un panteísmo más o menos sutilmente disimulado o, al menos, por una falta de consideración metafísica sobre el significado auténtico del concepto de la trascendencia de Dios frente a todo lo creado.

No obstante, esta impresión desaparece desde el momento en que dichas afirmaciones sobre la presencia divina en las creaturas vienen analizadas no unilateralmente, sino desde una perspectiva más amplia.

En efecto, hemos visto el interés especial, obsesivo, que S. Buenaventura manifiesta en afirmar, contra cualquier forma de panteísmo que pudiera complicar o minorizar la trascendencia divina, la radical distinción real y substancial de Dios frente a todo lo finito, por sublime que sea ².

Pero, por otra parte, esta distinción entre Dios y la creatura, decantada por él de tan diversos modos, no impide el hecho de la presencia divina en todas las realidades finitas, pues ésta no supone identificación alguna con la creatura, ni pérdida de la alteridad y trascendencia divinas.

2. Después del análisis detenido que hemos hecho del presente argumento, no creemos necesario volver de nuevo sobre él. Remitimos a cuanto sobre el mismo hemos afirmado en la primera parte.

La presencia de Dios en las creaturas imprime una semejanza de Aquél en éstas. Pero S. Buenaventura rechaza todo lo que podría interpretarse como semejanza de univocación o participación de estilo panteísta —*similitudo per unius naturae participationem*—, pronunciándose exclusivamente a favor de una semejanza *per convenientiam ordinis*. Esta supone sólo una analogía, un parentesco en el orden de la ejemplaridad, distintamente realizado en el *vestigium* y en la *imago*, evitando las desventajas panteístas y respetando el carácter trascendente de Dios³.

Esto, afirmado respecto de cualquier realidad finita, viene particularmente indicado y matizado en relación a la semejanza especial del espíritu creado, como *imago Dei*, contra cualquier sospecha de inadecuada concepción de la misma que pudiera crearse debido a su especial nobleza. La configuración espiritual de la imagen es interpretada desde la misma perspectiva de relación simplemente analógica, de ordenación y ejemplaridad —*per con-*

3. Tratando de matizar estos aspectos de *semejanza y distinción*, ofrece innumerables textos. Así, al referirse al significado de la *imago* como *expressa similitudo*, afirma: "Ad quod intelligendum, notandum est quod quaedam est similitudo per convenientiam omnimodam in natura, et sic una persona in Trinitate est alteri similis; quaedam per participationem alicuius naturae universalis, sicut homo et asinus assimilantur in animali; quaedam vero secundum proportionalitatem, sicut nauta et auriga, conveniunt secundum comparationem ad illa quae regunt; quaedam similitudo per convenientiam ordinis, sicut exemplatum assimilari exemplari. Primis duobus modis nulla creatura potest Deo assimilari, secundis duobus modis creatura assimilatur; sed illa quae assimilatur magis de longinquo, habet rationem vestigi; illa vero quae de proximo, habet rationem imaginis; talls autem est creatura rationalis, utpote homo" (*II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 294b). "Quod enim obicitur, quod nulla est similitudo, quia summa est distantia; dicendum quod non est similitudo per unius naturae participationem, est tamen similitudo secundum analogiam et habitudinem, et hoc in comparatione ad effectus" (*I Sent.*, d.34, a. un., q.4 ad 1: I, 594b). S. Buenaventura muestra una constante preocupación por distinguir netamente estas diferentes formas de participación, teniendo en cuenta que la semejanza de la creatura con el Creador connota siempre una cierta conveniencia y distinción: *OP. I Sent.*, d.1, a.3, q.1 ad 1: I, 368-36a; *Idem*, d.2, q.5 res: I, 48a; *Idem*, d.7, a. un., q.4 c: I, 767; *Idem*, d.7, a. un., q.1 ad 2: I, 604a; *Idem*, d.1, a.3, q.1 ad 2: I, 611; *Idem*, d.2, a.1, q.1 ad 1.3: I, 352b; *II Sent.*, d.12, a.1, q.1 ad 2: II, 394-5; *Idem*, d.17, a.1, q.1 ad 2: II, 412b; *III Sent.*, d.1, a.1, q.1 ad 2: III, 12a-b; *Idem*, d.2, a. un. ad 2: III, 622b; *Scienc. Univ.*, d.5 c: IV, 8b-8a; *Idem*, ad 1.3.15: IV, 9a-b; *Contra. Jo.*, c.1, q.1, 948a; *Idem*, c.14: III, 452b. Para este tema cfr. E. Langer, *La notion d'analogie chez saint Bonaventure*, en *Rev. théol. philos.*, 24 (1935) 137-160; P. Garrigou, *Doctrina Sancti Bonaventurae de analogia universalis*, Paris 1943; H. Gouhier, *La philosophie de Saint Bonaventure*, Paris 1952, pp. 135-161. L. de la Rie *Analogie des hl. Bonaventura*, en *Studium generale* 8 (1952) 663-670.

venientiam in ordine et proportione— en la que queda conscientemente salvaguardada la trascendencia divina:

“Ad illud quod obiicitur, quod non est aliqua identitas Dei ad creaturam, ergo nec similitudo; dicendum, quod similitudo, quae est in imagine, non attenditur per identitatem, aut eiusdem naturae participationem, sed per convenientiam in ordine et proportione; quae similitudo non exigit communicantiam in tertio, quia in convenientia ordinis unum est similitudo alterius; in convenientia proportionis non est similitudo in uno, sed in duabus comparationibus”⁴.

Bastarían las pruebas aducidas para asegurarse de que el Doctor Seráfico, al afirmar la inmanencia divina en todas las creaturas, es consciente de estar respetando, al mismo tiempo, el carácter absolutamente trascendente del ser de Dios.

Pero, aun prescindiendo de esta perspectiva más amplia, encontramos algunos textos que avalan, de una forma indiscutible, esta clara conciencia de pretender afirmar, conjuntamente, la inmanencia de Dios en todas las creaturas y su absoluta trascendencia respecto de ellas.

Así, en el contexto ya bien conocido de *I Sent.*, d. 37, después de afirmar y razonar la presencia de Dios en todas las creaturas, trata de responder a dos serias dificultades propuestas contra dicha afirmación, arrojando luz sobre el presente problema.

Estas dificultades arrancan, en último término, de la consideración de la trascendencia divina: ¿cómo conjugar el carácter independiente y autosuficiente del ser de Dios con la existencia del mismo en todas las creaturas?⁵.

Por cuanto respecta a la primera dificultad —conciliación en-

4. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 ad 2: II, 395b. Para superar las posibles dificultades de interpretación de ciertos textos bonaventurianos no debemos olvidar que para él toda perfección finita implica el concepto de participación y de dependencia esencial respecto de Dios y, por consiguiente, una auténtica distinción radical y esencial de Este.

5. “Quanto aliquid magis selungitur a natura tenebrosa, tanto est impermixtius et sub nobilliori luce cognoscit; sed Deus clarissime cognoscit: ergo maxime a natura tenebrosa selungitur. Sed omnis creatura tenebra: ergo Deus aut in nullis, aut in paucissimis est rebus creatis”. “Item, quanto motor magis distat a mobili, tanto sufficientius movet -unde sufficientius movet anima quam forma naturalis, et Intelligentia quam anima- sed Deus est motor et operator sufficientissimus: ergo summe distat ab omni mobili: ergo aut in nullis est rebus, aut in paucis” (*I Sent.*, d.37, p.1, q.1 ad opp. 1.2: I, 638a-b).

tre independendencia divina y unión con la creatura (*distantia et permixtio*)—, S. Buenaventura responde textualmente:

“Ad illud ergo quod obiicitur de distantia et permixtione, dicendum, quod tripliciter unitur aliquid alicui: aut secundum praesentiam tantum aut secundum praesentiam et dependentiam, aut secundum praesentiam et dependentiam et concomitantiam in materia. Primo modo est radius in aëre, secundo modo anima in corpore, tertio modo liquor in liquore. Quod primo modo est in aliquo non permiscetur, similiter quod secundo modo est non permiscetur proprie, sed solum tertio. Et primo quidem modo est Deus in rebus, non secundo vel tertio”⁶.

A la segunda dificultad —conciliación entre autosuficiencia eficiente de Dios, exigiendo absoluta independendencia de todo, y presencia en las creaturas (*distantia motoris a mobili*)— contesta de esta forma:

“Ad illud quod obiicitur de distantia motoris a mobili, dicendum, quod est distantia per absentiam, et haec impedit, non iuvat ad motum; et est distantia per independentiam, et haec iuvat, quia quanto motor perfectior est et absolutior, minus dependet et est sufficientior; et hoc modo distat Deus etiam praesens”⁷.

La solución ofrecida presupone claramente la consciente afirmación conjunta de inmanencia y trascendencia divinas y enuncia al mismo tiempo, una *dialéctica lingüística* de interpretación racional de dicha verdad: Dios es total y esencialmente *distinto* de la creatura, pero *no distante* de ésta. Distinto no por ausencia, sino por independendencia en su presencia.

La trascendencia divina no indica, por tanto, ausencia, lejanía de Dios respecto de la creatura. Dios está íntimamente presente en el ser mismo de toda realidad finita, pero sin perder su distinción radical y su trascendencia absoluta en relación a ella. Se trata, pues, de una consideración metafísica de la *trascendencia de Dios por independendencia* que en manera alguna pugna con su *inmanencia* en la creatura.

6. *Ibid.*, ad 1: I, 639a-b.

7. *Ibid.*, ad 2: I, 639b. El pensamiento aquí expresado se relaciona con lo que a este mismo propósito leemos en el *Liber de Causis*, prop. 20: “Causa prima regit res creatas omnes praeter quod commisceatur cum eis” (Ed. cit., p. 177).

A esta concepción de la *inmanencia trascendente*, desde cuya perspectiva se interpreta la presencia de Dios en las creaturas, alude de nuevo S. Buenaventura en un contexto muy similar de sus *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad*.

Tratando de solucionar una dificultad presentada contra la infinitud del ser de Dios desde su trascendencia, que exige separación independiente de cualquier realidad⁸, responde:

“...quod separatur ab aliquo secundum locum, sic separatur ab eo, quod non est in illo, et ideo hoc ipso contractum et limitatum et finitum est; quod autem separatur secundum differentiam essentialem ab aliquo, nihilominus potest esse in illo; sicut Deus potentialiter, praesentialiter et essentialiter; et ideo ex tali modo separationis formarum non potest inferri finitas et limitatio, sicut ex modo separationis secundum situm”⁹.

El contenido y la forma de su respuesta contribuyen, una vez más, a cerciorarnos de la verdad de la que nos venimos ocupando: S. Buenaventura afirma simultáneamente inmanencia y trascendencia divinas. La distinción radical y esencial de Dios respecto de las creaturas no ofrece absolutamente obstáculo alguno a su presencia en ellas. La presencia de Dios, tal como viene afirmada, no supone identificación ni confusión alguna con el ser de las realidades finitas, por nobles que éstas sean.

El ser de Dios mantiene su absoluta trascendencia dentro de su más íntima inmanencia en la creatura:

8. “Item, omne, quod est separatum ab aliquo secundum locum, est finitum secundum existentiam localem: ergo pari ratione omne, quod est separatum secundum esse, est finitum secundum existentiam naturalem; sed divinum esse maxime separatum ab omnibus secundum esse, cum hoc competat motori primo et completissimo: ergo divinum esse finitum est secundum existentiam naturalem” (*Myst. Trinit.*, q.4, a.1 ad opp. 12: V, 80b).

9. *Ibid.*, ad 12: V, 83b. S. Buenaventura habla de la distinción entre “separari ab alio secundum distantiam, vel secundum independentiam”, pronunciándose, respecto a Dios, en esta forma: “Primo modo aliqua duo, quae sunt in eodem loco, separantur, cum unum elongatur ab alio. Et hoc modo impossibile est esse, nec intelligi Deum separari ab omni loco... Si autem loquamur de separatione per independentiam; sic dicendum, quod Deus et re et intellectu est separatus a loco, quia in se ipso omnino est independens a loco, sicut ante productionem loci. Locus autem econtra non est separabilis a Deo nec re nec intellectu...” (*I Sent.*, d.37, p.2, a.1, q.3 c: I, 656a-b).

“Deus autem sic est in creatura per essentiam et influentiam, quod ipse a creatura non dependet nec in ea coartatur nec definitur...”¹⁰.

Naturalmente que el modo concreto de realizarse esta presencia trascendente no puede ser interpretado mediante categorías espacio-temporales (dentro-fuera, interior-exterior, profundo-alto, o cualesquier otras creadas por la imaginación humana). Dicha interpretación llevaría irremediablemente a concepciones absurdas o, al menos, inexactas sobre la presencia de Dios en las creaturas.

Es éste el peligro mayor y más constante que acecha al hombre en la interpretación de esta verdad, y sobre el cual S. Buenaventura nos llama la atención, en orden a una precisión más exacta en nuestra consideración de la misma.

La ocasión se la ofrece una sentencia de S. Juan Crisóstomo, aducida por el Maestro de las Sentencias. Refiriéndose aquél a la diferencia existente entre *intelección* y *dicción* por parte del hombre de verdades sobre Dios, aduce como ejemplo el tema de la presencia divina en las creaturas que, si bien es rectamente y con seguridad afirmada, “...quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus”¹¹.

¿Cómo han de interpretarse estas palabras de S. Juan Crisós-

10. *Myst. Trinit.*, q.6, a.1 ad 9.10: V, 101a. Resolviendo una dificultad presentada contra la posibilidad de unión de la divinidad y la humanidad de Cristo en una persona, S. Buenaventura pone un inciso, en relación a la problemática presente sobre la distinción radical de Dios y presencia en la creatura, cargado de sentido metafísico: “Ad illud quod obicitur, quod quae maxime distant minime sunt unibilia; dicendum, quod Deus ab omni creatura maximam habet differentiam in natura, quantum tamen ad influentiam et creaturae sustentationem maximam habet approximationem...” (*III Sent.*, d.6, a.2, q.3 ad 1: III, 163b). Cfr. *III Sent.*, d.1, a.1, q.1 c: III, 10a; *Comm. Sap.*, c.7: VI 158a. Este mismo respeto por la trascendencia divina se nota al hablar sobre la actividad de Dios en las creaturas: su presencia en la actividad de éstas no obsta en modo alguno a su trascendencia, puesto que no supone distancia, dependencia, ni indigencia alguna en Dios (cfr. *I Sent.*, d.12, a.un., q.3 ad 1: I, 223b-224a; *Ibid.*, d.42, a.un., q.1 c: I, 747a-b). Para apreciar esta presencia esencial a la creatura, aunque trasciéndola, cfr. *Tract. transc.*, q.1 q.4 c: Ed. Halcour, p. 70.

11. “Ut enim ait Chrysostomus *Super Epistolam ad Hebraeos*: ‘Sicut multa de Deo intelligimus, quae loqui penitus non valemus; ita multa loquimur, quae intelligere non sumus idonei, verbi gratia, quod ubique Deus est, scimus et dicimus; quomodo autem ubique sit, intellectu non capimus’...” (P. LOMBARDUS, *Liber I Sent.*, d.37, c.3, n.339: I, 233).

tomo? El Doctor Seráfico responde en una de las dudas presentadas al final de la primera parte de su conocida *d. 37 de I Sent.*:

“Dicendum, quod quaedam sunt pure intelligibilia, et talibus non contradicit imaginatio, sed deficit; quaedam sunt sensibilia et, in talibus sufficit; quaedam sunt quodam modo imaginabilia, et quodam modo intelligibilia, et in talibus frequenter intellectus deficit, et imaginatio contradicit et deficit: ut cum cogitamus, Deum esse ubique, Deum solo intellectu capimus, locum autem imaginamur. Et quoniam nostra imaginatio exemplum non capit, quod aliquod unum sit in pluribus locis, et intellectus in claritatem lucis non aspicit; hinc est, quod talia nobis intelligibilia indicantur magis quam alia”¹².

Se trata de una respuesta tan precisa y tan clara, que hace innecesario todo comentario. Puede muy bien ser considerada como expresión de un consciente reconocimiento de las limitaciones intelectuales humanas respecto del ser y obrar divinos, que nos trascienden. Apunta, al mismo tiempo, contra cualquier abuso de representaciones categoriales de Dios y contra el empleo indebido o, inconsciente, de la imaginación en el lenguaje metafísico religioso en general y, particularmente, en el que de modo directo se relaciona con la inmanencia divina en las creaturas.

En una palabra, en dicho texto S. Buenaventura expresa un reconocimiento profundo del misterio de Dios, al mismo tiempo inmanente y trascendente en todo lo creado.

Este alto sentido de la inmanencia trascendente de Dios explica el vigoroso empeño que manifiesta en matizar, con la mayor exactitud posible, la intelección y dicción humanas de la presencia divina en las creaturas y en evitar toda consideración simplemente categorial de aquélla, que sea profanación del misterio trascendente de Dios.

Así, preguntándose con motivo de una objeción, “Utrum Deus sit extra omnem locum”, precisa la solución en estos términos, que aclaran cuanto venimos indicando:

“...dicendum, quod extra uno modo dicitur situm et positio-nem; et sic est impossibile, sicut impossibile est, si ante dicat tempus, quod sit ante tempus. Alio modo ante et extra

12. *I Sent.*, d.37 p.1, dub.4 resp.: I, 650b.

dicunt excessum et superexcellenciam divinae aeternitatis et immensitatis respectu temporis et loci; et sic concedendum, quod Deus est ante tempus et extra omnem locum. Nec ex hoc sequitur, quod separatur a loco, sed quod summa immensitas superexcedat omnem locum nec ad illum arctatur. Et hoc vult dicere Gregorius, quod Deus est extra omnia non exclusus, quia non distat; et intra omnia, non inclusus, quia non arctatur, quia in se ipso ens est omnino immensus..."¹³.

Esto supone, por parte del hombre, una constante purificación de sus conceptos y de su lenguaje, mediante los que intenta expresar la realidad de la presencia de Dios en las creaturas.

