

ANTROPOLOGÍA Y ESCATOLOGÍA

ENSAYO DE RE-LECTURA BONAVENTURIANA

Una lectura material de los escritos bonaventurianos no encontraría el título de estas páginas. Sin embargo, es perfectamente lícito preguntar por la relación existente entre estos temas, ya que las preguntas cruciales sobre el hombre pueden ser reducidas a dos: ¿Quién es el hombre?, ¿qué va a ser de él?

Histórica y categorialmente, san Buenaventura está situado al final de una sistematización de lo escatológico y en el comienzo de otra. La presencia de las traducciones de Aristóteles acabó desplazando la consideración de lo escatológico, como *lectio historiae* y transformó el modo de entender el problema. El aristotelismo suponía la adopción de métodos y estilos de entender el concepto mismo de ciencia y afectaba también a sus contenidos. Una nueva concepción del mundo, deducida de sus principios metafísicos y psicológicos, no pudo menos de ejercer una influencia en la consideración de la escatología, secularmente ligada a la prospectiva abierta por la exégesis patristica. La escatología, ligada a la Biblia y a la historia sacra, ofrecía una visión del hombre y del mundo no atemporal, sino que las *series et ordo temporum*, las iniciativas de Dios, mutuamente se implican en la dinámica del único e irreversible proceso histórico, que abarca desde los comienzos mismos de la creación hasta el final del tiempo. La dimensión temporal y la dirección escatológica de la historia sagrada daba sentido a los acontecimientos.

Al dejar la teología de ser *lectio historiae*, para ser *scientia conclusionum*, comenzó el abandono de la dimensión temporal de la escatología y de la misma dimensión escatológica de la teología, al ser asumidos los contenidos de la revelación en los esquemas atemporales de la ciencia aristotélica. El mismo método teológico impuso nuevo método exegético, sustituyendo el *ordo narrationis* por las *quaestiones*, en las que el dato bíblico es un elemento para la argumentación dialéctica ¹.

1 La evolución de la teoría de la exégesis ha sido trazada por C. SPICQ, *Esquisse d'une histoire de l'exegese latine au Moyen Âge* (Paris 1944) 142-143; B. SMALEY, *Lo studio della Bibbia nel Medioevo* (Bologna 1972) 367-489; H. DE LUBAC, *Esesesi*

El objetivo de estas páginas es mostrar cómo el acontecimiento o acontecimientos últimos afectan al ser y a su historia, pues la escatología tiene hoy el rango que tiene en la Escritura y en los Padres: constituir el sentido esencial de la historia, que ilumina el misterio del hombre, el orden actual de lo humano, que sólo al final, es entendido en plenitud. El final del hombre y de su historia ha de entrar en esta dimensión, que pertenece a la fe. Los *eschata*, el hombre y su historia quedan incorporados a la dimensión abierta por la acción reveladora de Dios en el mundo.

¿Está determinada la teología bonaventuriana por la escatología? L. Mauro ha apuntado que está marcada por la tensión escatológica. Está centrada en la búsqueda de Dios por hombre y sobre su esfuerzo por alcanzar la comunión con él, anticipadora de la visión². La referencia al más allá de la historia y del tiempo, el futuro con relación al presente, y este futuro es la eternidad, es visto dentro de una concepción del hombre y del mundo. El reposo final responde al cumplimiento del destino del hombre, a través de juicio último, en la resurrección; en esta visión de lo escatológico tiene gran importancia la configuración final, pensada como *quies*, que designa una situación afectiva —*complacencia*— del espíritu que ve inmediatamente la esencia de Dios. En el centro de esta escatología está la bienaventuranza, Dios mismo. La fórmula *Deus-objectum* es central en la configuración de la escatología³, ya que

Medievale (Roma 1972) 1435-1542. La teoría bonaventuriana de la exégesis ha sido analizada por A. DRAGO, «L'esegesi di san Bonaventura nei suoi Commenti», en *Incontri Bonaventuriani*, 7 (1972) 121-145; H. J. KLAUCK, «Theorie des Exegese bei Bonaventura», en *S. Bonaventura 1274-1974*, IV, Grottaferrata 1973, 71-128 (cito esta obra en 5 volúmenes con la sigla SB). Con todo, el problema es mucho más complejo, porque la teología medieval hereda el progresivo desplazamiento del acento escatológico que conoció el pensamiento postbíblico, al ir replegándose la expectación gozosa de las primeras comunidades cristianas hacia el moralismo sobrecogido de la escatología posterior. Cf. P. Müller-Golskuhle, «Desplazamiento del acento escatológico en el desarrollo histórico del pensamiento postbíblico», en *Concilium*, 41 (enero 1969) 24-42.

2 Cf. L. Mauro, «"Meditatio" e cultura come preparazione alla ascesa a Dio in san Bonaventura», en A. POMPEI (Ed.), *San Bonaventura, Maestro di vita francescana e di sapienza cristiana. Atti del Congresso Internazionale per il VII Centenario di San Bonaventura da Bagnoregio*, Roma 19-26 settembre 1974 (3 vols.), Roma 1976, III, 56 (citaré esta publicación con la sigla SBM).

3 El significado de esta fórmula ha sido magistralmente estudiado por H. STOEVESANDT, *Die Letzen Dinge in der Theologie Bonaventuras* (Basler Studien zur historischen und systematischen Theologie), Zürich 1969, 72-306.

se trata de una clave de la antropología. En una concepción del hombre, tanto como imagen creada de Dios, como imagen redimida, Dios es el objeto propio de las potencias del alma y de las virtudes teologales. El hombre sólo en un bien infinito encuentra su reposo intelectual y afectivo, porque sólo este bien es el que colma y el que le excede ⁴.

Buenaventura se mueve dentro de una dinámica del conocimiento, y es original al pensar la *quies* del hombre. El afecto y el intelecto humanos han de ser conducidos a Dios. Esta espiral del conocer comienza en la razón y en la fe, se prolonga en la teología y en la experiencia saporativa del Misterio —la mística— hasta llegar al estado de comprensiones. La fe es modo imperfecto de conocer, propio de viadores y la *comprehensio* es el último grado del conocer propio de la perfección. El conocer definitivo será «*contuendo et excedendo*», cuando el hombre sea deiforme entre en el gozo de Dios ⁵. El problema del conocer lleva expresa una relación a Dios ⁶.

La orientación escatológica de la teología sería no sólo de un rasgo de la teología bonaventuriana, que posee una dimensión prospectiva y escatológica, anticipadora de la fruición y a ella prepara ⁷, es un rasgo de la cultura medieval que conjuga el amor a

4 «Postremo, licet intellectus et affectus animae rationalis nunquam quiescat nisi in Deo et in bono infinito, hoc est, quia illud comprehendat, sed nihil sufficit animae humanae, nisi eius capacitatem excedat. Unde verum est, quod ipsius animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum bonum et verum et ut infinitum», *Scientia Christi*, q. 6, concl. (V, 35).

5 «Sed ferri in illud hoc potest esse sex modis, scilicet credendo, arguendo, admirando, contuendo excedendo et comprehendendo. Primus modus est imperfectionis et viae, ultimus modus est summae perfectionis et proprius est Trinitatis aeternae et infinitae; secundus et tertius modus pertinent ad progresum viae; quartus et quintus ad consumptionem patriae. In via enim possumus divinam immensitatem contemplari ratiocinando et admirando; in patria vero contuendo, quando erimus deiformes effecti, et excedendo, quando erimus omnino inebriati, propter quam ebrietatem dicit Anselmus in fine Proslogii, quod magis intrabimus in gaudium divinum, quam divinum gaudium intret in cor nostrum», *Scientia Christi*, q. 6, concl. (V, 5).

6 Sobre el tema, cf. A. SOLIGNAC, «Connaissance de Dieu et relation à Dieu selon saint Bonaventure», en *SB*, III, 393-405.

7 Cf. G. H. TAVARD, «Le statut prospectif de la théologie bonaventurienne», en *Revue des Études Augustiniennes*, 1 (1955) 251-263; *Transiency and Permanence. The Nature of Theology according to St. Bonaventure* (Franciscan Institute Publications, Theology series, n. 4) St. Bonaventure, N. T. 2 (1974) 229-247; O. GONZÁLEZ, *Misterio Trinitario y existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura*, Madrid-México-Buenos Aires- Pamplona 1966, 493-505.

las letras con el deseo del cielo⁸. La tensión escatológica, de la que aquí se habla, es una tensión de tipo espiritual, pero que no determina la función de los *eschata* en la sistematización, porque como nota L. Mauro, tanto en el *Breviloquium* como en el *Itinerarium*, es continua la invitación a servirse de lo creado para orientarse y llegar a Dios⁹.