En ésta, como en todas las cuestiones que se refieren a una interpretación humana del significado del ser y del obrar de Dios, debemos permanecer fieles a la indicación que nos ofrece S. Buenaventura en ocasión muy similar a la presente, si queremos respetar el misterio de Dios:

"Hinc intellectus habendus est. Caveat tamen, qualiter quis imaginetur et exprimat per sermonem"¹⁴.

B. PRESENCIA DE LA ABSOLUTA TRASCENDENCIA DIVINA EN LAS CREATURAS

Hemos analizado los dos aspectos fundamentales que implica el significado de la inmanencia divina en el pensamiento bonaventuriano: presencia de Dios en las creaturas y trascendencia de dicha presencia en relación a éstas.

Para S. Buenaventura la afirmación sobre la inmanencia divina en toda realidad finita en nada atenúa su afirmación sobre la trascendencia de Dios.

Pero este logro de nuestro estudio puede considerarse tan sólo como el primer paso de nuestro intento para penetrar intelectualmente en el significado de la inmanencia divina y sus relaciones con la trascendencia en su pensamiento.

En efecto, al analizar la justificación de su afirmación sobre la presencia divina en las creaturas, hemos encontrado ciertos indicios de relación entre inmanencia y trascendencia divinas. Ello

13. *Ibid.*, p.2, a.1, q.3 ad 2: I, 656b. Cfr. precisiones en este sentido: *Ibid.*, q.1 c: I, 653a; *Ibid.*, ad 1: I, 653a; *Ibid.*, q.2 ad 3.4: I, 655a; *Comm. Sap.*, c.13: VI, 193a.

14. *I Sent.*, d.37, p.2, a.1, q.3 ad 5: I, 656b .

nos obliga a preguntarnos ahora, en orden a una mayor comprensión, si la consciente afirmación simultánea de inmanencia y trascendencia divinas, tal como ha sido examinada, es algo meramente casual o, más bien, lleva implícita una metafísica de la trascendencia divina, con su carácter de exigencia de inmanencia en las creaturas.

En la primera parte de nuestro estudio, nos preguntábamos por la motivación última de dicho pensamiento desde su concepción metafísica plenamente reductiva.

Mediante un procedimiento parecido tratamos ahora de hacer aflorar su pensamiento sobre la inmanencia de Dios desde su concepción de la trascendencia; desde cuya perspectiva nos ha parecido ver afirmada e interpretada aquélla.

Este modo de proceder, al mismo tiempo que nos puede patentizar las relaciones existentes entre inmanencia y trascendencia divinas, puede ofrecer, asimismo, la verdadera dimensión en la que aparece la inmanencia de Dios y el significado que ésta adquiere dentro de la concepción metafísica plenamente reductiva del Doctor Seráfico.

Según esto, nos preguntamos: ¿cuáles son los indicios que nos han hecho sospechar en la existencia de una implícita concepción metafísica de la trascendencia divina en su pensamiento sobre la inmanencia de Dios en las creaturas?

Basta reflexionar de nuevo sobre el análisis realizado en torno a la justificación bonaventuriana de la inmanencia divina, para apreciar la íntima relación existente entre los motivos allí apuntados y cuanto hemos descubierto sobre la concepción de la trascendencia divina.

Efectivamente, decíamos que la trascendencia divina venía definida mediante un sistema de coordenadas fundamentales: plena autosuficiencia e independencia del *ens nobilissimum* frente a cualquier otro ser, por una parte, y radical dependencia dinámica de éste respecto de Dios, por otra. Y ambas, interpretadas desde la triple causalidad eficiente, ejemplar y final.

Ahora bien, si nos fijamos en las razones que S. Buenaventura indica como prueba de su afirmación de la inmanencia divina, observaremos inmediatamente unas líneas simétricas muy similares y,

en algunos casos idénticas, a las que le han servido para afirmar su trascendencia.

1. *Justificación en la línea de I Sent., d. 37 y trascendencia divina.*

Siguiendo la línea expresada especialmente en *I Sent., d. 37*, la inmanencia divina es afirmada como exigencia de la absoluta trascendencia de Dios.

Esta verdad ha quedado enunciada en las razones presentadas por S. Buenaventura en dicho texto:

“Necessitas autem existendi Deum in omnibus sumitur tum a parte perfectionis ipsius, tum a parte indigentiae rerum”¹⁵.

Se indica aquí el sistema de coordenadas que ha servido para definir el significado de la trascendencia divina.

Pero lo que resulta verdaderamente interesante, en orden a esclarecer los indicios que nos han hecho sospechar en la interpretación bonaventuriana de la inmanencia de Dios en el hombre y en las cosas desde su concepción de la trascendencia divina, es la consideración de las razones concretas y directas desde las que pretende justificar su afirmación.

a. *Por parte de la plenitud absoluta de la perfección divina:* Hemos visto cómo los mismos caracteres que sirvieron en la primera parte para presentarnos lo distintivo y más revelador de la trascendencia de la divinidad en su pensamiento, vuelven de nuevo a entrar aquí en escena como defensores de la inmanencia divina.

El ser de Dios, en virtud de su perfección absoluta, lleva intrínseca una aptitud exigitiva de existencia en todas las cosas y lugares (*immensitas*) que se traduce, en un segundo momento —supuesta la existencia de las creaturas por creación— en presencia actual de Dios en todas ellas (*omnipraesentia*)¹⁶.

15. *Ibid.*, p.1, a.1, q.1 c: I, 638b. Pretendiendo únicamente *reconsiderar* cuanto hemos analizado explícitamente en torno a los motivos de su afirmación sobre la presencia divina en las creaturas, procuraremos no aducir de nuevo los textos bonaventurianos antes indicados, a no ser que lo impongan razones especiales.

16. *Ibid.*, ff.3 et c: I, 638a-b et 639a; *Ibid.*, a.2, q.2: I, 644a-645b; *Ibid.*, d.39, a.1, q.2 ad 4: I, 690b; *II Sent.*, d.2, p.2, a.2, q.1 c: II, 76b-

Igualmente, la inmanencia divina es exigida por el poder infinito de Dios —*ens primum, causa primordialissima et universalissima*—, cuyo influjo en el ser y en la acción de la creatura debe ser tanto más íntimamente afirmado cuanto más altísimamente se piense de su eminente *nobilitas*¹⁷.

Pero ninguno de los caracteres divinos aducidos como prueba de la inmanencia divina en las creaturas adquiere un rango tan fundamental y elevado en el pensamiento bonaventuriano como el de su *absoluta simplicidad*. De dicho atributo divino hace depender propia y radicalmente la justificación de la profunda presencia de Dios en todo lo creado¹⁸.

Ahora bien, creemos que todo este ambiente ideológico en el que sitúa su fundamentación de la inmanencia divina en las creaturas desde la plenitud absoluta de Dios, revela, con suficiente claridad, los esquemas mentales en los que vierte su interpretación de la trascendencia divina, y desde cuya perspectiva viene afirmada e interpretada ahora la inmanencia de Dios.

Ipsum purissimum esse - ens primum - ens simplicissimum, caracteres en los que hemos visto vertido su pensamiento sobre la trascendencia divina, adquieren aquí un valor indicativo de que, en este punto precioso, se interpreta la inmanencia desde su concepción de la trascendencia: la inmanencia como exigencia de la absoluta trascendencia de Dios.

Desde esta perspectiva se comprende mejor por qué S. Buenaventura propone aquí la simplicidad absoluta de Dios, proclamada anteriormente como fuente y raíz de la trascendencia divina frente a todo lo creado, como la justificación más profunda y radical de la inmanencia de Dios en las creaturas.

Asimismo, sólo desde aquí se comprende por qué intente hermanar, desde la simplicidad absoluta de Dios, inmanencia y trascendencia divinas como él claramente nos lo indica:

77-a; *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 1.2: III, 301b; *IV Sent.*, d.10, p.1, a.un., q.3 ad 2: IV-1, 221b; *Myst. Trinit.*, q.6, a.1 ad 9: V, 101b; *Itin.*, c.5, n.8: V, 310a; *Ibid.*, c.6, n.5: V, 311b.

17. *I Sent.*, d.37, p.1, a.1, q.1, f.2 et c: I, 638b-639a; *II Sent.*, d.37, a.1, q.1 c: II, 862b; *Ibid.*, ad 5-6: II, 863b.

18. *I Sent.*, d.37, p.1, a.1, q.1, f.1 et c: I, 638a et 638b-639a; *Ibid.*, p.2, a.1, q.2 ad 4: I, 655b; *II Sent.*, d.2, p.2, a.2, q.1 c: II, 76b-77a, *Myst. Trinit.*, q.6, a.1 ad 9.10: V, 101b; *Itin.*, c.5, n.8: V, 310a.

“Quia simplicissimum et immensum, ideo totum intra omnia et totum extra omnia...”¹⁹.

Su afirmación de la inmanencia de Dios desde la consideración de la perfección absoluta divina, presupone, por tanto, su concepción sobre la trascendencia divina.

b. Creemos que desde esta misma perspectiva de su concepción sobre la trascendencia divina debe interpretarse también su justificación de la presencia de Dios *por la indigencia de las creaturas*.

En efecto, al examinar dicha justificación indicábamos que el Doctor Seráfico ratificaba y sintetizaba allí su concepción metafísica de la realidad creada.

Ahora bien, en su *ontología de la vanidad* es esencial, como hemos ya visto, la referencia radical de la creatura respecto de Dios.

Y ¿no es esta referencia la segunda nota que entra a formar parte de su concepción sobre la trascendencia divina?

La inmanencia de Dios proclama, por una parte, la indigencia, la nihilidad ontológica de la creatura, incapaz de mantenerse en el ser recibido sin la constante presencia salvadora de la verdad divina.

Únicamente queremos recordar aquí, una vez más, el gráfico símil con que S. Buenaventura subraya esta verdad:

“Exemplum huius apertum est in impressione formae sigilli in aqua quae non conservatur ad momentum, nisi praesente sigillo”²⁰.

Hasta tal extremo llega la indigencia de la creatura en su mantención existencial.

Pero esta misma afirmación de la nihilidad ontológica y su consiguiente necesidad de la presencia divina, interpretada desde su concepción sobre Dios, presupone primariamente una afirmación de la trascendencia divina.

Según esto, afirmar la inmanencia divina en las creaturas no significa, en modo alguno, confundir el ser de Dios con el de aquellas.

19. *Itin.*, c.5, n.8: V, 310a.

20. *I Sent.*, d.37, p.1, a.1, q.1 c: I, 639a.

Se trata, más bien, de un reconocimiento y proclamación conscientes de la trascendencia absoluta divina frente a todo lo creado que, por su radical contingencia y su esencial distinción del ser de Dios, exige constantemente la presencia íntima de Este.

La inmanencia divina vendría exigida e interpretada, una vez más, como presencia de la absoluta trascendencia de Dios en las creaturas, desde la cual habría que analizar sus relaciones en la metafísica bonaventuriana.

2. *Justificación en la línea de su "metafísica reductiva" y trascendencia divina*

Por lo que respecta a la justificación de la presencia divina en las creaturas desde la triple causalidad, eficiente, ejemplar y final, nuestra sospecha de que el Doctor Seráfico está últimamente presuponiendo aquí la interpretación de aquélla desde su concepción de la trascendencia de Dios, con la que tan íntimamente aparece relacionada, está bastante fundada.

Recordaremos a este propósito el texto que nos servía de referencia fundamental y segura en la interpretación y organización del pensamiento bonaventuriano sobre la inmanencia divina desde esta perspectiva:

"Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis invisibilia Dei, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit..."²¹.

Los temas centrales de la metafísica bonaventuriana —*de emanatione, de exemplaritate et de consummatione*— y sus respectivas implicaciones metafísicas están recogidos aquí sintéticamente.

La intención profunda que manifiesta el Doctor Seráfico en dicha concepción, es la de traducirnos en lenguaje humano, mediante unos esquemas mentales apropiados, el concepto de Dios

21. *Itin.*, c.2, n.12: V, 302b-303a. Para el tema de la trascendencia divina y presencia en la creación, cfr. M. WIEGELS, *Die Logik der Spontaneität. Zum Gedanken der Schöpfung bei Bonaventura*, Freiburg-München 1969.

desde su más absoluta trascendencia en los tres campos concretos y fundamentales de reducción causal eficiente, ejemplar y final.

Creemos que todo esto justifica nuestra afirmación de que la inmanencia divina de su metafísica reductiva de la triple causalidad, está implicando la interpretación bonaventuriana de la misma desde la perspectiva de la trascendencia de Dios.

En dicha justificación se dejaría, por consiguiente, entrever de nuevo la absoluta plenitud e independencia de Dios y la radical dependencia de la creatura respecto de El.

La inmanencia divina quedaría situada, así, en la dimensión de la trascendencia absoluta de Dios, que exige radicalmente su presencia en las creaturas.

La afirmación simultánea de inmanencia y trascendencia divinas, tal como aparece en sus escritos, no puede considerarse, por tanto, como meramente casual.

Lleva implícita una honda concepción metafísica sobre la trascendencia divina que penetra en toda la obra bonaventuriana, desde el *Comentario a las Sentencias* hasta sus *Conferencias sobre el Hexaémeron*.

El Doctor Seráfico intuyó claramente la profunda exigencia de la inmanencia de Dios en todo lo creado en razón de la absoluta trascendencia divina.

Tal convicción, junto al puesto capital que reconoce a esta su concepción metafísica, explica, en última instancia, la constante insistencia en la inmanencia divina en las creaturas, atributo propio y exclusivo de Dios.

S. Buenaventura es consciente de que, al afirmar tan profundamente y de tan diversas formas la presencia de Dios en el hombre y en las cosas, no atenúa en modo alguno su afirmación de la trascendencia divina.

Antes al contrario, si es bien interpretada, cuanto más se insiste en la inmanencia de Dios en las creaturas, tanto más se realiza su trascendencia.

Acudir exclusiva o principalmente a su vivencia franciscana tenida en el monte Alvernia, para explicar el pensamiento bonaventuriano sobre la inmanencia divina en las creaturas, significaría no

valorar debidamente las razones metafísicas subyacentes a su pensamiento y que motiva en último término sus afirmaciones, ni tener en cuenta la evolución cronológica de su pensamiento tal como testimonian sus escritos²².

22. La interpretación que frecuentemente se hace del *pensamiento bonaventuriano* sobre la presencia de Dios en las creaturas parece tener en cuenta, exclusiva o principalmente, el *Itinerario*, en el que se quiere apreciar un influjo decisivo de la visión franciscana de las cosas y, desde él, pronunciarse sobre la concepción bonaventuriana de la inmanencia divina en las creaturas (cfr. C. DELL'OLIO, *Motivi ispiratori dell' "Itinerarium mentis"*, en *Doctor Seraph.* 8 (1961) 34-44; F. ULIVI, *Il sentimento francescano delle cose e San Bonaventura*, en *Doctor Seraph.* 9 (1962) 15-33; G. MELANI, *Ispirazione e aspetti filosofici nell' "Itinerarium mentis in Deum"* di San Bonaventura, en *Doctor Seraph.* 15 (1968) 51-69; R.J. RESTREPO, *La presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Análisis del Itinerarium mentis in Deum*, en *Franc.* 10 (1968) 175; M.A. POMPEI, *San Francesco "Maestro" di San Bonaventura*, en *Doctor Seraph.* 16 (1969) 16-30. Creemos que, aun reconociendo el fuerte influjo de dicha visión franciscana de las cosas en el pensamiento bonaventuriano, no podemos prescindir en un enjuiciamiento recto del mismo de los escritos anteriores. En ellos encontramos ya lo fundamental de dicha concepción, profundamente razonada, si bien no expresada con los matices del *Itinerario*. La opinión de Guardini sobre la división en dos grupos de los escritos bonaventurianos —obras sistemáticas del periodo universitario y escritos posteriores—, con el acento en la diversidad doctrinal de los mismos, ha sido muy pronto superada por otra opinión más equilibrada y justa respecto a la evolución del pensamiento del Sco. Doctor. Cfr. para este tema, R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von Erlösung*, Düsseldorf 1921, p.2; contra dicha opinión reaccionó inmediatamente A. STOHR, *Die Trinitätslehre des heiligen Bonaventura*. I Teil: Die wissenschaftliche Trinitätslehre, Münster i. W. 1923, pp. 2-5; I. SQUADRANI, *S. Bonaventura christianus philosophus*, en *Anton.* 16 (1941) 109ss; É GILSON, *op. cit.*, pp. 34-35.

Creemos que dentro de esta perspectiva general de la evolución del pensamiento bonaventuriano debe estudiarse el problema particular al que venimos aludiendo. Por otra parte, si bien es cierto dicho influjo franciscano en el pensamiento de S. Buenaventura, la vida de S. Francisco escrita por el Sco. Doctor ¿no supone una *interpretación* de la misma mediante esquemas personales, profundamente metafísicos, elaborados por él, y en los que se vierte y desde los que se motivan los más mínimos pormenores de la actitud de S. Francisco ante las cosas? Basta recordar algunas indicaciones como testimonio de nuestra afirmación: "Consideratione quoque primae originis omnium abundantiori pietate repletus, creaturas quantumlibet parvas fratris vel sororis appellabat nominibus, pro eo quod sciebat, eas unum secum habere principium. Illas tamen viscerosius complexabatur et dulcius quae Christi mansuetudinem piam similitudine naturali praetendunt et Scripturae significatione figurant" (*Leg. S. Franc.* c.8, n.6: VIII, 527b); cfr. *Ibid.*, n.9: VIII, 528b. "...puroque speculationis contuitu omnia in summum referebat Opificem ipsumque Factorem recognoscebat, amabat et laudabat in omnibus; superna fiebat largitione clementiae, ut omnia in Deo et Deum in omnibus possideret. Consideratione quoque primae originis omnium creaturas, quantumlibet modicas fratris vel sororis appellabat nominibus, tanquam ab uno secum exeuntes principio, quamquam illas viscerosius complecteretur et dulcius, quae Christi mansuetudinem piam similitudine natura-

En efecto, observamos que, a partir del *Itinerario*, su pensamiento sobre la inmanencia divina adquiere, por diversas causas, nuevo vigor y formas de expresión más conformes con su metafísica ejemplarista y su vivencia franciscana²³.