La pregunta a la que tratan de responder estas páginas no es ésta, sino la función que las realidades últimas tienen en el tema del hombre, en cuanto lo escatológico afecta a su ser y a su historia. ¿Han sido las realidades últimas incluidas en un cosmos pensado en relación con Dios?, o más bien, ¿es el cosmos, el que más allá de sí mismo, ha sido puesto en relación con Dios? Este segundo miembro de la cuestión llevaría a un acosmismo, si la criatura es referida únicamente a Dios, sustituyendo todas las cosas y situaciones. Hacer a Dios la verdadera postrimería del hombre, es volver al centro de la escatología bíblica, con su idea de pertenencia a la comunidad elegida, o al estar con Dios, eliminando elementos cosmológicos, que en la Escritura y en la teología patristica son secundarios. La definitiva postrimería del hombre sería Dios¹⁰. En este sentido, las fórmulas de la Iglesia, aparentemente ahistóricas, encierran una verdadera teología de la historia. Los análisis de J. Danielou demuestran que la fórmula dogmática de Calcedonia encierra una concepción teológica de la historia, en cuanto que la unión hipostática es el *eschatón* que rigen el tiempo de las promesas y el del cumplimiento y es esencialmente el que ha venido, el que ha de venir y el consumidor de todo¹¹. Dios es la postrimería del hombre en el modo concreto en que a él dirigido en Jesucristo, revelación de Dios y, por consiguiente, el resumen de las postrimerías. Vista desde esta perspectiva, la escatología en su totalidad es el verdadero *lugar teológico*, la doctrina de la salvación. Esto es sencillamente central.

8 A esto responde la obra ya clásica de J. LECLERQ, *Initiation aux auteurs monastiques du Moyen Âge. L'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris 1963.

9 Cf. *Itin.*, 1, 2 (V, 297); L. MAURO, "Meditatio" e cultura... , 56.

10 Ipse Deus post hanc vitam sit locus noster, SAN AGUSTÍN, *Enarratio in psalmum*, 30, n.º 8 (PL 36, 252) *Enarratio in psalmum*, 70, n.º 5 (PL 36, 878).

11 Cf. J. DANIELOU, «Christologie et Eschatologie», en A. GRILLMEIER - H. BACHT, *Das Konzil von Kalkedon* (Würzburg 1951-1954), vol. III, 269-286.

Sobre este esquema se quiere preguntar a Buenaventura. No faltan hoy relecturas de su escatología desde perspectivas actuales. La obra de H. Stoevesandt¹² representa el esfuerzo de leer esta escatología desde claves de comprensión de la teología evangélica, destacando el carácter cristológico de la escatología bonaventuriana y señalando sus límites. La presencia de los *eschata* en la teología bonaventuriana, es clara en la teoría creacionista y en la soteriología y lo es desde el cristocentrismo, clave de comprensión de lo escatológico.

1. EL PROBLEMA DE LA ESCATOLOGÍA

Uno de los problemas que tuvo que afrontar la escatología cristiana en el siglo XIII venía dado por la visión del mundo que a Occidente trajo la física aristotélica. Sus posiciones condicionaban el tratado sobre los novísimos. En san Buenaventura se puede observar un distanciamiento de la física y de la filosofía de Aristóteles. La aceptación de la física aristotélica en escatología acabó dándoles la fisonomía de una física de las realidades ultramundanas. La escatología no era el punto de referencia de la reflexión teológica, resuelta en una intemporal especulación dialéctica. En el plano de los contenidos, era una verdadera filosofía temporal¹³.