Tal novedad, sin embargo, no supone cambio profundo en su pensamiento sobre la presencia divina en las creaturas.

Su concepción sobre la inmanencia divina aparece ya lo suficientemente madura desde su *Comentario a las Sentencias*. En toda la obra bonaventuriana está implícita una misma metafísica: su concepción sobre la trascendencia divina.

Presencia de la absoluta trascendencia divina en las creaturas: en estas palabras, con las que intitulábamos este apartado, hemos querido reconocer lo más significativo del pensamiento bonaventuriano sobre la inmanencia divina y sus relaciones con la trascendencia.

El Doctor Seráfico ha superado, mediante esta concepción sintética y armónica entre inmanencia y trascendencia divinas, las dos tentaciones que más pronunciadamente se presentan al espíritu humano en su búsqueda de radicalidad en el Absoluto: alejamiento de Dios respecto de todo lo mundano, descuidando su in-

li praetendunt et Scripturae significatione figurant" (*Leg. Min. S. Franc.*, lectio 6: VIII, 570b). Puede ser ilustrativo el artículo de F. de VENTOSA, *San Francisco y el panteísmo*, en *Nat. Gracia* 2 (1955) 209-227, esp. p. 215. Sobre el influjo de la visión franciscana en la concepción de Dios ya dimos abundante bibliografía en la primera parte. Creemos que ahora aparecen las posibles pistas de solución sobre el influjo de S. Francisco en la concepción bonaventuriana de Dios. Está por hacer un estudio verdaderamente *histórico-crítico* de esta problemática con todas las consecuencias prácticas que de él se derivarían en orden a una actualización del espíritu "franciscano".

23. Sin pretender negar el influjo del *ideal franciscano* en la concepción bonaventuriana de la realidad creada, creemos que, entre los factores que más decisivamente han contribuido a "colorear" su pensamiento sobre la misma, destaca el influjo del *Pseudo-Dionisio*. Los temas dionisianos de la trascendencia divina, teología simbólica, doctrina de la participación, etc..., ambientarán intelectualmente este nuevo período de la vida de S. Buenaventura en el que la realidad finita viene considerada *preferentemente* como "signo" y "símbolo" manifestativos de la realidad trascendente de Dios. Ciertamente que, si tenemos en cuenta *exclusivamente* las citaciones de aquél en las obras bonaventurianas, hay una marcada prevalencia de las mismas en el primer período de su vida, como se desprende de un serio y detallado estudio de J.G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure et le Pseudo-Denys l'Aréopagite*, en *Étud. Franc.* 18 (1968) 33-123 (Suppl.). Bougerol ha encontrado 190 citaciones (116 explícitas en el *Comentario*, *Cuestiones disputadas*, *Comentarios escriturísticos y Breviloquio*. A partir de 1257 hasta 1274, por el contrario, solamente 58 (32 explícitas) (p. 105).

manencia, o exaltación exagerada de ésta con perjuicio de su trascendencia ²⁴.

Entre ambas posturas se sitúa la concepción bonaventuriana: en ella la inmanencia divina en las creaturas es interpretada como presencia de la absoluta trascendencia de Dios y en ella, con un preciso sentido de equilibrio, se armonizan ambos aspectos de una misma realidad.

Según S. Buenaventura, inmanencia y trascendencia deben ser consideradas como dos aspectos imprescindibles de una noción humana de Dios rectamente conceptuada y razonada: de una auténtica teología natural. Dios absolutamente trascendente e íntimamente inmanente en toda creatura: concepto de la realidad divina que consagró S. Agustín en su famosa frase: "Tu autem eras intimior intimo meo et superior summo meo" ²⁵ y que el Doctor Seráfico hace centro de su concepción humana de Dios.

No obstante, estos hechos en nada debilitan nuestra afirmación anterior: S. Buenaventura, liberado ya de las formas académicas que exigían cierto procedimiento de referencias a la tradición, etc., nos presenta una *maduración más personal* de las doctrinas que han estado nutriendo su pensamiento en el período anterior. En esta orientación, lo interpreta también, en contra de Bougerol, C. BÉRUBÉ, *De la théologie a l'Écriture chez S. Bonaventure*, en *Collect. Franc.* 40 (1970) 66-70.

Para una mejor comprensión del tema del *simbolismo*, cfr. M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, pp. 159-190; O. GONZALEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, pp. 453-552.

24. Desde esta nueva perspectiva puede comprenderse mejor la dura crítica que S. Buenaventura hace de la doctrina aristotélica. Precisamente por esta incomprensión del sentido de la auténtica trascendencia divina, Aristóteles ha alejado a Dios de todo lo mundano, sin percatarse de que, haciendo esto, negaba un requisito fundamental de la trascendencia absoluta de Dios: su exigencia de presencia en las creaturas. Los distintos conceptos de *naturaleza* y de *trascendencia divina* que tienen ambos autores pueden considerarse como la raíz más profunda de sus diferencias doctrinales.

25. S. AUGUSTINUS, *Confessiones*, Liber III, c.6, n.11: CSEL 33, 53. Hacia esta misma síntesis de inmanencia y trascendencia apuntan los grandes autores escolásticos medievales. Cfr. para este tema J.B. Lorz, *art. cit.*; E. PRZYWARA, *Metaphysik, Religion, Analogie*, en *Metaphisica ed esperienza religiosa (Archivio di Filosofia)*, Roma 1956, pp. 153-172; R. BUSA, *art. cit.*, G. MUZIO, *Immanenza e trascendenza di Dio secondo S. Tommaso*, Grottaferrata-Roma 1962.

Por otra parte, los caracteres paradójicos de "trascendente" e "inmanente" del ser de Dios, son hoy considerados por la Fenomenología y la Filosofía de la experiencia religiosa como elementos constitutivos de ésta (cfr. *Il problema della esperienza religiosa*. Atti del XV Congresso Filosofico di Gallarate, Brescia 1961).

En la concepción bonaventuriana, aparece claramente que, en definitiva, la trascendencia divina es la que funda y explica la inmanencia. No obstante, como ha quedado ya probado, insiste, de una manera extra-

Todo esto supone que nuestra concepción humana de Dios —trascendente e inmanente—, si quiere ser fiel al concepto mismo de la realidad divina, debe respetar ambos aspectos de esta consideración. Lo cual nos exige utilizar necesariamente una *dialéctica de interpretación y de expresión* humanas en correspondencia con el carácter trascendente e inmanente de Dios.

Estos conceptos no deben ser considerados, por consiguiente, en oposición de antinomia insuperable. Llevan, más bien, una *tensión dialéctica interna* según la cual deben ser interpretados ellos mismos, y, además, según la cual debe ser enjuiciada toda problemática humana sobre Dios.

S. Buenaventura ha pretendido ser fiel a este modo humano, radicalmente dialéctico, de pensar de Dios y expresarse sobre El. Dios es afirmado como infinitamente distante de todo lo creado y profundamente presente en todo, esencial y substancialmente distinto de cualquier otra realidad y semejante a ella: absolutamente trascendente a todo lo finito o íntimamente inmanente en la creatura.

“Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnia et totum extra ...Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus”²⁶.

ordinaria, en la presencia de Dios en las creaturas. Pretende con ello poner en más radical dependencia a éstas respecto de Dios; lo que supone un pleno reconocimiento de su trascendencia.

26. *Itin.*, c.5, n.8: V, 310a. Para esta orientación dialéctica en el lenguaje religioso, cfr. *I Sent.*, d.37. p.2, a.1, q.3 ad 2: I, 656b; *II Sent.*, d. 2, p.2, a.2, q.1 c: II, 76b-77a; *Scient. Chr.*, q.4, f.3: V, 17a; *Itin.*, c.6, n. 5: V, 311b. S. Buenaventura alude claramente a este problema de la *radical dialéctica* de nuestro pensar y expresar sobre Dios al tratar de la *simplicidad divina* en sus *Cuestiones sobre el misterio de la Trinidad*. Responde a la constitución misma de nuestra facultad intelectual que trata de penetrar en la realidad componiendo y dividiendo: “Sciendum est igitur, quod intellectus noster omnem intellectum rei complete resolvit in intellectum eius quo est et quod est, et quando intelligit rem compositam, tunc illam resolutionem ponit circa se et circa rem; quando vero rem simplicem omnino, tunc ponit illam non circa rem, sed circa se, quia aliter non potest intelligere. Unde intellectus noster, cum Deum intelligit, omnino intelligit, quod in ipso est omnis simplicitas et nulla compositio, nulla concretio, tamen intelligit per modum quo est et quod est... Et hinc est, 'quod verius est, quam intelligatur, et verius intelligitur, quam dicatur' ut dicit Augustinus. Propterea a divino esse intelligendo deficit omnis intellectus, et tamen nihilominus intellectus fidelis

Todo este lenguaje religioso, si bien recogido de la tradición, revela su fidelidad a la tensión intelectual dialéctica en la que el hombre debe experimentar personalmente el tema de Dios y pronunciarse vitalmente sobre él. Las páginas de sus *escritos posteriores al Comentario a las Sentencias*, sobre todo, lo atestiguan claramente.

Pero, además, el Doctor Seráfico nos ha ofrecido una explicación razonada de cómo el concepto humano sobre la absoluta simplicidad divina apunta hacia la sublime *coincidencia* y hermandad existencial entre inmanencia y trascendencia en Dios²⁷.

"Paradoja, sí, diremos con G. Caffarena; sólo a este precio tendremos Metafísica. En realidad, ¿no es el hombre la paradoja básica, en toda interpretación profunda que quiere dar de sí? Hay siempre en él algo que lo supera..."²⁸.

En definitiva, en nuestra búsqueda de claridad por el presente problema, sólo está permitido acercarnos intelectualmente hasta aquí.

Ei modo concreto de verificarse dicha coincidencia entre inmanencia y trascendencia en Dios desborda infinitamente nuestra capacidad intelectual humana: pertenece al *misterio* de Dios.

circa ipsum non intelligit nisi unum, cum unum intelligit multiformiter, abstractum concrete, simplex complexe, immensum finite, aeternum temporaliter, quia, ut dictum est, modos istos non attribuit ipsi intelligibili, sed sibi intelligenti vel rationi intelligendi. Fatetur igitur intellectus verus proprio lumine rationis, divinum esse omnino simplicissimum..." (*Myst. Trinit.*, q.3, a.1 c: V, 71a).

27. Se observa en los *escritos posteriores al Comentario* una especial predilección por cierta *coincidentia oppositorum* que nos recuerda la doctrina del Cusano. S. Buenaventura acude a ella siempre que trata de acercarnos intelectualmente a la riqueza del ser de Dios. El capítulo quinto de su *Itinerario* es indicativo a este respecto. Pero preferentemente la indica al referirse al tema de la trascendencia e inmanencia de Dios. Cfr. E. H. COUSINS, *La "coincidentia oppositorum" dans la théologie de Saint Bonaventure*, en *Étud. Franc.* 18 (1968) 15-31 (Suppl.); L. PRUNIÈRES, *La problématique de saint Bonaventure ou la coincidentia oppositorum*, en *Étud. Franc.*, 21 (1971) 263-272. Para una posible confrontación, cfr. F. N. CAMINITI, *Nikolaus von Kues und Bonaventura*, en *Mitt. Forsch. Cusanus-Ges.* 4 (1964) 129-144; M. ALVAREZ GOMEZ, "*Coincidentia oppositorum*" e infinitud, codeterminantes de la idea de Dios según Nicolás de Cusa, en *Ciud. Dios* 176 (1963) 667-698; IDEM, *Peculiaridad de la pregunta sobre Dios según Nicolás de Cusa*, en *Ciud. Dios* 177 (1964) 409-434; G. M. VERD, *Ser y nombre de Dios en Nicolás de Cusa*, en *Miscel. Com.* 52 (1969) 29-59; IDEM, *Dios trascendente e inmanente en Nicolás de Cusa*, en *Miscel. Com.* 53 (1970) 163-195.

28. J. GOMEZ CAFFARENA, *La inmanencia de la absoluta trascendencia*, p. 276.

S. Buenaventura es consciente de este hecho, humildemente lo acepta y trata de justificar esta incomprensibilidad por parte del hombre acudiendo, de nuevo, a la simplicidad absoluta de Dios:

“Tanta enim potest esse simplicitas, quod, nedum quod ipsa faciat comprehendi, immo propter suam excellentiam red-dat incomprehensibilem ...Simplicitas autem divinae sapientiae, sicut prius ostensum est, coniuncta est infinitati; et ideo, licet possit a creatura attingi et aprehendi, numquam potest a creatura comprehendi vel circumscribi”²⁹

La simplicidad absoluta de Dios, al ser razón de la omniperfección y trascendencia divinas, connota implícita y necesariamente los caracteres de inmensidad e infinitud, motivos inmediatos de su no comprensión por parte del hombre.

Sólo en la medida en que seamos capaces de aceptar últimamente el misterio de Dios, podremos pensar y expresarnos religiosamente —*altissime et piissime*— sobre la trascendencia e inmanencia del mismo.

II. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA DIVINA: ASPECTOS NOÉTICO Y ANTROPOLÓGICO DE SUS RELACIONES

Al presentar la problemática de la inmanencia divina en su relación con la trascendencia, indicábamos que, en orden a una posible comprensión humana de aquélla podía ser estudiada desde tres aspectos fundamentales e íntimamente relacionados: *ontológico*, *noético* y *antropológico*.

Hemos analizado el aspecto ontológico de la misma en S. Buenaventura: la inmanencia divina en las creaturas no puede ser considerada en oposición alguna a su trascendencia. Por el contrario, la afirmación de la absoluta trascendencia de Dios lleva implícita, con idéntica fuerza metafísica, la afirmación de la aptitud exigitiva de su inmanencia.

Nuestra afirmación de Dios como trascendente e inmanente

29. *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 4: III, 301b; *Scient. Chr.*, q.6 ad 9: V, 36a. S. Buenaventura acude constantemente, y en los más diversos contextos, a esta necesaria ilación entre simplicidad - inmensidad - infinitud y la incomprensibilidad de Dios por parte de la creatura. Cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.1 ad 3: I, 69b; *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 1.2.4. III, 301b; *Scient. Chr.*, q.6 c: V, 35a; *Ibid.*, ad 12: V, 36b; *Myst. Trinit.*, q.4, a.1 ad 14: V, 83b.

traduce, al mismo tiempo, de modo concreto, la concepción bonaventuriana de la trascendencia en el sistema de coordenadas: independencia absoluta de Dios y dependencia radical de la creatura respecto de El.

Este modo de concebir la realidad de Dios —trascendente e inmanente— impone, en consecuencia, según el Doctor Seráfico, una forma dialéctica particular de pensar y de expresarnos humanamente sobre El, cuyo contenido y lenguaje hemos podido apreciar más concretamente.

Naturalmente, esta perspectiva metafísica desde la que S. Buenaventura contempla las relaciones entre inmanencia y trascendencia divinas está ya condicionando radicalmente los aspectos noético y antropológico y la orientación de las respuestas que, en conformidad con aquélla, procura dar al presente problema que analizamos ahora.

Esto supuesto, pretendemos únicamente descubrir las dimensiones en las que la concepción metafísica bonaventuriana sobre la trascendencia divina, se hace patente y se traduce, respectivamente, en estas dos nuevas perspectivas de las relaciones dialécticas entre inmanencia y trascendencia divinas.

De esta forma lograremos descubrir las pistas fundamentales de una respuesta razonada a las graves aporías presentadas contra la existencia misma de la realidad de Dios, particularmente en el pensamiento contemporáneo.

A. INMANENCIA Y TRASCENDENCIA EN EL CONOCIMIENTO HUMANO DE DIOS

La cuestión en torno a la posibilidad de la afirmación humana de Dios ha tenido que habérselas inexorablemente en todas las épocas con una grave dificultad que compromete seriamente la posibilidad misma de una teología natural. Su solución pone de manifiesto el nervio y validez de una concepción sobre la trascendencia divina y sus relaciones con la inmanencia desde una perspectiva noética humana.

En efecto, admitido el carácter absolutamente trascendente de Dios, ¿no habrá que presuponer la imposibilidad radical de toda afirmación humana sobre El y, en consecuencia, renunciar a todo conato humano de saber sobre la divinidad?

Por otra parte, aun suponiendo tal posibilidad, siendo requisito imprescindible de toda noética humana la presencia del objeto al sujeto cognoscente, ¿cómo puede hacerse noéticamente presente Dios a la inteligencia humana sin perder su trascendencia absoluta?

Agnosticismo absoluto y antropomorfismo son las dos actitudes intelectuales que no han sabido responder debidamente a esta temática, por carecer, en última instancia, de una auténtica concepción de la trascendencia de Dios.

Con un justo equilibrio, en cambio, se pronuncia el pensamiento de los grandes doctores de la Edad Media, entre los que figura S. Buenaventura.

¿Cuál es, en concreto, la actitud bonaventuriana ante este problema?

Consciente de la importancia del presente argumento, alude expresamente a él y trata de afrontarlo, en último término desde su concepción metafísica de la trascendencia de Dios³⁰.

S. Buenaventura se refiere a la presente cuestión en diversos contextos de sus escritos. Pero es en su *Comentario a las Sentencias* donde directamente trata de examinar con toda aquella detención que la importancia de la misma merece.

Volvamos nuestra consideración a una cuestión ya familiar, de *I Sent.*

La primera cuestión que aborda al tratar de la cognoscibilidad de Dios —“De cognoscibilitate Dei”—³¹, es la de su cognoscibili-

30. No es nuestra intención examinar el tema presente sino en cuanto se relaciona directamente con el propósito de nuestro estudio. Para otros aspectos del mismo cfr. E. GILSON, *op. cit.*, pp. 101-118; E. BETTONI, *Il problema della conoscibilità di Dio nella Scuola Francescana* (Alessandro d'Hales, S. Bonaventura, Duns Scoto), Padova 1950; L. VEUTHEY, *Le problème de l'existence de Dieu chez S. Bonaventure*, en *Anton*, 28 (1953) 19-38; A. DI NOTO, *L'evidenza di Dio nella filosofia del secolo XIII* (Utrum Deum esse sit per se notum). (Il pensiero Medioevale. Prima serie 7) Padova 1958; G. NIEDDU, *Il problema di Dio in S. Bonaventura*, Cagliari 1959; L. J. SECONDO, *The Relation of Human Reason to God's Nature and Existence in the Philosophy of St. Bonaventure*, Roma 1961; A. BLASUCCI, *L'ascesa a Dio secondo S. Bonaventura*, Viterbo 1967; L. VEUTHEY, *La filosofia cristiana di San Bonaventura*, Roma 1971, pp. 35-52.

31. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un.: I, 67a-80b. Para otros contextos, cfr. especialmente *I Sent.*, d.8, p.1, q.2: I, 153a-155b; *Myst. Trinit.*, q.1, a.1: V, 45a-51b; *Itin.*, c.5: V, 308a-310b; *Hexaem.*, coll. 5: V, 353a-359b; *Ibid.*, coll. 10: V, 377a-379b.

dad por parte de la creatura— “Utrum Deus sit cognoscibilis a creatura”—³².

En correspondencia con el método escolástico, adoptado en su *Comentario*, propone inmediatamente los motivos fundamentales —de autoridad y de razón— contra la posibilidad del conocimiento humano de Dios.

Después de alegar la *autoridad* del Pseudo - Dionisio³³, resume con precisión los motivos de *razón* que parecen obligar a la negación de dicha posibilidad:

“Item ostenditur ratione per quadruplicem suppositionem quam necesse est esse in cognitione, scilicet *proportionem*, *unionem* sive *receptionem*, *iudicium* et *informationem*. Intellectus enim non intelligit nisi quod est sibi proportionale, et quod sibi aliquo modo unitur et de quo iudicat, et a quo acies intelligentiae informatur”³⁴.

Resume aquí cuatro razones básicas, fundadas en la propedéutica de una auténtica noética humana, que parecen contrastar con el carácter trascendente de Dios y fundar la negación de todo intento de saber humano sobre El.

Que S. Buenaventura está evocando aquí con toda claridad el tema de la trascendencia de Dios y su relación con la inmanencia noética al hombre, aparece obvio, si examinamos dichas razones tal como, a continuación, vienen expuestas por él mismo.

Fijamos nuestra atención en las dos primeras, por ser las que más directamente se relacionan con nuestro propósito y por presentar mayor interés para nuestro tema.

Las exploya en términos precisos y claros:

“Ex prima suppositione arguitur sic: necesse est, esse proportionem cognoscentis ad cognoscibile; sed Dei ad intellectum non est proportio, quia Deus est infinitus, et intellectus finitus: ergo etc. Praeterea, si est aliqua proportio, videtur quod non sit sufficiens, quia plus distat verum increatum ab intellectu humano, quam quodlibet creatum intelligibile a sensu. Sed sensus, qui est perceptivus sensibilis, nunquam elevatur ad cognitionem intelligibilis creati: ergo

32. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.1: 67a-70b.

33. “Per auctoritatem Dionysii de Divinis Nominibus: ‘Deum neque dicere neque intelligere possibile est’ ” (*Ibid.*, opp. 1: I, 67a).

34. *Ibid.*, opp. 2: I, 67a-b.

nec intellectus unquam elevabitur ad cognitionem intelligibilis increati.

Item, ex secunda suppositione sic: necesse est, esse unionem cognoscibilis ad cognoscentem, ita quod unum sit in altero; sed cognoscens non in cognoscibili, sed e converso; sed impossibile est, infinitum capi ab ipso finito: ergo impossibile est esse in illo: ergo Deum esse in intellectu est impossibile, cum sit infinitus"³⁵.

Proporción entre el ser de Dios y el entendimiento humano —presencia de Aquél en éste—: dos exigencias que connotaría radicalmente la afirmación de la posibilidad del conocimiento humano de Dios, que, por otra parte, pugnan con la afirmación de la absoluta trascendencia divina respecto de toda realidad creada.

Según esto, toda pretensión de acercamiento intelectual humano hacia Dios estaría fundamentalmente avocada al fracaso.

¿Cómo responde S. Buenaventura a estas serias dificultades desde su concepción particular de la trascendencia divina?

¿Es posible afirmar conjuntamente la inmanencia noética de Dios al hombre y su trascendencia metafísica, permaneciendo fiel a su pensamiento sobre ésta? ¿Viene expresada esta verdad en alguna forma dialéctica?

1. *Inmanencia noética de Dios al hombre*

Frente a la actitud negativa que acabamos de examinar, el Sco. Doctor subraya la posibilidad del conocimiento de Dios por parte del hombre —inmanencia noética de Dios al hombre—, con plena conciencia de que respeta, al mismo tiempo, su afirmación de la trascendencia divina; aún más, de que engarza plenamente con ella.

Con esta finalidad trata de asentar dos verdades fundamentales, contrapuestas a las dificultades anteriores: afirmación de cierta proporción entre Dios y la inteligencia humana, y presencia noética de Dios al hombre. Y todo esto, además, en perfecta línea de su pensamiento sobre la trascendencia divina: noética de la presencia de Dios al hombre condicionada por la metafísica de su trascendencia divina.

a. *Por lo que se refiere a la proporción entre Dios y el hombre*, exigida como prerrequisito de un conocimiento humano auténtico.

35. *Ibid.*, opp. 2-3: I, 67b-68a. Cfr. para las dos restantes y sus respectivas respuestas *Ibid.*, opp. 4-5 et ad 4-5: I, 68a-b et 69b-70b.

tico de Aquél, puntualiza de qué naturaleza es la dicha proporción suficiente requerida, y cuál es el motivo de su afirmación:

“Ad obiecta in contrarium dicendum, quod est cognitio per comprehensionem et per apprehensionem. Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitae... Ad primam cognitionem requiritur proportio convenientiae; et talis in anima respectu Dei, quia 'quodam modo est anima omnia', per assimilationem ad omnia, quia nata est cognoscere omnia, et maxime est capax Dei per assimilationem, quia est imago et similitudo Dei...”³⁶.

El espíritu humano lleva, por tanto, radicada en su misma entraña la apertura cognoscitiva hacia Dios, de quien es imagen: es radicalmente *capaz de conocer aprehensivamente* a Dios, por la especial configuración espiritual que la asemeja a El. Esta proporción de semejanza es la que fundamenta metafísicamente la capacidad humana de abrirse cognoscitivamente hacia Dios.

Esta aptitud de apertura a todas las realidades —“ita quod nihil sit, quod non sit nata cognoscere”—³⁷, doctrina que, por otra parte, enlaza con toda la tradición anterior filosófico-teológica, es subrayada por el Doctor Seráfico en toda su obra y conecta con la concepción del hombre como *imago Dei*.

Se trata de una aptitud connatural a todo espíritu, por mínimo que sea:

“Omnis intellectus, quantumcumque parum habens de lumine, natus est per cognitionem et amorem capere Deum”³⁸.

Negar esta verdad sería, en último término, no reconocer la inmanencia especial de Dios al hombre, exigida en razón de su misma trascendencia.

36. *Ibid.*, ad 1: I, 69a. La relación entre apertura hacia el Absoluto e imagen de Dios es constantemente alegada. Cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.1, f.1: I, 68b; *Ibid.*, post. ad 4: I, 73b; *Ibid.*, p.2, a.1, q.1, f.2: I, 80a; *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 c: II, 395a; *Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49a; *Brevil.*, p.2, c.9: V, 227a; *Ibid.*, c.12: V, 230a-b; *Itin.*, c.3, nn.2-4: V, 304a-305a.

37. *II Sent.*, d.16, a.1, q.1 ad 5: II, 396a.

38. *Brevil.*, p.2, c.12: V, 230a. “Cognitio animae naturalis est cognitio non arctata; unde nata est quodammodo omnia cognoscere, unde non impletur cognitio eius aliquo cognoscibili nisi quod habet in se omnia cognoscibilia et quo cognito, omnia cognoscuntur” (*I Sent.*, d.1, a.3, q.2 c: I, 40b). “Intellectus noster naturaliter ordinatur ad cognitionem summae lucis...” (*Ibid.*, d.3, p.1, a. un., q.1, f.5: I, 68b. Cfr. *II Sent.*, d.10, a.2, q.2 c: II, 266a.

b. *La presencia de Dios al espíritu humano* es la segunda condición requerida por una metafísica auténtica del conocimiento de Aquél por parte del hombre.

Ya aludíamos en otra ocasión a un texto en el que S. Buenaventura, basándose en la exigencia de la presencia del objeto al sujeto cognoscente como requisito previo de toda noética humana, establecía también esta verdad como condición indispensable de la posibilidad misma de un saber humano sobre Dios³⁹.

Esto se comprueba mucho más leyendo los restantes escritos bonaventurianos.

La presencia de Dios en todo lo creado, y particularmente en el hombre, la hemos visto decantada en las más diversas tonalidades⁴⁰.

Estas maneras de expresarse S. Buenaventura pueden ser consideradas como retazos de su pensamiento en los que se recoge la profunda vivencia religiosa de su espíritu ante todo lo creado:

“...et sic patet quomodo in omni re, quod sentitur sive cognoscitur, interius lateat ipse Deus”⁴¹

39. “...Omne enim quod cognoscitur, cognoscitur per aliquid praesens; si igitur Deus cognoscitur, necesse est, quod per aliquid praesens intellectui cognoscatur; praesens autem voco hic, secundum quod Augustinus vocat, quod praesens est intellectui ad videndum” (*II Sent.*, d.23, a.2, q. 3 c: II: 545a). Dejamos por el momento la respuesta directa que S. Buenaventura da a la segunda de las dificultades desde la distinción del conocimiento aprehensivo y comprensivo (*I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.1 ad 3: I, 69b).

40. Recordamos algunas de las expresiones más significativas: “...impossibile est, aliquid esse, in quo non sit Deus per praesentiam essentiae...” (*I Sent.*, d.39, a.1, q.2, f.7: I, 688b); “Omnes enim creaturae, si ve considerentur secundum proprietates completivas, sive secundum defectivas, fortissimis et altissimis vocibus clamant Deum esse...” (*Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49a). “Hoc enim nomen [Dei] scriptum est in omnibus rebus...” (*Hexaem.*, coll.10, n.18: V, 379b). “...omnes enim creaturae effantur Deum...” (*Ibid.*, coll.18, n.25: V, 418a). “Item, inserta est animae rationali notitia sui, eo quod anima sibi praesens est et se ipsa cognoscibilis; sed Deus praesentissimus est ipsi animae et se ipso cognoscibilis; ergo inserta est ipsi animae notitia Dei sui...” (*Myst. Trinit.*, q.1, a.1, f.10: V, 46a). “Hoc nomen Dei in anima illustrat eam ad speculandum” (*Hexaem.*, coll.11, n.1: V, 380a).

41. “Et sic patet, quomodo multiformis sapientia Dei... occultatur in omni cognitione et in omni natura. Patet etiam, quomodo omnes cognitiones famulantur theologiae... et quomodo in omni re...” (*Red. art.*, n.26: V, 325b).

Es precisamente esta íntima presencia divina en las creaturas la que motiva el que éstas proyecten y lleven de la mano al hombre hacia Dios.

En la concepción bonaventuriana todo lo creado, por insignificante que sea, es considerado bajo un prisma de referencia, de indicación que proyecta constantemente al hombre hacia su encuentro con Dios:

“Et sic patet, quod totus mundus est sicut unum speculum plenum luminibus praesentantibus divinam sapientiam, et sicut carbo infundens lucem”⁴².

Este carácter de referencia es constitutivo a toda creatura.

Como él mismo expresa en cierta ocasión “...sicut villae ad civitatem ducunt, sic et cognitio creaturarum ducit in cognitionem ipsius Creatoris...”⁴³.

Pero esta concepción, a la que queda íntimamente vinculada la temática de la presencia noética de Dios al hombre, supone diversos motivos de índole metafísica, que el Doctor Seráfico aduce para justificar esta dimensión proyectiva, ductiva creatural, hacia Dios, máxime desde su metafísica plenamente reductiva.

Hay un punto en toda esta justificación bonaventuriana, que creemos fundamental. Arranca de su misma concepción metafísica de la trascendencia de Dios y engarza perfectamente con la temática presente de la inmanencia noética divina al hombre, como condición indispensable de toda teología natural.

En efecto, al examinar la segunda coordenada del sistema en el que S. Buenaventura vierte su pensamiento de la trascendencia divina —dependencia radical de la creatura respecto de Dios—, veamos cómo dicha dependencia no era algo meramente adventicio, sino esencial a toda creatura. Esta particularidad venía pos-

42. *Hexaem.*, coll.2, n.27: V, 340b; *Brevil.*, p.2, c.5: V, 222a-b; *Itin.*, c.2, nn.10-11: V, 302b; *Hexaem.*, coll.3 n.3: V, 343b; *Ibid.*, coll.10, n.18: V, 379b; *Ibid.*, coll.12, n.14: V, 386b. Para el tema del conocimiento de Dios por las creaturas, cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2: 71a-73b; *Ibid.*, q.3: I, 74a-75b; *Ibid.*, dub. 1 resp.: I, 77b-78a.

43. *Fer. 2 post. Pascha*, coll.: IX, 286b. Para un examen más detenido de textos bonaventurianos referentes a este aspecto *ductivo* de las creaturas en relación a Dios, cfr. los aducidos al analizar el tema de la presencia de Dios en sus escritos. Para su consiguiente referencia *esencial* a Dios cfr. *II Sent.*, d.16, a.1, q.2, f.4: II, 397a; *Itin.*, c.2, n.12: V, 303a; *Hexaem.*, coll.4, n.8: V, 350a.

teriormente matizada desde los puntos fundamentales de su metafísica —*de emanatione, de exemplaritate et de consummatione*—: la creatura se constituye, en lo más profundo de ella misma, por una total referencia existencial y esencial a Dios en la triple dimensión de causalidad eficiente, ejemplar y final, sin la cual no puede realizarse ni ser comprendida ⁴⁴.

Pues bien, desde esta perspectiva, refundida en su concepción metafísica reductiva, adquiere todo su sentido y vigor el *valor signitivo* de la creatura para el hombre en su ascensión hacia Dios.

Ella nos descubre la posibilidad humana de un saber auténtico y cierto sobre Dios: toda creatura es "...*signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit...*" ⁴⁵.

La posibilidad de la presencia noética de Dios al hombre se nos descubre como exigencia de explicación radicalmente última de toda realidad creada.

De tal modo es requerida la realidad de Dios como causa eficiente, ejemplar y final de todo en la explicación plenamente reductiva bonaventuriana, que no duda en afirmar, y con plena razón: "...*omnis creatura magis ducit in Deum quam in aliquod aliud*" ⁴⁶.

El mundo sensible adquiere en esta consideración de la creatura una función de servicio al hombre, en su ascensión a Dios: indicador refulgente de la presencia trascendente divina.

"...*primum principium fecit mundum istum sensibilem ad declarandum se ipsum, videlicet ad hoc quod per illum tanquam per speculum et vestigium reduceretur homo in Deum artificem amandum et laudandum*"... ⁴⁷.

Esta dependencia radical de toda creatura respecto de Dios, cuya comprensión ofrece al hombre los motivos de una captación noética de la presencia trascendente divina, se realiza de modo particular en el hombre, como *imago Dei*.

44. En la primera parte ha quedado lo suficientemente claro cómo en la concepción metafísica bonaventuriana la realidad finita queda definida desde la triple dimensión de causalidad en relación a Dios, del que depende, no sólo en su existencia, sino también en la comprensión de la misma.

45. *Itin.*, c.2, n.12: V, 303a. Cfr. *Ibid.*, n.11: V, 302b.

46. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.2 c: I, 72a.

47. *Brevtl.*, p.2, c.11: V, 229a.

En su significado más neto, el espíritu humano lleva constitucionalmente esta referencia hacia Dios. Sin ésta, no puede ser ni comprenderse a sí mismo como *imagen: consiste en esa relación fundamental a Dios* ⁴⁸.

Según esto, no puede hablarse propiamente de parcelas más o menos reveladoras de la presencia de Dios en el *espíritu humano: es todo él, en cuanto espíritu* (y no sólo en cuanto dotado de capacidad intelectual), el que proclama existivamente la presencia trascendente de Dios. Y todo él el que se facilita a sí mismo la posibilidad de un encuentro constante con Aquél, de quien es imagen. El espíritu humano es, por tanto, una constante incitación a la Transcendencia, hacia la que es llamado connaturalmente desde lo más profundo de él mismo.

S. Buenaventura nos lo indica claramente en un texto clave para la interpretación de su pensamiento:

“Est enim certum ipsi comprehendenti, quia cognitio huius veri innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari” ⁴⁹.

La actitud bonaventuriana ante el problema de la posibilidad de una teología natural es radicalmente totalizante.

En su consideración es *el espíritu* (inteligencia, voluntad, sentimientos, etc...) el que proyecta hacia Dios y el que, al mismo tiempo, ofrece los motivos principales de la inferencia de Dios en él mismo. Su *dinamismo espiritual* proyecta radicalmente hacia Él, hacia el que es connaturalmente llevado.

Creemos que desde esta perspectiva debe interpretarse el pensamiento bonaventuriano en torno al famoso problema del *innatismo* de la idea de Dios. La fórmula bonaventuriana tiene un sentido “existencial” más explícito que la aristotélica. No se trata, propiamente, de *idea de Dios*, sino de *presencia de la realidad divina*

48. “...quia imago est essentialis dependentia et relatio” (*Hexaem.*, coll.10, n.7: V, 378a). Cfr. *I Sent.*, d.31, p.2, a.1, q.1 c: I, 540b; *II Sent.*, d.16, a.1, q.2: II, 396a-398b; *Hexaem.*, coll.1, n.26: V, 333b; *Ibid.*, coll.2, n.27: V, 340b.

49. *Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49a.

al dinamismo del espíritu, en cuanto *imago Dei*, que es, al mismo tiempo, un mensaje y una exigencia de Trascendencia⁵⁰.

La ascensión del hombre hacia Dios recibe así, una impronta fundamentalmente *antropológica*.