¿Cómo se ha configurado la escatología? En el pensamiento de san Buenaventura no existe una historia sacra la lado de una historia profana, ni una oposición entre historia del mundo e historia de la salvación. Esta ausencia de oposición no supone la coincidencia entre una historia y otra, sino que ambas son vistas desde un mismo ángulo: la salvación en Cristo. La consumación sólo puede ser pensada como el último acto de un drama. A este acto final le han precedido el origen y el curso de la historia. Los tres actos son la expresión de que el mundo ha sido creado por la Palabra de la Vida. La historia es revelación de Dios, en la que se suceden creación,

12 Cf. H. STOEVESSANDT, *Die letzten Dinge in der Theologie Bonaventuras*.

13 Cf. T. GREGORY, «Escatologia e Aristotelismo nella Scolastica Medievale», en *L'Attesa dell'età nuova nella spiritualità dell' fine del Medioevo, Convegni del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale* (Todi 1962) 262-282, esp. 272-275.

palabra revelada, y en cada uno de ellos se manifiestan los atributos divinos de poder, providencia y justicia ¹⁴.

La concepción bonaventuriana de la historia ha destacado la centralidad de Cristo en la historia del hombre y del mundo. Sus edades están vinculadas a Cristo, inicio, centro y fin de la historia, en la que se desarrolla la salvación, llevándola misteriosamente a su cumplimiento. La Escritura, antes que narración de los hechos de la historia de la salvación, es presentación del plan salvador de Dios en la historia. Los hechos histórico-salvíficos dependen de este plan, que se encuentra en la Escritura, que no es crónica de acontecimientos, sino un proyecto, según el cual la historia tiene que realizarse ¹⁵.

Frente a concepciones de la temporalidad y del tiempo de procedencia griega en las que el tiempo está vinculado al primer motor, resultando una concepción circular, Buenaventura mantiene la concepción bíblico-patristica de sentido lineal. El tiempo se constituye por un ahora físico y una ahora ideal de los inicios de la creación, que sitúan a la historia en una línea progresiva a partir de un inicio, la creación como origen del múltiple a partir del Primer principio y la ordenación de todo a un fin ¹⁶.

La teoría de la creación puede ser leída como una teología de la historia, en cuanto la creación está ordenada, por voluntad de Dios, a un fin que le trasciende: la gloria de Dios ¹⁷.

La ordenación de todo a Dios es una clave interpretativa de la creación. Ésta no puede ser entendida como una simple expan-

14 «Aspectus fidelis, considerans hunc mundum attendit originem decursum et terminum. Nam fide credimus, aptata esse saecula Verbo vitae; fide credimus trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus mundum per finalem iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo, providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes, *Itn.*, 1,12 (V, 298).

15 Cf. H. Mercker, *Schriftauslegung als Weltauslegung. Untersuchungen zur Stellung der Schriftauslegung in der Theologie Bonaventuras*, (München-Paderbon-Wien 1971) 122 ss.

16 Sobre la teoría bonaventuriana de la temporalidad y del tiempo, cf. V. CH. BIGI, «La dottrina della temporalità e del tempo», en *Studi sul pensiero di San Bonaventura*, Assisi 1988, 144-247.

17 Cf. 2 *Sent d 1 p 2 a 2 q 1 concl.* (I, 44).

sión del múltiple a partir del uno. Los principios de ontología platónica que en este esquema subyacen, implican la idea de retorno, pero, en sí misma, la idea de *epistrophé* no conlleva el concepto de historia, que es una noción específicamente cristiana. La idea de bondad divina que está al origen del ser creado es también su fin último, pero si Dios todo lo crea destinado a él mismo, la creación, en cuanto acción divina y duración espacio-temporal es una historia de revelación y de comunicación de Dios¹⁸. La influencia de la bondad creante en la creatura determina en ella una bondad, que es una *ordinatio ad bonum*. Este principio de la ontología platónica es esencialmente modificado por Buenaventura, dado que la inclinación a un fin es algo más de lo que una visión derivada de la ontología del bien puede determinar. En los esquemas platónicos en los que la idea de la difusividad del bien ha nacido, se puede hablar de una teleología, pero no de una noción de la escatología, porque el modo bonaventuriano de ver el universo está también condicionado por los esquemas de san Agustín¹⁹, que parece asumir esta lectura del pensamiento de Plotino con la teoría de que todo lo que el Uno procede tiene un límite (*orisma*), forma (*morphé*) y estabilidad (*stasis*)²⁰. Antes de san Buenaventura, la *Summa Halense* se ha servido de los comentarios agustinos al libro de la Sabiduría y ofrece un repertorio de textos de san Agustín²¹.