En primer lugar, entre las creaturas del mundo, el hombre es el único capaz de abrirse desde sí mismo al Absoluto y de relacionarse *personalmente* con El.

No son las cosas las que van hacia Dios, sino el hombre, único ser mundano capaz de presentarse el tema de Dios.

Aquellas tienen señalado exclusivamente un puesto de servicio: nos ayudan a adentrarnos en nuestro espíritu en el que verdaderamente resplandece la imagen de Dios.

“...aliae creaturae possunt considerari ut res, vel ut signa. Primo modo sunt inferiores homine, secundo modo sunt me-

50. Creemos que Gilson, intérprete clásico de S. Buenaventura, no ha logrado en este punto concreto una recta interpretación del pensamiento bonaventuriano, contribuyendo con ello a la opinión bastante común de ver un innatismo de la “idea” de Dios (cfr. *op. cit.*, pp. 113ss). La consideración del Sco. Doctor se dirige más bien, aunque no siempre con la claridad que sería de desear, hacia el *dinamismo espiritual humano*. No es, propiamente, el innatismo de la “idea” de Dios lo que se afirma; sino la *connaturalidad del conocimiento de Dios por presencia de Este al espíritu*. Dicha presencia precede a todo descubrimiento consciente de Dios, por parte del hombre (en este sentido podría hablarse de una presencia “prerreflexiva” de Dios en el dinamismo espiritual humano. motivadora del *appetitus naturalis* —no deliberado— y constitutiva de todo espíritu humano). Es, a su vez, *presupuesto fundamental de todo encuentro consciente* con Dios y de toda intencionalidad espiritual del hombre. ¿Cómo se verifica, en concreto, dicha presencia de Dios en el dinamismo espiritual humano? Es lo que no aparece con la suficiente claridad en los textos bonaventurianos. Desde esta perspectiva, no siempre expuesta con absoluta claridad, puede comprenderse mejor su pensamiento en torno al *appetitus naturalis* del hombre respecto de Dios que es fuertemente subrayado en la línea agustiniana. Para más amplia información y mayor profundización, cfr. I. QUILS, *Valor objetivo del paso a la trascendencia de Dios en el método concreto*, en *Rev. Filos.* 4 (1952) 37-52, esp. 41-43; L. VEUTHEY, *Le problème de l'existence de Dieu chez S. Bonaventure*, en *Anton.* 28 (1953) 19-38; JEAN DE DIEU de Champsecret, *Intuition sans concept, expérience religieuse et formation du concept*, en *Etud. Franc.* 9 (1958) 35-56; G. SCHELTEUS, *Una metafísica de la verdad [S. Buenaventura]*, en *Verd. Vida* 18 (1960) 209-229. Para una orientación actual de S. Buenaventura en la línea marshalliana, cfr. útilmente J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la Métaphysique*, Louvain-Paris 1923-1926; WINGENDORF, *Das Dynamische in der menschlichen Erkenntnis*, Bonn 1939-1940; A. MARC, *Dialectique de l'affirmation. Essai de Métaphysique réflexive*, Paris 1952; J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein*, Pullach 1957; B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957; J. GOMEZ CAFFARENA, *Implicaciones metafísicas de la afirmación humana*, en *Convivium* 8 (1959) 7-19.

dia in deveniendo sive in via, non in termino, quia illae non perveniunt, sed per illas pervenit homo ad Deum, illis post se relictis”⁵¹.

“Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago...”⁵².

En segundo lugar, es el hombre, en virtud de su especial relación de proximidad con Dios, el que puede ofrecerse, desde la consideración profunda de sí mismo, los motivos de inferencia de Aquél más claros y expeditos.

La importancia que adquiere en esta concepción la interioridad espiritual humana es netamente decisiva: mediante una profundización en el significado del hombre como imagen de Dios podemos encontrarnos con El. Es la condición que S. Buenaventura pone para el verdadero conocimiento de la divinidad:

“Si vis cognoscere me, prius incipias a te ipsa, quae facta est ad imaginem et similitudinem Trinitatis”⁵³.

El tema de Dios se nos hace presente, por tanto, en una dimensión humana y únicamente desde ella puede recibir respuesta apropiada.

Por otra parte, el tema de la autocomprensión del hombre proyecta y se corona en el tema de Dios, desde el que exclusivamente puede aquél ser comprendido, como cualquier otra creatura, en una antropología metafísica plenamente reductiva:

“...ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est...”⁵⁴.

51. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.3 ad 2: I, 75b.

52. *Itin.*, c.3, n.1: V, 303a.

53. *Plant. Parar.*, n.14: V, 578b. “...ut possim cognoscere, unde venio aut quo vado, unde sim et quid sim; et ita per cognitionem mei ascendam ad cognitionem Dei” (*Solil.*, c.1, n.2: VIII, 30a). S. Buenaventura transcribe un pensamiento de S. Bernardo. Para el tema de la interioridad en el sentido indicado, cfr. C. GIACON, *Interiorità e metafisica. Aristotele, Plotino, Agostino, Bonaventura, Tommaso, Rosmini*, Bologna 1964.

54. *Hexaem.*, coll.1, n.10: V, 331a. Esta afirmación remite, en su razón más profunda, a su concepción de la trascendencia de Dios y de su metafísica plenamente reductiva. Supuesto ya el significado de ambas, basta recordar explícitamente dos textos fundamentales que recogen todo su pensamiento en relación al presente problema: “Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordi-

Hombre y Dios son dos temas que aparecen en el pensamiento bonaventuriano en constante y exigente interdependencia e inseparables. Lo que no supone, en manera alguna, huida de su solución, indefinidamente remitida. Lo exige su concepción de la *sabiduría cristiana*:

“Nullus autem pervenit ad plenam notitiam Dei nisi per veram notitiam sui et rectam; nec recte se ipsum cognoscit qui suam veram nihilitatem non attendit...”⁵⁵.

Concluyendo, la creación entera, pero muy especialmente el hombre, proclama la presencia trascendente de Dios, ofreciendo al espíritu humano los *motivos radicales de su posible proyección “consciente” hacia El*: radical relatividad de toda creatura hacia Dios.

natur ad finem... Et haec quidem generaliter dicta sunt de omni creatura, sive corporea, sive incorporea, sive ex utrisque composita, sicut est natura humana” (*Brevil.*, p.2, c.1: V, 219b). “Nisi enim quis possit considerare de rebus, qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus; intelligentiam habere non potest” (*Hexaem.*, coll.3, n.2: V, 343a). *La ontología de la vanidad* remite inexorablemente a Dios en una concepción plenamente resolvente. De igual modo que la creatura necesita de Dios para realizarse esencial y existencialmente, exige a Dios para su *plena comprensión*. S. Buenaventura no niega que, *fenomenológicamente* considerada la creatura, aparezca ésta independiente; se mueve en un plano absolutamente diverso de consideración. Por no tener esto en cuenta, se han hecho las más extrañas afirmaciones sobre la concepción bonaventuriana del *intellectus resolvens* (vgr. G. SOLERI, *La contuitio di Dio in S. Bonaventura*, en *Aquinas* 2 (1959) 323-353 interpreta el pensamiento bonaventuriano en el plano “empírico-psicológico”, en el que, ciertamente, es incomprendible la actitud bonaventuriana). El mismo Gilson, interpretando la *iluminación* bonaventuriana, parece inclinarse a favor de un sentido psicológico: de certeza, olvidando este otro aspecto que, creemos, es el fundamental (cfr. *op. cit.*, pp. 309ss). Desde él toma sentido la afirmación de S. Buenaventura: “si per multos annos viveres, adhuc naturam unius festucae, seu muscae, seu minimae creaturae de mundo ad plenum cognoscere non valeres” (*Regno Dei*, n.7: V, 541a). Frase que, interpretada de otra forma, resultaría enormemente desmesurada, como en Gilson (*Ibid.*, p.10). El *intellectus resolvens* cobra, desde aquí, su más neto significado de “función” últimamente reductiva de la realidad finita en una metafísica de la trascendencia divina. En esta línea se sitúa H. Duméry al traducir el famoso texto del *Itinerario*, c. 3., n. 3 de esta forma: “D’où il sult que notre intelligence saurait fonder adéquatement la connaissance d’aucun être créé sans jouir de l’idée de l’Être très pur...” (*Op. cit.*, p.65). En esta orientación, cfr. L. de MERCIN, *Notes sur le problème de l’être selon Saint Bonaventure*, en *Étud. Franc.* 11 (1961) 2-16; M.B. PÉTEUL, *Connaissance de l’être, connaissance de Dieu*, en *Étud. Franc.* 20 (1970) 9-19. Para el tema de la comprensión del hombre “desde Dios”, cfr. R. GUARDINI, *Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen* (Vortrag zu Beginn der Arbeitstagung des 75. Katholikentages in Berlin) Würzburg 1953.

55. *Perf. evang.*, q.1 c: V, 120b. Cfr. F. HOHMANN, *Bonaventura und das existenzielle Sein des Menschen*, Würzburg 1935.

En la concepción bonaventuriana no se trata propiamente de *pruebas* o demostraciones racionales de la existencia de Dios. *El hombre todo vive ya* en una situación de presencia trascendente divina; sin ésta no se hace posible su comprensión y su misma existencia. Pero esta situación prerreflexiva exige hacerse consciente en el hombre. Tomar conciencia de esta situación humana existencial que fundamenta al hombre en su ser y en su obrar, es ya realizar la posibilidad connatural humana de un saber válido sobre Dios.

Las razones aducidas por el Sco. Doctor, en la línea de la tradición, para probar la existencia de Dios, se consideran más como *ejercicios o adiestramientos intelectuales*, que como *pruebas* que engendran evidencia⁵⁶.

Supuesta la concepción particular bonaventuriana de la creatura en relación a Dios, postulada, a su vez, por su consideración de la trascendencia divina, se comprende perfectamente por qué el verdadero problema que preocupa al Sco. Doctor no es tanto el de la posibilidad de un saber humano de Dios —y de su correspondiente presencia noética al hombre—, cuanto la posibilidad de la negación humana de la realidad divina: el tema de la *posibilidad misma del ateísmo*⁵⁷.

56. "Unde huiusmodi ratiocinationes potius sunt exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum" (*Myst. Trinit.*, q.1, a.1 ad 12: V, 51a). Esta *dialéctica* particular de desvelar la trascendencia de Dios en la inmanencia al hombre es la que constituye el nervio de toda auténtica ascensión humana hacia Dios y da a las llamadas *pruebas* de la existencia del mismo un carácter único. No se trata de pasar de lo conocido a lo desconocido —en tal caso seguiría vigente la insoluble dificultad contra todo conato humano de probar a Dios—, sino de tomar conciencia de la presencia de la Trascendencia al espíritu humano. El *problema* de Dios y la posibilidad de respuesta humana supone, anteriormente, un encuentro, aún no consciente, con El. "Découvrir la transcendance au coeur de l'expérience, escribe I. Deféver, voilà ce qui est le propre de la preuve de l'existence, de Dieu" (*La preuve transcendante de Dieu*, en *Rev. Phil. Louv.* 51 (1953) 540). Cfr. J. PERDONO GARCIA, *La dialéctica del conocimiento de Dios: inmanencia y trascendencia*, en *Congreso Internacional de Filosofía*, 4-10 octubre 1948, Actas III, Madrid 1949, pp. 433-456.

57. El *problema del ateísmo* viene abordado por S. Buenaventura principalmente en dos textos paralelos que tratan de la indubitabilidad de la existencia de Dios por parte del hombre (*I Sent.*, d.8, p.1, a.1, q. 2: I, 153a-155b; *Myst. Trinit.*, q.1, a.1: V, 45a-51b). Sería anacrónico pretender encontrar en ellos un estudio del mismo que respondiese a las dimensiones particulares que ha adquirido en el pensamiento contemporáneo. Dejando para otros estudios el análisis más detenido de dicha problemática en los escritos bonaventurianos, pretendemos únicamente

2. *Trascendencia de Dios en su inmanencia noética al hombre*

Hemos visto cómo S. Buenaventura ha tratado de responder a las serias dificultades que se proponían contra la posibilidad de una teología natural.

indicar las líneas generales observadas en su respuesta al mismo y subrayar la trabazón existente de ésta con su concepción de la inmanencia y trascendencia de Dios. El *Sco. Doctor* sitúa el tema de la posibilidad del ateísmo en el contexto de su afirmación sobre la presencia de Dios al hombre: supuesta la radical y substancial relación del espíritu humano a Dios, ¿puede siquiera pensarse, con sentido y asentimiento verdaderamente conscientes, la inexistencia de Dios, aún más, dudarse de ella? Podría darse tal posibilidad, afirma, por un doble motivo: falta de evidencia por parte del ser de Dios, o falta de certeza por parte del entendimiento humano. *Por parte de Dios*, se daría dicha posibilidad si esta verdad careciera de razón de evidencia para el entendimiento que aprehende, no fuese evidente el término medio probativo o, por último, no fuese evidente en sí misma considerada. Ahora bien, la presencia connatural de Dios al espíritu humano, la relación esencial de las creaturas respecto de El y la absoluta unidad y simplicidad divinas muestran la certeza evidente en aquella triple dimensión; por lo que debe negarse la posibilidad de aquél. *Por parte del hombre*, en cambio, aparecen ciertos motivos de su posibilidad. S. Buenaventura indica tres principales: “ex defectu ipsius intellectus apprehendentis, vel conferentis, vel resolventis, et secundum istum intellectum cogitari potest ab aliquo intellectu, Deum non esse, quia non sufficienter et integre accipitur ab illo significatum huius nominis Deus” (*Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49b-50a). Tres deficiencias del entendimiento humano que oscurecen dicha verdad: falta de verdadera perspectiva en el significado del nombre de Dios —tema del politeísmo idolátrico—; defecto de precisión en el acto de comparación —como los que niegan a Dios por creer que no existe providencia en el mundo, ante algunos hechos no correctamente interpretados—; por último, falta de verdadera “ultimidad” en la función plenamente resolvente —como en los que atribuyeron la divinidad a cosas no absolutamente trascendentes, como el sol— (cfr. *Ibid.*: V, 49b). Lo que más llama la atención en toda la exposición de su pensamiento es la constante referencia a la presencia connatural de Dios al espíritu, en cuanto “*imago Dei*”. En *I Sent.*, además de basar su afirmación sobre la indubitabilidad de la existencia de Dios “a parte intelligibilibus” en la omnipresencia (*Ibid.*, c: I, 154b) se indica: “*Probat etiam ipsam et concludit omnis intelligentia recta, quia omni animae eius cognitio est impressa, et omnis cognitio est per ipsam*” (*Ibid.*: I, 155a).

Pero es, sobre todo, en *Myst. Trinit.* donde adquiere su máxima importancia: es la connaturalidad del conocimiento de Dios por presencia de éste al espíritu el motivo de la afirmación bonaventuriana (*Myst. Trinit.*, q.1, a.1 c: V, 49a). Todas las razones alegadas en la primera *via* presuponen dicho pensamiento (*Ibid.*, ff. 1-10: V, 45a-46b). Precisamente esta presencia interior le ofrece al hombre la fuerza más excelente para hacer frente a las deficiencias de su entendimiento: “*Ipse enim intellectus intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione per quod posset dubitationem istam longius propulsare et se ab insipientia eripere*” (*Ibid.*, ad 1.2.3: V, 50a). Desde esta perspectiva deben interpretarse también las continuas llamadas de S. Buenaventura a la “ceguera” de nuestro entendimiento en su *Itinerario*: “*Mirum autem videtur, cum os-*

Afirmando la presencia de Dios al espíritu humano y la proporción de conveniencia entre ambos, ha puesto las bases de un auténtico conocimiento humano de Dios. Queda superado, por tanto, el agnosticismo teológico absoluto: el hombre puede conocer verdaderamente a Dios.

Ahora bien, la afirmación de la inmanencia noética divina al hombre ¿respeto su absoluta trascendencia?

El Sco. Doctor es consciente de que la inmanencia noética encaja perfectamente en su concepción sobre la trascendencia de Dios. Su doctrina se presenta lo suficientemente clara. Basta repensar lo examinado sobre la trascendencia divina en su pensamiento.

Pero encontramos un texto en el que, tan conscientemente es afirmada la compatibilidad entre ambas, que es de por sí suficiente para despejar cualquier dificultad a este respecto.

Respondiendo a una dificultad contra la indubitabilidad de la existencia de Dios por parte del hombre, S. Buenaventura anota:

“Ad illud quo obiicitur, quod anima dubitans de iis infra se et iuxta se, etc.; dicendum, quod non valet: quia, licet Deum esse sit supra animam secundum naturam, est tamen intra animam secundum notitiam...”⁵⁸

Supra animam secundum naturam - intra animam secundum notitiam: binario lingüístico, en el que se afirma con toda claridad la superioridad absoluta de Dios y su inmanencia noética al espíritu humano.

tensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsos primum principium speculari... Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere” (*Itin.*, c. 4, n. 1: V, 306a; *Ibid.*, c. 5, n. 4: V, 309a). La razón de todo esto es obvia: falta de interioridad espiritual, pérdida de la intimidad por la seducción de las cosas exteriores que ofuscan al hombre y le impiden ver la luz de Dios; como el “murciélago” —indica aprovechándose de una comparación de Aristóteles— nuestro entendimiento no se percata de nada ante la luz de Dios (Cfr. *Ibid.*, c. 5, n. 4: V, 309a; *Domin. 3 Adv.*, sermo 1: IX, 58b). Sería interesante hacer un estudio del pensamiento zubiriano sobre el tema de Dios y el ateísmo en relación al pensamiento bonaventuriano sobre el mismo. Hemos podido constatar una concepción muy similar (cfr. X. ZUBIRI, *En torno al problema de Dios*, en *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid 1951², esp. pp. 356-360).

58. *Myst. Trinit.*, q.1, a.1 ad 10: V, 51a.

Inmanencia noética y trascendencia metafísica absoluta interpretan dialécticamente los dos modos en los que concebimos el ser de Dios.