La ordenación de todo a Dios es una clave de la teología de la creación, en ella subyacen principios de ontología platónica, aunque no puede entenderse la creación como una simple expansión del múltiple a partir del Uno. La ontología platónica implica la idea de retorno, pero no comporta una concepción de la historia, que sólo del fiel ateniimiento a la palabra revelada deducirse. A partir del dato bíblico, la creación puede ser considerada como un proyecto remitido a Dios en origen y en destino, no por la

18 Cf. 2 *Sent d 1 p 2 a 2 q 1 concl.* (II, 44).

19 Cf. SAN AGUSTÍN, *De natura boni* 3 (PL 42, 553); *De Genesi ad litteram*, 4, 5, 11 (PL 34, 300); 4, 6, 12 (PL 34, 301); *De Civitate Dei*, 5, 11 (PL 41, 153); *De vera religione*, 7, 13; 11, 36, 55 (PL 34, 129).

20 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, V, 50, I, n.º 7; II, 50, IV, n.º 5.

21 Cf. *Summa Halensis*, I, n.ºs 111-115 (I, 173-182).

determinación que unos principios metafísicos impongan, sino por una lectura de la historia de la salvación. La finalidad de la creación, ordenada a la gloria de Dios es una profecía en la que Dios expresa su designio salvífico sobre la historia. En la creación, la historia del mundo está fundamentalmente dicha, pero sólo al final quedará definitivamente revelada, así el *eschaton* puede considerarse como un principio interpretativo de la realidad creada. El acto creador revela el comienzo y el final de la creación, que es ya salvación prometida desde el primer día. Buenaventura, como todos los autores medievales, es consciente de que hay un acontecimiento final al que toda la historia anterior se ordena y del que data el comienzo de una nueva era: la encarnación. La Edad Media tenía su propia filosofía de la historia²² y fraguó una auténtica teología de la historia desde perspectivas muy diversas²³.

¿Cuál es el sentido que tiene el concepto de historia aplicado al concepto teológico de creación? San Buenaventura soluciona el problema de las relaciones entre el Bien y la creación. La causalidad se atribuye a la voluntad divina, porque la bondad es el motivo de la creación como causa efectiva y causa final. La eficiencia no se pone en acto sino es movida por un fin. Unir ambos es la obra de la voluntad en cuanto que ésta es un acto por el que el bien reflexiona, por esta razón es la voluntad causa próxima de las cosas en cuanto que une al principio efectivo con el fin. La

22 Cf. E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris 2^a1924, 366-367; para el conjunto de la filosofía de la historia en la Edad Media, cf. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel Medioevo e nella rinascenza politica*, Firinze 1988 (reproducción de la edición de 1933).

23 Perspectivas diversas son las ofrecidas por Joaquín DE FIORE y SAN BUENAVENTURA, cf. E. RIVERA DE VENTOSA, «Tres visiones de la historia: Joaquín de Fiore, san Buenaventura y Hegel», en *Misc. Franc.*, 75 (1975) 779-808; *SBM* I, 779-808; al margen, y con independencia de Joaquín de Fiore, la Edad Media conoce otra línea de comprensión de la historia, que sin ninguna relación con escatologismo de ningún género explica trinitariamente la historia: la corriente que arranca de la patristica griega a la que se incorpora san Buenaventura. Cf. O. GONZÁLEZ, *Misterio Trinitario...*, 621. Habría que valorar suficientemente la crítica que la teología escolástica hizo al pensamiento de Joaquín de Fiore, que a mi juicio ayudaría a una comprensión más exacta de este problema. Son de interés algunas aportaciones al tema, como B. MC GINN, *The calabrian Abbot. Joachim of Fiore in the History of Western Thought*, New York-London 1985, 207-234.

estructura de la historia en el pensamiento de san Buenaventura es la misma que puede apreciarse en su metafísica: emanación, ejemplaridad, consumación²⁴ o también con el esquema platónico *exitus-redditus* (*proodós-epistrophé*). En san Buenaventura está marcada como un comienzo preciso, que es el instante en que Dios ha dado origen al múltiple y orienta a esta historia hacia un fin, el retorno a Dios. La teología de la historia de la salvación se presenta relacionada con esquemas del agustinismo tradicional. La historia está marcada con los signos de un fin inminente o con la dramática situación de la llegada del anticristo, sin embargo hay que ser cautos al leer algunos textos de san Buenaventura, como si su pensamiento estuviese marcado por una dirección apocalíptica. La teología de la historia presenta un doble esquema, que ha llevado a atribuirle una dependencia de Joaquín de Fiore²⁵. La escatología bonaventuriana, tratado de las cosas últimas, es inde-

24 Cf. *Hex*, 1, 17 (V, 332).

25 En este sentido son conocidas las tesis de J. RATZINGER, que atribuía a san Buenaventura una dependencia del abad calabrés. Cf. J. Ratzinger, *The Theology of History in St Bonaventure* (trad. del alemán), Chicago 1971, 9-55, 104-118; SAN BONAVENTURA, *La Teologia della Storia*, Firinze 1991, 37-120; 191-232. Dependientes de J. Ratzinger están, a mi juicio, las aportaciones de H. de Lubac, pero que matizan en muchos aspectos la verdadera posición de san Buenaventura con relación a la impostación que Ratzinger dio al tema. Cf. H. DE LUBAC, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore. I. De Joaquín a Schelling* (trad. del francés), Madrid 1988, 121-138. A pesar de las magníficas puntualizaciones que a la tesis de Ratzinger hiciera O. GONZÁLEZ, *Misterio Trinitario...*, 604-625, y el intento conciliador que supone la aportación de S. DA COMPAGNOLA, *L'Angelo del sesto sigillo e l'Alter Christus*, Roma 1971, 161-198. N. FALBEL resumió críticamente el estado de la cuestión hace veinte años, «São Boaventura e a Teologia da Historia de Joaquin de Fiore. Un resumo crítico», en *SB*, II, 571-584. A este tema hizo buenas aportaciones B. MC GINN, «The significance of Bonaventure's Theology of History», en *The Journal of Religion Supplement* 58 (1978) 64-81; el problema dista mucho de estar solucionado. Al interpretar la misión eclesial de san Francisco, Buenaventura ha seguido los esquemas de la escatología franciscana tradicional, dependiente de san Agustín, como demostró E. R. DANIEL, «St. Bonaventure: Defender of Franciscan Eschatology», en *SB*, IV, 793-806, aunque nuevos estudios apuntan la presencia del joaquinismo en el pensamiento franciscano, que a él se vincula. Cf. A. ROTZETTER, «Eschatologie und Utopie in Franziskanischen Denken», en *Franz Studien*, 67 (1985) 107-113; L. SMITZ, «Die Utopie des mystischen Zeitalters bei Bonaventura (1217-1274)», en *Franz Studien*, 67 (1985) 114-133.

pendiente de los esquemas de Joaquín ²⁶, aunque de él tome elementos técnicos ²⁷.

Por lo que a la teología de la historia se refiere, san Buenaventura ofrece unos esquemas omnipresentes en su teología: la concepción de la historia como revelación de la Trinidad, en la que cada suceso y cada período de tiempo tiene un contenido de revelación que sólo la fe puede descubrir y dar adecuada respuesta a la pregunta sobre el sentido de la historia. La consideración del mundo siempre mira al origen, al curso y al término final, ya que la fe muestra que los tiempos están adaptados a la Palabra de la vida ²⁸. La periodización responde a los acontecimientos de la salvación. Las sucesivas alianzas de Dios con su pueblo han marcado los hitos del devenir histórico. Los siete períodos del decurso del tiempo abarcan el arco temporal de la Escritura. El *nunc* actual es el momento de Cristo y abarca hasta el juicio final ²⁹. La séptima edad corre paralela con la sexta. Es la historia de los creyentes insertos en el misterio de la gracia, en el que viven el anticipo escatológico del reposo. La gracia hace participar al creyente de la vida de Dios, en espera de la consumación ³⁰. La historia es un progreso abierto a una consumación escatológica, que en Buenaventura, como en la teología patristica, incluye una octava edad, que representa el nuevo estado del hombre, que gozará del reposo. Es decir, se trata de la edad del creyente resucitado ³¹. Los mismos grados de contemplación del Itinerarium parecen pensados desde los esquemas agustinianos de la teología de la historia, al concebir el sexto grado de la contemplación, la etapa en la que se con-

26 Cf. T. GREGORY, «Sull'escatologia di Bonaventura e Tommaso d'Aquino», en *Studi Medievali*, 6 (1965) 77-94.

27 Cf. C. REHO, «Il messaggio escatologico da Gioachino da Fiore a Bonaventura da Bagnoregio», en *Ant.*, 49 (1979) 681-700.