Aún más, siguiendo la más sana tradición patristica y filosófico-teológica, ofrece otra nueva perspectiva, desde la que se puntualiza mejor la posibilidad del conocimiento de Dios por parte del hombre.

Aparece, por primera vez, en su *Comentario a las Sentencias* al responder a la primera de las dificultades que se proponían contra la posibilidad del conocimiento humano de Dios.

Distingue dos clases de conocimiento —*per comprehensionem et per apprehensionem*—. Y, después de indicar cuál de ellos se requiere en orden a un conocimiento cierto de Dios y la proporción respectiva que connota, continúa:

“...Quantum ad cognitionem comprehensionis requiritur proportio aequalitatis et aequiparantiae; et talis non est in anima respectu Dei, quia anima est finita, sed Deus est infinitus, et ideo hanc non habet; et de hac intelligit Dionysius, et de illa currit obiectio, de alia vero non”⁵⁹.

Reflexionando sobre el sentido implícito de esta matización en torno al posible conocimiento humano de Dios, podemos apreciar cómo se respeta no sólo la trascendencia metafísica absoluta de Dios, sino que además, aun dentro del aspecto de la presencia noética al hombre, admite una dimensión de profundo misterio —de trascendencia noética en el ser divino— respecto de la capacidad intelectual humana.

La posibilidad humana del conocimiento de Dios es afirmada exclusivamente en el campo del conocimiento aprehensivo. El ser de Dios no puede ser comprendido por el hombre. Y, en este sentido, le trasciende también noéticamente.

Manifestación — ocultamiento: inmanencia y trascendencia de Dios respecto del hombre, aun dentro del ámbito mismo del conocimiento.

S. Buenaventura trata de matizar esta verdad de varias formas.

59. *I Sent.*, d.3, p.1, a.un., q.1 ad 1: I, 69a. “...cognitio vero comprehensionis consistit in inclusione totalitatis” (*Ibid.*).

Pero es un texto de sus *Cuestiones disputadas sobre el misterio de la Trinidad* el que recoge de modo claro su pensamiento:

“...sed quorundam terminorum notitia est occulta, quorundam manifesta. Et rursus, de significato termini potest haberi notitia plena, plenior et plenissima. Secundum hoc intelligendum, quod potest sciri, quid est Deus, perfecte et plene et per modum comprehensivum, et sic non cognoscitur nisi a solo Deo; vel clare et perspicue, et sic cognoscitur a Beatis; vel ex parte et in aenigmate, et sic cognoscitur, quod Deus est primum et summum principium omnium mundanorum; et istud, quantum est de se, potest esse omnibus manifestum: quia, cum quilibet sciat, se non semper fuisse, scit, se habuisse principium, pari ratione et aliis; et quia haec notitia omnibus se offert, et hac cognita, scitur, Deum esse: ideo est indubitabile omnibus, quantum est de se...”⁶⁰.

El espíritu humano no puede comprender la realidad divina: en la dimensión del *conocimiento comprensivo* la trascendencia de Dios le desborda absolutamente.

Los motivos de esta negación conectan con su concepción de la trascendencia divina.

El Doctor Seráfico alude a ellos en distintos contextos de sus escritos. Pero los expone preferentemente al hablar de la ciencia humana de Cristo, en sus *Cuestiones disputadas sobre la ciencia de Cristo*.

Ciertamente que estas *cuestiones* están motivadas por razones teológicas; pero llevan implícito un pensamiento metafísico y revelan un profundo sentir religioso de la trascendencia de Dios⁶¹.

60. *Myst. Trinit.*, q.1, a.1 ad 13: V, 51a-b. Cfr. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.3: I, 74a-75b; *Ibid.* d.22, a. un., q.1: I, 390a-391b. O. González aduce precisamente el presente texto de *Myst. Trinit.* como prueba de la diferencia de la doctrina de Sto. Tomás “frente a la corriente agustiniana-bonaventuriana que cree ya aquí posible una tenue visión de qué sea Dios” (*Teología y Antropología. El hombre “imagen de Dios” en el pensamiento de Santo Tomás*, Madrid 1967, pp. 46, nota 73). Creemos que la interpretación del mismo no está suficientemente matizada. La indubitabilidad de la existencia de Dios por parte del hombre, tal como aparece en la doctrina bonaventuriana, nada tiene que ver con el problema del “conocimiento esencial”. Por otra parte, ¿no supone Sto. Tomás en las vías que el hombre puede llegar a conocer a Dios como “primer principio” de las cosas? Ciertamente nos ha extrañado que en esta obra la interpretación de S. Buenaventura en éste y otros aspectos no hayan sido matizados con la precisión con que lo ha conseguido en *Misterio trinitario y existencia humana*.

61. Cfr. *Scient. Chr.*, q.6: V, 32a-37b; *III Sent.*, d.14: III, 295a-326b.

Afirmar la posibilidad del conocimiento comprensivo de Dios por parte del espíritu humano, sería hacerle igual o superior a El:

“...tantum vel plus est esse Deum quam comprehendere Deum”⁶².

El Doctor Seráfico, siguiendo en esto el principio, de antiquísima tradición filosófica, *operari seguitur esse*, indica que dicha afirmación llevaría implícitamente la infinitud operativa y substancial de la creatura, la conveniencia de adecuación e igualdad de ésta con Dios. Y esto ha quedado negado al hablar de la absoluta trascendencia divina en relación a toda realidad creada: pugna con la concepción de Dios y de la creatura⁶³.

Manifestación — ocultamiento: una nueva forma de tensión dialéctica, en la que se interpreta la inmanencia trascendente de Dios en la dimensión noética humana.

La infinitud de Dios es la razón última de su trascendencia noética, en el conocimiento comprensivo por parte del hombre.

Simplicidad e infinitud vuelven de nuevo a explicar dialécticamente esta intimidad al entendimiento humano y, a la vez, su trascendencia:

“Simplicitas autem divinae sapientiae, sicut prius ostensum est, coniuncta est infinitati; et ideo, licet possit a creatura attingi et apprehendi, nunquam tamen potest a creatura comprehendi ve, circumscribi”⁶⁴.

62. *Scient. Chr.*, q.6, opp.4: V, 32a. Este principio es aceptado en *Ibid.*, ad 4: V, 35b. “Comprehendere aliquid est plene illud capere; plene autem capere infinitum non est nisi per actum infinitum; actus autem infinitus esse non potest, nisi sit virtus infinita; nec virtus potest esse infinita, nisi pariter et substantia infinita...” (*Ibid.*, f.7: V, 34a.) Aunque en esta cuestión trate de un problema teológico —“Utrum anima Christi comprehendat ipsam sapientiam increatam”—, las razones que se aducen suponen validez para nuestro tema.

63. “...Non sic est de comprehensione infiniti, quae implicat infinitatem in actu, et per hoc in substantia et virtute; quod nullo modo admittit aliqua creatura, nec per gratiam nec per gloriam” (*Ibid.*, q.7 ad 12: V, 41b). Cfr. *Ibid.*, ad 16: V, 42a. Contra esta adecuación entre creatura y Dios se pronuncia repetidamente: cfr. *III Sent.*, d.14, a.1, q.2, ff. 3.4: III, 299b; *Ibid.*, c et ad 1.2.4: III, 300a-301b; *Ibid.*, q.3 ad 3.4: III, 305a; *Brevil.*, p.4, c.6: V, 247a; *Coll. Io.*, c.1, coll.1: VI, 536b-537a; *Comm. Lc.*, c. 10, n.39: VII, 265a.

64. *Scient. Chr.*, q.6 ad 9: V, 36a. Cfr. *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 2: III, 301b; *Myst. Trinit.*, q.4, a.1 ad 14: V, 83b. Para una mejor interpretación del porqué esta intimidad entre “patencia-ocultamiento” de Dios,

Y trata de aclararlo con un ejemplo:

“...cum virtus illa capiens finita sit, impossibile est, etsi totum ultro offeratur, quod totum capiat et comprehendat, sed secundum quod competit sibi; sicut exemplo apparet, si totus Sequana offert se afferenti amphoram, non tamen totus comprehenditur, sed quantum et quomodo capacitas amphorae se extendit”⁶⁵.

Es la absoluta trascendencia de Dios que acosa al hombre en una doble vertiente: patencia y ocultamiento. Y es este misterio de su incomprehensibilidad lo más comprensible por parte del hombre:

“Infinītus est Deus et incomprehensibilis, et hoc solum est eius comprehensibile, scilicet infinitas et incomprehensibilitas”⁶⁶.

Nuestro encuentro noético con Dios es, por tanto, siempre un encuentro con el misterio. Y su incomprehensibilidad por parte del hombre es exigida en virtud de su trascendencia frente a todo lo creado: Dios se encuentra más allá de toda posibilidad humana de comprensión. Este fue siempre un tema favorito de los pensadores de corriente neoplatónica, arraigó profundamente en toda la patrística, formó cuerpo en los grandes doctores escolásticos medievales y se fue diluyendo posteriormente ante el terreno del racionalismo, perdiendo así, en las concepciones sobre Dios, el puesto fundamental que le pertenece.

La inmanencia noética divina al hombre queda estrictamente

cfr. *III Sent.*, d.14, a.1, q.2 ad 5: III, 302a; si bien S. Buenaventura se refiere al problema de la ciencia de Cristo, revela, como ya hemos indicado, un profundo sentir sobre los caracteres trascendentes de Dios —simplicidad e infinitud—. En razón de aquélla se presenta *totus*, pero se oculta en virtud de su infinitud: no se manifiesta *totaliter*—*ad comprehendendum*... Desde esta perspectiva contesta a la segunda de las dificultades presentadas contra la posibilidad del conocimiento humano de Dios: “Ideo dicendum, quod duplex est infinitum: unum, quod se habet per oppositionem ad simplex; et tale non capitur a finito, quale est infinitum molle; aliud est, quod habet infinitatem cum simplicitate, ut Deus; et tale infinitum, quia simplex, est ubique totum, quia infinitum, in nullo sic est, quin extra illud sit. Et ideo non sequitur, quod si cognoscitur totus, quod comprehendatur, quia intellectus eius totalitatem non includit, sicut creatura immensitatem” (*I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.1 ad 3: I, 69b).

65. *Scient. Chr.*, q.7 ad 7: V, 41a.

66. *Myst. Trinit.*, q.4, a.1, f.4: V, 79a. Pensamiento recogido de S. Juan Damasceno como el mismo S. Buenaventura indica.

restringida, por consiguiente, a la esfera de conocimiento humano de Dios por aprehensión.

Encontramos, no obstante, en los escritos bonaventurianos una profunda preocupación porque, aun dentro de este campo particular de posibilidad cognoscitiva del hombre respecto de Dios, se considere debidamente la trascendencia divina, en correspondencia con el concepto altísimo y piadosísimo que tiene de ella.

De aquí proviene el interés por precisar los límites de dicho conocimiento humano de Dios

En la situación actual, nuestro conocimiento de Dios se realiza *per creaturam*:

“Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum...”⁶⁷.

Pero aquí radica el primer peligro de desviación humana en la consideración de Dios: permanecer en la contemplación de la belleza de las creaturas, sin proyectarse hacia Aquél, mediante una purificación constante, que nos haga ver en ellas un reflejo de Dios, sin confundirlo con ellas⁶⁸.

Nuestras afirmaciones sobre el ser de Dios *per creaturam* deben servirse siempre de dicha purificación especial, que ayuda a formarnos una idea más exacta del verdadero significado de Dios y a eliminar cualquier forma de antropomorfismo.

67. *I Sent.*, d.3, p.1, a. un., q.3 c: I, 74b. El afirmar a Dios *per creaturam* no supone en su pensamiento que el único camino válido en nuestra ascensión sean las “creaturas exteriores” al hombre. Hemos visto cómo en el *Sco. Doctor* adquiere más importancia la *imago* que el *vestigium* en este itinerario hacia Dios. Lo cual no siempre se tiene en cuenta en la interpretación de su pensamiento.

68. “Ad illud quod obicitur, quod cognitio creaturae est via in errorem; dicendum, quod dupliciter est cognoscere creaturam: vel quantum ad proprietates speciales et quae sunt imperfectionis, vel quantum ad conditiones generales, quae sunt completionis; si autem quantum ad speciales conditiones et imperfectionis: aut attribuendum Deo aut removendo. Primo modo est via erroris, secundo modo via cognitionis; et sic cognoscitur Deus per ablationem. Si autem cognoscatur quoad conditiones perfectionis, sic potest esse dupliciter, sicut pictura, aut sicut imago; unde aut sistitur in pulchritudine creaturae, aut per illam tenditur in aliud. Si primo modo, tunc est via deviationis... Si secundo modo, prout est via in aliud, sic est ratio cognoscendi per superexcellenciam, quia proprietas nobilis in creatura Deo est attribuenda in summo; et sic patet illud” (*Ibid.*, q.2 ad 1: I, 72a-b).

Se impone, por tanto, un procedimiento dialéctico en nuestro conocimiento de la divinidad como único modo de aprehender rectamente lo que es desde nuestra situación humana: el *catafático-apofático*, señalado por el Pseudo-Dionisio y que tanta fortuna ha tenido en el pensamiento teológico posterior:

“...Deus innotescit nobis tripliciter, scilicet per causalitatem, per ablationem et per excellentiam...”⁶⁹.

Este proceso trifásico ocupa un puesto excepcional en la concepción bonaventuriana sobre el conocimiento humano de Dios: éste debe realizarse en plena correspondencia con él, como único modo de liberarse del agnosticismo y del antropomorfismo.

Pero lo que interesa resaltar en orden a nuestro tema es la importancia que el Sco. Doctor atribuye a la fase o *via apofática* —*per ablationem*— de dicho proceso, como único remedio frente a cualquier *impiedad* de nuestras concepciones sobre el ser y la actividad divinas.

Enlazando en esto con la más pura línea neoplatónica, S. Buenaventura propone el modo *per ablationem*, como el más apto para hacernos sentir la absoluta trascendencia divina, aun en medio de su patencia al hombre:

“Iste ascensus fit per affirmationem et ablationem: per affirmationem, a summo usque ad infimum; per ablationem, ab infimo usque ad summum, et iste modus est conveniens magis, ut: non est hoc, non est illud; nec privo ego a Deo quod suum est, vel in ipso est, sed attribuo meliori modo et altiori, quam ego intelligo... Aliud exemplum: qui sculpsit figuram nihil ponit, immo removet et in ipso lapide relinquit formam nobilem et pulchram. Sic notitia Divinitatis per ablationem relinquit in nobis nobilissimam dispositionem”⁷⁰.

Este modo dialéctico de acercarse intelectualmente a Dios es reclamado por S. Buenaventura en consecuencia con su concepción sobre la trascendencia de Dios: es la forma más apropiada, según él, para no caer en la *idolatria*⁷¹.

69. *Ibid.*, d.22, a. un., q.2 c: I, 393b.

70. *Hexaem.*, coll.2, n.33: V, 342b. Cfr. *III Sent.*, d.35, a. un., q.1 c: III, 774b; *Hexaem.*, coll.5, n.30: V, 359a; *Tripl. via*, c.3, nn.11.13: VIII, 16b, 17b; *Sanct. Angel.*, sermo 3: IX 618a-b.

71. “Et nota, quod triplici notitia sanctificatur nomen Dei in nobis, cum ipse semper sit sanctus. Prima est notitia, qua cognoscitur per fi-

La importancia relevante que adquiere la *teología negativa* en todo su pensamiento es, por tanto, particular: el mejor modo de enfrentarse a toda interpretación antropomórfica de la divinidad.

Desde esta perspectiva adquiere un nuevo sentido el constante empleo que S. Buenaventura hace de los superlativos, negaciones, contrastes, figuras, metáforas, comparaciones: lenguaje que puede introducirnos en una más adecuada intelección de Dios. Son modos humanos de pretender acercarse al significado de la absoluta sublimidad divina: consciente reconocimiento de nuestra pobreza intelectual y lingüística ante la trascendencia de Dios⁷².

dem... quia est. Secunda, qua cognoscitur, quid non est; de qua Augustinus: 'Multum comprehendis, si comprehendis, quid non sit Deus.' Tertia est, qua cognoscitur sicuti est... Prima notitia liberat ab insipientia... Secunda, ab idolatria, qua colitur quod non est Deus... Tertia ab omni miseria...' (*Comm. Lc.*, c. 11, n. 11: VII, 280a). Debe interpretarse rectamente este sentido "negativo" de nuestras afirmaciones sobre Dios. No debe olvidarse que se trata de un proceso *dialéctico* en el que *afirmación - negación - eminencia* permanecen íntimamente unidas. S. Buenaventura recoge esta certera visión en un texto fundamental que transcribimos: "Sed alia est eminentior, scilicet secundum viam negationis, quoniam, ut dicit Dionysius, 'affirmationes incompactae sunt, negationes verae', licet enim minus videantur dicere, plus dicunt. Et hic modus erectionis est per abnegationem omnium, ita quod in negationibus illis sit ordo, incipiendo ab inferioribus usque ad superiora, sit etiam supereminentis positionis inclusio, ut cum dicitur: Deus non est quid sensibile, sed supersensibile, nec imaginabile nec intelligibile nec existens, sed super omnia haec. Et tunc veritatis aspectus fertur in mentis caliginem et altius elevatur et profundius ingreditur pro eo quod excedit se et omne creatum. Et hic est nobilissimus elevationis modus; sed tamen ad hoc, quod sit perfectus, praeexigit alium, sicut perfectio illuminationem, et sicut negatio affirmationem. Hic autem modus ascendendi tanto est vigorosior quanto vis ascendens est intimior; tanto fructuosior, quanto affectio proximior. Et ideo valde utile est in illa exerceri" (*Tripl. via*, c. 3, n. 13: VIII, 17b).

La *teología negativa* lleva en su misma entraña un encarecimiento de la trascendencia divina y, al mismo tiempo, un reconocimiento de lo positivo de nuestras afirmaciones sobre Dios en aquella. Sobre el tema de *teología negativa* y *positiva*, cfr. A. BRONTESI, *L'incontro misterioso con Dio*. Saggio sulla Teologia affermativa e negativa nello Pseudo-Dionigi. Note di una lettura. Brescia 1970; G. MORRA, *Dio senza Dio*, Bologna 1970, pp. 219-247.