28 *Aspectus fidelis considerans hunc mundum attendit originem, decursum et terminum. Nam fide credimus aptata esse saecula Verbo vitae*, *Itin.*, 1, 12 (V, 298); *Brev.*, prol. 2, 1-4 (V, 203-204).

29 *Sexta (aetas) usque ad finem mundi*, *Brev.*, prol. 2, 1 (V, 203).

30 *Septima decurrit cum sexta, quae incipit a quite Christi in sepulcro, usque ad resurrectionem universalem, quando incipiet resurrectionis octava*, *Brev.*, prol. 2, 3 (V, 203).

31 La idea es frecuente en la teología patristica y en san Agustín, de quien parece que la ha tomado san Buenaventura. Cf. A. LUNEAU, *L'histoire du salut chez les Pères de l'Église. La doctrine des ages du monde*, Paris 1964, 325-331.

templa a Dios bajo el nombre de Bien, que se manifiesta en la obra de la creación y en la obra por excelencia del Verbo encarnado. Corresponde al sexto día del relato del *hexaemeron*, en que fue creado el hombre a imagen y semejanza de Dios. Después de esta edad del hombre nuevo, inaugurada en la resurrección de Cristo, sólo queda el reposo eterno, el gran sábado sin ocaso³². La creación es el inicio de la historia, el fundamento de todas las cosas y de todos los tiempos³³. La teología de la historia piensa el acto creador como la profecía del devenir histórico, que seminalmente contiene un *ordo naturae* y un *ordo temporis sive durationem*³⁴. Los días de la creación configuran la sucesión de los tiempos a lo largo de las edades de la historia³⁵. Y la historia es revelación de los atributos divinos de poder, sabiduría y bondad³⁶.

32 «Jam pervenit ad quandam res perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum resquiescat humanae mentis perspicacitas ab omni opere, quod patrarat», *Itin.*, 6, 7 (V, 312).

33 Creatio de nihilo, ideo fuit in principio ante omnem diem, tanquam omnium rerum temporum fundamentum, *Brev.*, 2, 2, 2 (V, 220).

34 «Dicendum quod creatio coeli et terrae secundum omnes fuit ante omnem diem quantum ad ordinem naturae; quanto vero ad ordinem temporis sive durationis diversi modi senserunt diversi», *2 Sent d 12 a 2 q 2 concl.* (II, 304); Cf. *d 1 p 1 dub 2 y 4* (II, 36 y 38).

35 «Verumtamen, quia ad hanc propositionem videtur intellectus Sacrae Scripturae distrahi, et securius est et magis meritorium intellectum nostrum et rationem omnino Scripturae supponere, quam ipsa aliquo modo distrahere; ideo communiter alii doctores, et qui praecesserunt Augustinum, et qui secuti sunt, sic intellexerunt et possuerunt, sicut textus et littera Sacrae Scripturae Genesis sonare videtur. Unde possuerunt omnia corporalia simul esse distincta in forma. Hanc positionem, etsi minus videatur rationalis quam alia, non tamen est irrationabilem sustinere. Quamvis ratio non percipiat huius positionis congruitatem, prout considerationis suae innititur, percipit tamen, prout sub lumine fidei captivatur. Est huius formationis et distinctionis ratio quadruplex, videlicet litteralis, moralis, allegorica et anagogica», *2 Sent d 12 a 1 q 1 concl.* (II, 296-297).

36 «Haec autem omnia, licet potuerit Deus facere in instanti, meluit tamen per successionem temporum, tum propter distinctam et claram representationem potentiae, sapientiae et bonitatis; tunc propter convenientem correspondentiam dierum sive temporum et operationum; tum etiam, ut sicut in prima mundi conditionem fieri debebant seminaria operum fiendorum, sic fierent et praefigurationes temporum futurorum. Unde in illis septem diebus quasi seminaliter praecedit distinctio omnium temporum, quae explicantium per decursum omnium temporum, quae explicantur

Esta concepción es de inspiración agustiniana. Pensar la creación, de acuerdo con los esquemas del hexaemeron, es la opinión que Buenaventura juzga en consonancia con la Escritura, con las *auctoritates sanctorum* y con san Agustín³⁷. Es una de argumentación semejante a la llamada argumentación *ex pietate fidei*. Frente a dos opiniones igualmente ortodoxas, se opta por aquella que más concuerda con el sentido de la Escritura y de la fe eclesial³⁸.