72. "...sic ad intelligendam divinae sapientiae veritatem aenigmaticis ac mysticis figuris intelligentiae rationalis manuducitur oculus. Aliter enim nobis innotescere non potuit invisibilis Dei sapientia, nisi se his quae novimus visibilibus rerum formis ad similitudinem conformaret et per eas nobis sua invisibilia, quae non novimus, significando exprimeret..." (*Plant. Parad.*, n.1: V, 575a). Hay a este propósito algunos textos bonaaventurianos en los que, al referirse a la sublimidad excelente de la Virgen o de Cristo, reconoce la necesidad de emplear comparaciones y metáforas —entre las que sobresale la del "sol"— para expresar de alguna forma aquella (cfr. *Sanct. Andrea Apost.*, sermo 2: IX, 470a; *Assump. B.V.*

Por último, esta conciencia de la trascendencia de Dios, aun en medio de su inmanencia noética al hombre, se revela concretamente en el particular respeto que muestra al tratar de concebir los caracteres divinos que dicen relación a las creaturas: creador, omnipresente, providente, etc.

Es precisamente en esta dimensión de nuestras consideraciones sobre Dios donde la imaginación suele pretender imponer a la intelección humana de Dios sus propias categorías espacio-temporales y arrogarse propiedades que no le pertenecen. De ahí la constante llamada de S. Buenaventura a una más adecuada concepción de la trascendencia divina en estos aspectos de sus relaciones con las creaturas⁷³.

Igualmente, no pudiendo ser conocida la sabiduría de Dios sino por su manifestación en las cosas visibles, se impone un estudio atento y sincero de las situaciones concretas de cada una de las realidades creadas, en orden a la profundización de aquélla⁷⁴.

Pero sin olvidar que esta misma revelación llevará siempre, paradójicamente, el signo de la trascendencia de Dios y, en consecuencia, su silencio y ocultamiento. El misterio de Dios se nos patentiza y se nos oculta, al mismo tiempo. De modo particular todo lo que se refiere al tema de la providencia de Dios, que no puede ser manipulada caprichosamente, ni ser curiosamente escrutada, sino profunda y silenciosamente venerada:

“Gaudendum est igitur et exultandum de providentia Dei irreprehensibili, non praesumptuosis ratiunculis disceptandum; quia, ut dicit Gregorius, 'divina iudicia non sunt temere discutienda, sed formidoloso silentio veneranda' ”⁷⁵.

Mariae, sermo 4: IX, 495b; *Nativ. B. V. Mariae*, sermo 2: IX, 708b). El tema del *simbolismo* recibe nueva luz desde esta perspectiva, además de la ya estudiada desde el *ejemplarismo*. Para el tema del *superlativo* y comparaciones, como modo de acercamiento a lo “inexpresable” de Dios, cfr. P. Scazzoso, *Valore del superlativo nel linguaggio Pseudo-Dionisiaco*, en *Aevum* 32 (1958) 434-446. J. B. Lotz, *Analogie und Chiffre. Zur Transzendenz in der Scholastik und bei Jaspers*, en *Scholastik* 15 (1940) 39-54; V. CILENTO, *Simbolismo e analogia in San Bonaventura*, en *Doctor Seraph.* 13 (1966) 49-81.

73. Cfr. *I Sent.*, d.37, p.1, dub. 4 resp.: I, 650b; *Ibid.*, p.2, a.1, q.1: I, 652a-653b; *Ibid.*, qq. 2-3: I, 654a-656b; *II Sent.*, d.1, p.1, a.1, q.1, ad 6: II, 24a-b; *Myst. Trinit.*, q.5, a.1: V, 87a-92b; *Ibid.*, q.6, a.1 ad 9.10: V, 101a-b.

74. Cfr. *I Sent.*, proem: I, 5a; *Plant. Parad.*, n.1: V, 575b.

75. *Comm. Lc.*, c.10, n. 38: VII, 264b. “Ad illud quod quaeritur, quod non debet quaeri alia causa; dicendum, quod si plene cognosceretur Dei

En una palabra, la afirmación de la inmanencia noética de Dios al hombre debe presuponer también un consciente reconocimiento de su más absoluta trascendencia metafísica. Esta conciencia será la que nos impela a una purificación constante de nuestras concepciones y expresiones sobre Dios, que deben contener siempre una dialéctica interna. Conscientes, a la vez, del poder y de la pobreza intelectuales, debemos situarnos en una actitud de movimiento por romper la finitud de nuestro lenguaje y mantenerlo abierto, por otra parte, a la infinitud de Dios.

Nuestra actitud ante Dios, que ha comenzado por una fuerte afirmación de su presencia-inmanencia, debe purificarse por una consciente aceptación de nuestra *docta ignorantia* respecto de su trascendencia⁷⁶.

B. HUMANISMO Y TRASCENDENCIA DE DIOS AL HOMBRE

El análisis efectuado en torno a las relaciones entre inmanencia y trascendencia divinas en sus aspectos ontológico y noético ha puesto de manifiesto el vigor y el equilibrio del pensamiento bo-naventura sobre Dios y sus relaciones con las creaturas. Asimismo, ha mostrado, una vez más, el puesto fundamental que la trascendencia divina ocupa en su concepción sapiencial de la realidad.

Pero es precisamente dicha consideración la que nos incita

voluntas et dispositio in se, nullus unquam desideraret scire illam causam; ita plene cognoscerent in causis primordialibus. Attamen quia divina voluntas non cognoscitur, nec ipsa excludit in agendo operationem causae creatae, non excludit etiam nec in cognoscendo; et ideo bonum est et perutile exerceri in consideratione causarum creatarum, ut aliquo modo semiplene veniamus in cognitione illius causae supremae, quae est finis omnis cognitionis" (*I Sent.*, d.45, q.2 ad 4: I,807b) Cfr. *Comm. Luc.*, c. 13, n.44: VII, 348b; *Domin. 20 post Pent.*, sermo 1: IX, 431a-b. Siempre el mismo tema: misterio oculto de la sabiduría divina. Para el tema concreto de la providencia, cfr. *Brevil.*, p.1, c.9: V, 217b-218b.

76. "Concedo tamen nihilominus, quod oculi aspectus in Deum figi potest, ita quod ad nihil aliud aspiciat; attamen non perspiciet vel videbit ipsius lucis claritatem, immo potius elevabitur in caliginem et ad hanc cognitionem elevabitur per omnium ablationem sicut Dionysius dicit in libro de Mystica Theologia, et vocat istam cognitionem doctam ignorantiam. Haec enim est, in qua mirabiliter inflammatur affectio, sicut eis patet, qui aliquoties consueverunt ad anagogicos elevari excessus. Hunc modum cognoscendi arbitror cullibet viro iusto in via ista esse quaerendum; quodsi Deus aliquid ultra faciet, hoc privilegium est speciale, non legis communis" (*II Sent.*, d.23, a.2, q.3 ad 6: II, 546a). Cfr. *Ibid.*, c: II, 544b. Cfr. F. B. FERNANDEZ, *Invitación a la ignorancia*, en *Ciud. Dios* 177 (1964) 308-334.

ahora a llevar nuestro asedio intelectual, desde una perspectiva antropológica, hasta sus últimas consecuencias.

¿Permite esta concepción tan marcadamente "teocéntrica" del Sco. Doctor la afirmación simultánea de una auténtica "antropología", tal como se entiende en el pensamiento contemporáneo?

En caso negativo, ¿no habrá que pronunciarse a favor de los valores humanos, frente a la existencia misma de la Trascendencia? Admitida, por el contrario, tal posibilidad, ¿en qué categorías humanas se interpreta dicha relación?

Queda así enunciado el tema de las relaciones entre inmanencia y trascendencia divinas, en su aspecto existencial-antropológico.

Varias son las razones que, en un primer momento, parecerían obligar a dudar seriamente de la posibilidad de una auténtica afirmación antropológica en el teocentrismo bonaventuriano. Quedaron ya detalladamente expuestas al comienzo de esta segunda parte.

Esto supuesto, nos preguntamos: ¿es consciente S. Buenaventura de las graves implicaciones antropológicas que connota su afirmación sobre la trascendencia divina y su respectiva inmanencia en el hombre? ¿Cómo ha pretendido interpretarlas y situarlas en su concepción de la trascendencia inmanente de Dios?

Sería ingenuo y anacrónico pretender encontrar en sus escritos una respuesta nítida y exhaustiva a dicha problemática en todos los matices que ha venido adquiriendo a partir del Renacimiento y particularmente en el pensamiento contemporáneo⁷⁷.

Por otra parte, no pretendemos examinar aquí la doctrina de S. Buenaventura sobre la dignidad ontológica de la persona humana frente a todo lo creado, ni su consiguiente función en el universo. Temas ciertamente vertebrales de una antropología, que han sido ya atinadamente examinados en otros estudios bonaventurianos, a los que remitimos para una mayor profundización de lo que afirmaremos a continuación⁷⁸.

77. Para un estudio del ateísmo, particularmente contemporáneo, desde diversas perspectivas, puede consultarse *L'Ateismo contemporaneo* a cura della Facoltà Filosofica della Pontificia Università Salesiana di Roma, I-IV, Torino 1967-1971.

78. Cfr. F. HOHMANN, *Bonaventura und das existenzielle Sein des*

Nos limitamos a un simple análisis y reflexión en torno al siguiente punto, que consideramos quicio de una posible respuesta a la problemática anteriormente presentada: ¿es posible la afirmación conjunta de *dos absolutos* en la consideración bonaaventuriana sobre la trascendencia de Dios?

También aquí es preciso afirmar que el aspecto antropológico está condicionado por el aspecto ontológico de la trascendencia. De donde sólo una reconsideración de cuanto hemos afirmado en la primera parte sobre la trascendencia divina puede aclararnos la presente problemática.

S. Buenaventura ha subrayado la independencia absoluta divina y la radical dependencia de toda creatura respecto de Dios, como componentes de una fiel consideración de su trascendencia. Ahora bien, esta afirmación parecería llevar implícitamente la negación de todo absoluto fuera de Dios y, en consecuencia, la negación de la premisa fundamental de toda auténtica concepción antropológica: el *carácter absoluto de la persona humana*, su auto-finalidad.

No obstante, si nos fijamos con más detención en los textos bonaaventurianos en los que se afirma la trascendencia de Dios en razón de la finalidad —*de consummatione*—, percibiremos la distinción precisa de fines que propone, y que dan la clave de una posible respuesta al presente argumento.

Refiriéndose a la cuestión “Utrum omnia sensibilia facta sint propter hominem”⁷⁹, puntualiza:

“Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod finis, ad quem res ordinantur, duplex est. Quidam est *finis principalis* et ultimus, quidam vero est *finis sub fine*. Si primo modo loquamur de fine, s'c omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus, quia

Menschen, Würzburg 1935; F.J. THONNARD, *La personne humaine dans l'augustinisme médiéval (Saint Anselme et Saint Bonaventure)*, en *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen Age*. Actes du premier Congrès International de philosophie médiéval, Louvain-Bruxelles, 28 août - septembre 1958, Louvain 1960, pp. 163-172. A. SCHAEFER, *The Position and Function of Man in the Created World according to Saint Bonaventure*, en *Franc. Stud.* 20 (1960) 261-316; 21 (1961) 233-382; J. GARRIDO, *Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura*, en *Verd. Vida* 28 (1970) 283-333.

79. *II Sent.*, d.15, a.2, q.1: II, 382a-384b.

omnia fecit ad laudem suae bonitatis. Si autem loquamur de fine non principali, qui est finis quodam modo et finis sub fine; sic etiam omnia sensibilia animalia sunt propter hominem..."⁸⁰.

S. Buenaventura subraya aquí el carácter *plenamente absoluto* de Dios que, en virtud de su trascendencia, relativiza *teleológicamente* a toda realidad finita, por noble que sea, y, al mismo tiempo, afirma el *valor relativamente absoluto* del hombre.

Finis sine fine - finis sub fine: en este binomio queda expresada la posibilidad de una afirmación conjunta de teocentrismo y de humanismo, de una teología y de una antropología auténticas en la concepción bonaventuriana⁸¹.

El Sco. Doctor ofrece las bases fundamentales de una interpretación ulterior de esta problemática, desde cuya perspectiva pueden encontrarse las pistas principales para su respuesta, en conformidad con el espíritu bonaventuriano.

Las relaciones entre Dios, trascendente e inmanente, en el aspecto antropológico deben ser interpretadas, según esto, desde esta óptica de dialéctica teleológica *inter-personal* —subordinación de *finis* (no de medios)—. No en categorías de conflicto, rivalidad o competencia, sino en términos de amor, respeto y amistad.

Dios, ciertamente, es "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi", pero, en una auténtica comprensión de la trascendencia e inmanencia divinas, esto no obsta para una afirmación y ratificación de lo relativamente absoluto de la persona humana.

La relación esencial a la trascendencia de Dios, por la que el hombre se constituye en verdadera imagen de Este, no niega el valor humano, sino que lo afirma y lo fundamenta, situándolo en su precisa dimensión. Gracias a ello, puede el hombre constituirse en

80. *Ibid.*, c: II, 382b-383a.

81. Cfr. *I Sent.*, d.1, dub.15 resp.: I, 45a; *II Sent.*, d.15, a.2, q.1 c et ad 1: II, 382b-383a et 383b; *Myst. Trinit.*, q.4, a.1 ad 3: V, 82a. La dialéctica en la que debe pensarse la relación entre el hombre y Dios es la de la amistad —reconocimiento y respeto de finalidades propias—: relacionándose axiológicamente como absolutos, si bien en planos distintos. Este tema es desarrollado en G. GIRARDI, *Athéisme et théisme face au problème de la valeur absolu de l'homme*, en *De Deo in Philosophia S. Thomae et in hodierna Philosophia* (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis) Vol. I, Roma 1965, pp. 93-111; IDEM, *Marxismo e Cristianesimo*, Assisi 1966.

fin inmediato del universo y trascender a las demás realidades en superioridad ⁸².

La presencia trascendente de Dios al hombre en lo más íntimo de su ser —inteligencia y voluntad— no amenaza, niega o roba su propia actividad; antes por el contrario, la salva, la protege, la fortifica frente a su vertibilidad y la impulsa hacia su más perfecta realización y supervivencia ⁸³.

82. Esta consideración del hombre como fin inmediato del universo en razón de *imagen de Dios* y, en consecuencia, por estar referido esencial e inmediatamente a él, es básica en la concepción antropológica bonaventuriana: "Attendendum autem, quod convenientiae creaturae rationalis ad Deum secundum ordinem quaedam est de esse imaginis, et quaedam de bene esse. De esse imaginis est, quod creatura immediate ordinetur ad Deum; de bene esse vero est, quod creatura, quae est imago, praeponatur aliis, quae tenent rationem vestigii; et quod alia ordinentur in ipsam tanquam in finem. Et sic triplex est ordo in creatura rationali, secundum quem conformatur Deo. Primus, quod immediate nata est Deo coniungi; et hic est essentialis imaginis, et in hoc Angelus et anima aequiparantur, quia utriusque 'mens immediate ab ipsa prima veritate formatur'. Secundus est, quo praeponitur creatura, quae est imago, aliis creaturis... Tertius est ordo, quo creaturae irracionales ad rationalem ordinantur tanquam in finem, propter quem sunt factae, et mediante illo ultimam in finem principalem; et secundum hunc ordinem magis convenit homo cum Deo quam Angelus; magis enim facta sunt et corporalia et sensibilia propter homines quam propter Angelos... (*II Sent.*, d.16, a.2, q.1 c: II, 401a-b). En esta orientación se mueve constantemente su pensamiento sobre el significado del hombre en la creación. Cfr *II Sent.*, d.1, p.2, a.2, q.1: II, 43a-45b; *Ibid.*, d.2, p.2, a.1, f.2: I, 73a; *Ibid.*: d.15, a.2, q.1: II, 382a-384a; *Ibid.*, d.16, a.1, q.1 c et ad 5: II, 394b-395b et 396a; *Ibid.*, q.2 c: II, 463a-b; *III Sent.*, d.2, a.1, q.1, f.4: III, 37a; *Brevil.* prol. § 2: V 204a; *Ibid.*, p.1, c.1: V, 210a; *Ibid.*, p.2, c.2: V, 220a; *Ibid.*, c.4: V, 221b-222a; *Soll.*, c.1, n.7: VIII, 31b-32a. Precisamente en esta participación y relación especial inmediata a Dios se basa la dignidad de la persona humana y la exigencia del *ministerio-servicial* de las demás creaturas en relación a aquélla. S. Buenaventura distingue, a este respecto, entre realidades "nata participare" (creaturas espirituales) y realidades "quae serviunt participantibus" (creaturas materiales) (cfr. *II Sent.*, d.1, p.2, a.1, q.2 ad 1: II, 42a). En esta concepción la libertad humana ocupa un puesto privilegiado: "Et quoniam in illud tendit per liberum arbitrium, ideo quantum ad arbitrii libertatem praececlit omnem virtutem corporalem; ac per hoc cuncta nata sunt sibi servire, nihil autem sibi dominari habet nisi solus Deus, non fatum seu vis positionis siderum. Et propterea indubitanter verum est, quod sumus finis omnium eorum quae sunt; et omnia corporalia facta sunt ad humanum obsequium..." (*Brevil.* p.2, c.4: V, 221b-222a). Cfr. *II Sent.*, d.8, p.2, a.un., q.6 c: II, 233b; *Ibid.*, d.44, a.2, q.2, f.4. II, 1008a, *Donis*; coll.8, n.15: V, 497a; *Itin.*, c.3, n.4: V, 305a.

83. Se desprende de los textos analizados al estudiar el tema de la justificación bonaventuriana de la presencia de Dios en el hombre. La inmanencia divina a la persona humana, es *presencia salvadora*, fundamentante e impulsora de toda actividad humana y condición radical de su plenitud. La misma inmortalidad del alma humana es interpretada desde esta perspectiva: "Ad illud quod obicitur de Damasceno, quod tendit in versionem; dicendum, quod tendentia illa non est per aliquem

Por cuanto a la libertad humana se refiere, la presencia trascendente de Dios no es fuerza que esclaviza o violenta, sino amor que responsabiliza al hombre desde dentro, para que él mismo se realice en la historia. El Sco. Doctor insiste particularmente en esta idea del supremo respeto de Dios a la libertad humana, expresándola en una frase de S. Agustín que se ha hecho famosa:

“Et cum secundum Augustinum, 'Deus sic res, quas condidit, administret, ut eas agere proprios motus sinat'; sicut non mutat naturam inditam lapidi et cuilibet alii gravi, quin tendant inferius ad centrum, et ignis ac aëris, quin tendant superius et recedant a centro; sic nec debet vim inferre homini, quem liberum fecit, quin possit semper eligere quod voluerit”⁸⁴.

Por último, creemos que en el pensamiento bonaventuriano se encuentra *virtualmente* la respuesta a la problemática del *compromiso humano en el mundo*.

appetitum virtutis, sed potius per defectum vanitatis, qua creatura est ex nihilo. Hunc autem defectum summa Veritas et Potestas sua praesentia et manutentia excludit a creatura. Et quia sic praesens est animae rationali, quam fecit, ut eam nunquam deserat, quin sit in ea per potentiam, praesentiam et essentiam; ideo anima rationalis nunquam potest corrumpi...” (*II Sent.*, d.19, a.1, ad 2: II, 460b). Dicha concepción presupone, como condición indispensable, una recta interpretación dialéctica de las relaciones entre trascendencia e inmanencia, en su aplicación antropológica. Y, a la vez, una superación radical de cualquier consideración espacio-temporal de las mismas. Sólo en el consciente reconocimiento de Dios por parte del hombre puede éste situarse en el *centro* que le corresponde. “Las diferentes filosofías que imposibilitan la apertura del hombre a la trascendencia y lo clausuran en su inmanencia, están imposibilitadas de realizar y dar razón del humanismo” (O.N. DERISI, *Humanismo y trascendencia*, en *Sapientia* 20 (1965) 87). Pueden verse interesantes observaciones sobre la relación entre humanismo y apertura de la persona hacia Dios en O.N. DERISI, *La Persona. Su esencia, su vida, su mundo*, La Plata 1950, y en *art. cit.*, pp. 83-89; A. GADDI, *Umanità e Umanesimo nella filosofia di S. Bonaventura*, en *Doctor Seraph.* 4 (1957) 5-22. Conviene anotar, que, debido al concepto que S. Buenaventura tiene de *naturaleza*, en correspondencia con su orientación preferentemente platónico-agustiniana, existe un peligro de interpretar su actitud ante la creatura como pesimismo radical, que pugnaría con un sano humanismo, sobre todo en lo referente a la posibilidad *verdaderamente humana* del conocimiento. No obstante, ya hemos indicado que la insistencia del Sco. Doctor en la insuficiencia de la creatura no está motivada por su pesimismo respecto de ésta, sino por su altísima concepción de la trascendencia divina. Si bien parece reducir, en un primer aspecto, la valía de la creatura, en un segundo momento la realza, en virtud de la presencia de Dios que la dignifica. En una síntesis del pensamiento bonaventuriano no deben olvidarse ambos momentos.

84. *Regno Dei*, n.44: V, 552a. Cfr. *II Sent.*, d.23, a.1, q.2, f.3: II; 533b-534a; *Brevil.*, p.1, c.9: V, 218b; *Ibid.*, p.3, c.2: V, 232a.

Al afirmar esto, no queremos caer en el anacronismo antes criticado. Ciertamente, en la situación histórica de S. Buenaventura dicha temática no se presentaba con la radicalidad actual (más bien se acentuaba el extremo "trascendentalista"). Sin embargo, la pronunciada afirmación bonaventuriana de la inmanencia divina en el mundo, y de modo especial en el hombre, parece ofrecer un constante encuentro intramundano con Dios, muy particularmente en las relaciones interpersonales, desde cuya perspectiva podría elaborarse una respuesta posible a aquélla⁸⁵.

Dios, por consiguiente, no aliena al hombre, sino que lo fundamenta, lo fortifica y lo compromete.

¿Cómo se realiza concretamente esta presencia trascendente de Dios en la persona humana? Entra de nuevo aquí el misterio trascendente de Dios. Hemos descubierto la realidad y justificación de una antropología desde el teocentrismo bonaventuriano. La trascendencia divina prohíbe adentrarnos en el modo concreto de realizarse dicha presencia.

85. Una *interpretación actual* de la inmanencia de Dios desde la concepción bonaventuriana llevada hasta sus últimas consecuencias —no pretendida, por supuesto, conscientemente por el Doctor Seráfico— nos conduciría en el terreno práctico-religioso, moral, ascético, educativo, social etc., a un compromiso concreto y cotidiano como el modo únicamente válido de hacernos conscientemente responsables del significado de la presencia trascendente de Dios.

En correspondencia a su concepción sobre Dios, S. Buenaventura afirma: "quicumque est contrarius Deo, est contrarius mihi" (*Hexaem.*, coll.9. n.28: V, 376b). Creemos que, permaneciendo fieles a este mismo pensamiento, podría afirmarse: "quicumque est contrarius homini, est contrarius Deo". Teología y antropología se complementarían mutuamente en conformidad con lo afirmado al analizar el problema del conocimiento humano de Dios.

CONCLUSION

El análisis efectuado en torno al tema *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura* nos ha ofrecido una prueba evidente de la profundidad intelectual que dicha problemática adquiere en el pensamiento bonaventuriano. Lo que justifica, en consecuencia, la metodología orteguiana adoptada desde el comienzo de nuestro estudio en orden a una conquista pacífica de la misma.

Este modo particular de proceder en nuestro asedio intelectual mediante círculos concéntricos cada vez más reducidos e insinuantes ha hecho inevitables ciertas repeticiones. Creemos, no obstante, que esto mismo ha sido beneficioso para nuestro propósito: las diversas perspectivas desde las que ha sido considerada aquélla, han contribuido a esclarecer, profundizar y situarla en una panorámica más amplia.

Al terminar nuestro estudio, no nos proponemos repetir todas y cada una de las conclusiones a las que hemos llegado en los distintos puntos examinados; ni mucho menos someter la concepción bonaventuriana a una crítica exhaustiva de sus mismos presupuestos filosóficos. Nos limitamos sólo a recoger sintéticamente, y del modo más fiel a cuanto hemos afirmado, los puntos fundamentales de su concepción en torno a la trascendencia e inmanencia de Dios, originalidad y evolución de su pensamiento sobre la misma y el mensaje bonaventuriano al pensador cristiano contemporáneo.

1. En la doctrina bonaventuriana el *tema de la trascendencia de Dios* engarza inseparablemente con su preocupación fundamental teocéntrica: el concepto de Dios, la raíz misma de su expresión humana razonada, y sus consecuencias teórico-prácticas, centran toda la atención en la especulación del Doctor Seráfico.

Consiguientemente, es dicho concepto el que mejor nos introduce en su concepción sobre la trascendencia divina.

En la base de todas sus afirmaciones sobre ésta encontramos, fundamentalmente, el concepto de Dios como "*id quo maius excogitari nequit*", expresión de la *communis animi conceptio* sobre Aquél.

Dicha expresión (traducción en fórmula *apofática* del significado de la trascendencia de Dios) es recogida por la mejor tradición filosófico-teológica, consagrada por S. Anselmo y vertida en fórmula preferentemente *catafática* por S. Buenaventura en su concepto de Dios como *ens nobilissimum*, principio-fuerza de su pensamiento sobre Dios desde la *sabiduría cristiana*.

Este común modo de sentir sobre Dios, enraizado como intuición fundamental en el espíritu humano, expresa, de forma sencilla y familiar, lo que en un lenguaje depuradamente conceptualizado y filosófico indicamos con el término *trascendencia metafísica absoluta*. Dios se presenta al espíritu humano con tal fuerza de atracción y de superioridad ontológica que trasciende cualquier afirmación que sobre El hagamos. Al mismo tiempo, impone al hombre, en virtud de su trascendencia, una actitud práctica consecuente: "de Deo sentiendum est altissime et piissime". La misma ley de contrastes entre los caracteres de la creatura y los de Dios, tan pronunciada en el pensamiento bonaventuriano, se sitúa en esta dimensión. Manifiesta la irresistible afirmación dialéctica humana en su acercamiento último a Dios como *ens nobilissimum*, a la vez que conduce a una más depurada intelección humana de Dios.

Conservando esta afirmación básica sobre Dios, el significado de la trascendencia divina queda además iluminado desde tres distintas perspectivas principales. *Ipsium esse purissimum - primum - simplicissimum* aparecen en sus escritos como los caracteres divinos que preferentemente revelan el significado de la trascendencia de Dios y condicionan otros aspectos de su concepción de la realidad.

Las características fundamentales de la trascendencia divina, tal como aparecen en la obra bonaventuriana, pueden reducirse a éstas: absoluta superioridad y total alteridad esencial del *ens nobilissimum* respecto de toda creatura, plena autosuficiencia del mismo y, por fin, radical dependencia de todo lo creado respecto de El.

Pero esta manera peculiar de pensar y sentir de la trascendencia divina presupone implícitamente en su pensamiento una concepción metafísica más amplia de la realidad, desde la cual viene aquélla interpretada y justificada.

La búsqueda de sentido, de radicalidad, de Absoluto, penetra

toda su concepción metafísica y caracteriza su proceso dialéctico *plene resolvens*, que sólo logra auténtico *status* ("in entibus et in cognoscibilibus") en Dios —*primum - summum et ultimum*—.

A esta búsqueda de sentido exhaustivo de la realidad en la triple vertiente de causalidad —eficiente, ejemplar y final— reduce su preocupación metafísica más honda: *de emanatione —de exemplaritate— de consummatione*. Dios, como el "summum in re et in opinione cogitantis", exige esta triple reducción de toda realidad, en fuerza de su trascendencia absoluta.

En conformidad con dicha concepción, S. Buenaventura no encuentra fórmula más apropiada para precisar el significado de la trascendencia de Dios que la expresada en su trilogía *ex se - secundum se - propter se* y su correlativa en la creatura *ab alio - secundum aliud - propter aliud*. Mediante dicha fórmula se interpreta y justifica el concepto humano de Dios desde su más absoluta trascendencia —plena sublimidad y autosuficiencia— y, a su vez, se consagra la interpretación radicalmente última de toda realidad finita desde su esencial referencia a Dios.

Esta idea-fuerza mantiene un puesto privilegiado en los tres campos particulares de su metafísica —creación, ejemplaridad, finalidad— en los que Dios aparece, desde la perspectiva de su trascendencia, como "causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi".

A través de estos esquemas se formula una vigorosa concepción sobre la trascendencia divina y se vitaliza una ontología de lo finito, interpretada primariamente desde aquélla.

2. *La inmanencia de Dios en las creaturas* conecta en el pensamiento bonaventuriano con su idea sobre la trascendencia. La vigorosa afirmación de la sublimidad trascendente de Dios no pugna en manera alguna con su íntima presencia en las creaturas. Antes bien, en los escritos bonaventurianos es exigida como requisito de una auténtica consideración de la trascendencia divina.

Sus obras están impregnadas de afirmaciones más o menos explícitas y llamativas sobre la entrañable presencia divina en las creaturas. El mundo, y particularmente el hombre, es una constante epifanía de Dios, una continua y bella sinfonía natural de la presencia divina. Todo habla de Dios, profundamente inmanente en las creaturas.

S. Buenaventura se refiere a este hecho especialmente en tres contextos fundamentales: conocimiento humano natural de Dios, hombre imagen de Dios, conservación y acción de las creaturas.

Pero dichas afirmaciones no son producto de efusiones más o menos místicas, como pudiera pensarse. En el análisis particular al que hemos sometido sus escritos hemos podido detectar una profunda lógica interna de pensamiento en relación a su concepción de la trascendencia divina. La afirmación de la inmanencia de Dios en las creaturas es justificada desde una doble consideración. Siguiendo la línea de *I Sent., d. 37*, es exigida en virtud de la sublimidad trascendente divina y la indignidad radical de la creatura, en las que vierte su pensamiento sobre la trascendencia de Dios. En el *Itinerario de la mente a Dios* dicha justificación arranca desde la concepción de su metafísica plenamente reductiva: Dios profundamente inmanente en las creaturas en razón de causa eficiente, ejemplar y final, puntos claves de la metafísica bonaventuriana.

La inmanencia no sólo no resta a la trascendencia divina, sino que, en el pensamiento del Doctor Seráfico, se presenta como requisito de ésta, siendo interpretada como *presencia de la absoluta trascendencia de Dios*.

Inmanencia y trascendencia aparecen, por tanto, como dos aspectos imprescindibles de una noción humana de Dios rectamente conceptuado. Un Dios pensado como puramente trascendente no tiene sentido para el hombre.

Mediante esta concepción armónica entre inmanencia y trascendencia divinas, el Sco. Doctor ha superado las dos tentaciones más fuertes presentadas al espíritu humano en su búsqueda de radicabilidad en el Absoluto. En el *aspecto ontológico*, el trascendentalismo absoluto (alejamiento de Dios respecto de todo lo mundano, con descuido de su inmanencia) y el panteísmo (exaltación exagerada de ésta en perjuicio de la trascendencia). En el *aspecto noético*, el agnosticismo y el antropomorfismo. Por fin, en el *aspecto antropológico* hemos descubierto las pistas de armonía al subrayar, conjuntamente, el *carácter plenamente absoluto de Dios* y el *valor relativamente absoluto de la persona humana*.

Esta concepción impone al hombre una dialéctica de interpre-

tación y de expresión humanas que correspondan al carácter trascendente e inmanente de Dios, dos aspectos irrenunciables de todo auténtico tratado humano sobre Dios.

Desde la perspectiva humana, el tema de Dios lleva ínsita una tensión dialéctica interna, únicamente superable en una toma de conciencia de la infinita riqueza y simplicidad divinas, cuyo modo de coincidencia supera la capacidad intelectual humana. Pensar y vivir humanamente a Dios es no eliminar esta dialéctica interna, aceptando con honradez intelectual todas sus consecuencias. S. Buenaventura es consciente de este hecho y, después de intentar penetrar intelectualmente hasta donde es posible a la mente humana, acepta el *misterio* de Dios como única actitud recta ante su trascendencia.

3. *El pensamiento bonaventuriano sobre la trascendencia e inmanencia de Dios entronca con una tradición filosófico-teológica bien definida, que culmina en él como en el último de sus mejores exponentes: la corriente neoplatónico-agustiniana. Platón, Plotino, Liber de Causis, Agustín, Pseudo-Dionisio, Anselmo, Victorinos, Alejandro de Hales... figuran entre las fuentes principales preferidas por el Doctor Seráfico, acrisoladas por su genio particular y su vivencia franciscana de Dios.*

En su núcleo fundamental, dicho pensamiento se encuentra ya en su *Comentario a las Sentencias*, como lo atestigua con claridad el estudio detenido que hemos hecho de los diversos textos. En sus *obras posteriores*, sobre todo a partir del *Itinerario*, aparecen profundizados algunos aspectos del mismo; pero siempre respetando la línea primitiva de su *Comentario*. Nuestro estudio da una nueva prueba de la importancia que adquiere este último, y nos permitimos señalar particularmente los *dubia*, para una comprensión exacta de su pensamiento.

4. El tema del que nos hemos ocupado en nuestro estudio supone un argumento clave y perenne del espíritu humano, en su constante búsqueda de explicación plenamente satisfactoria de la realidad. S. Buenaventura pretende responder al mismo desde la *sabiduría cristiana* y desde su *situación histórica*, personal y cultural, concreta. Ambas condicionan, sin duda alguna, su respuesta y

la vierten en unas categorías mentales características, superables como toda expresión humana histórica sobre Dios¹.

Esto no obstante, encontramos en su concepción unas líneas programáticas fundamentales, enraizadas en la tradición, y ciertamente válidas, y de no poca actualidad a la hora de renovar nuestras concepciones sobre Dios. Las hemos indicado a lo largo de nuestro trabajo. Basta ahora sintetizarlas como *mensaje sapiencial bonaventuriano de actualidad*, en vísperas de la celebración del VII Centenario de su muerte:

- 1.^a Gran estima y sentido de la sublimidad trascendente de Dios y respeto a su misterio inefable.
- 2.^a Consciente superación de toda consideración categorial sobre Dios y sus acciones en las creaturas, particularmente en *lo referente a la creación y providencia*.
- 3.^a Constante purificación de conceptos y expresiones humanas, según una dialéctica de interpretación y de expresión más acorde con el carácter trascendente e inmanente de Dios.
- 4.^a Impronta fundamentalmente antropológica de todo saber humano sobre Dios.
- 5.^a Sentido de la presencia de Dios en todo, particularmente en el hombre, con su consiguiente compromiso.
- 6.^a Humilde reconocimiento de nuestra "docta ignorantia".

Teniendo esto en cuenta, y procurando observar el equilibrio bonaventuriano en el tema de la trascendencia e inmanencia de Dios, conseguiremos ser hoy "honrados con Dios"...

En lo demás, nuestra actitud ante el pensamiento del Doctor Seráfico debe ser la que él adoptó respecto de Aristóteles, y que recuerda en sus *Conferencias sobre el Hexaémeron*:

"Sequamur autem nos eum in quibus bene dixit, non in eis in quibus fuit tenebrosus, quae nescivit vel quae celavit..."²

DIONISIO CASTILLO
Salamanca

1. Reconocer el *sentido histórico* de la verdad y, en concreto, de la verdad humana sobre Dios, es situar al hombre en su más profunda referencia dinámica hacia Aquél. El mismo S. Buenaventura alude en cierta ocasión a esta perspectiva de la verdad: "Omnis enim veritas praeter primam semper est in fluxu usque ad illam" (*Dom. 3 Adv. sermo 14: IX, 73a*). Un aspecto importante a la hora de actualizar el pensamiento bonaventuriano sobre Dios como "futuro atrayente del hombre".

2. *Hexaem.*, visio 1, coll.3, n.5: Ed. Delorme, p. 92.