Al exponer las razones de esta opción, destaca en la *ratio allegorica* la conexión del esquema senario con la teología de la historia de san Agustín³⁹, que ve los seis días de la creación como el diseño de las seis edades de la historia⁴⁰.

Al lector actual puede parecerle este modo de entender la creación un barroquismo ingenuo, con ese esfuerzo por encontrar paralelismos entre los seis días de la creación y las seis edades del mundo, pero este método revela el centro de su teología creacionista, la fidelidad a la Escritura, partir del dato de la fe. Su tratamiento, como movimiento de salida y de retorno a Dios de todas las cosas, no es un bloque errático dentro de la sistematización, sino que hay que leerlo relacionado con los misterios de la Trinidad y de la salvación. La creación es la primera afirmación en la historia del amor

per decursum septem aetatum. Et hinc est quod sex diebus operum additur septimus quietis; qui dies non scribitur habere vesperam, non quia non habuerit dies illa noctem succedentem, sed ad praefigurandam animarum quietem, quae nunquam habebit finem», *Brev.*, 2, 2, 5 (V, 220).

37 «Si autem diceretur alio modo, quod omnia essent simul facta, tunc omnes hi septem diem referuntur ad angelicam considerationem. Verumtamen primus modus dicendi magis Scripturae consonans et auctoritatibus Sanctorum, et qui nos praedecesserunt, et etiam qui secuti sunt beatum Augustinum», *Brev.*, 2, 2, 5 (V, 220).

38 Cf. *2 Sent d 12 a 1 q 1 concl.* (II, 296-297).

39 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Genesi contra Manicheos*, 1, 23, 35 (PL 35, 190-193); *De Civitate Dei*, 22, 30, 5 (PL 41, 840); *De Trinitate*, 4, 4, 7 (PL 4, 4, 7); *Enarratio in Ps*, 92, 1 (PL 37, 1181-1182).

40 «Allegorica vero ratio est, quia, sicut expresse Augustinus ostendit, in illa prima mundi conditione, quae distincta est per senarium, totum spatium decursus mundi praesentis secundum sex aetates persignatur: ut primus dies primae aetati respondeat, secundus secundae, et sic deinceps, secundum quod plane adaptat Augustinus super Genesim ad litteram; quod hic longum esset repetere», *2 Sent d 12 a 1 q 2 concl.* (II, 297).

divino. Su sentido último no es accesible a la filosofía, porque la creación es la Palabra de Dios dicha en el tiempo ⁴¹.

Desde el punto de vista teológico, J. G. Bougerol ha hecho ver la dimensión crística que la obra creadora tiene, porque la Palabra que a Dios expresa en la creación es el medio en el que todas las cosas encuentran su explicación, es el mediador, cuya luz nos hace descubrir su sentido, el medio en el que la creación continua y se hace sin cesar y es el mediador por quien nosotros encontramos nuestro destino divino. En él la creación llega a su completo acabamiento y el mediador por el que las cosas retornan a Dios en la unidad del amor ⁴².

Cuando san Buenaventura habla de la *ratio allegorica* para razonar el modo concreto en que la creación se ha realizado, de acuerdo con la descripción bíblica y la analogía de la fe, podemos cuestionar si esta *ratio*, que responde a uno de los sentidos de la Escritura, pudiera hacérsela equivaler al sentido profético que la obra creadora encierra. El sentido último que tiene en san Buenaventura es que la creación del mundo, dividida en seis días anticipa las seis edades de la historia. En el *Breviloquium*, después analizar la obra de la creación, dedica un capítulo de la segunda parte al análisis de la descripción de la obra creadora en la Sagrada Escritura ⁴³.

Buenaventura presenta una concepción de la creación dentro de la economía de la salvación. La creación es revelación del Dios trino, que se da a conocer tanto por el libro de la creación como por el libro de la Escritura. Aquella lo manifiesta como *principium effectivum* y ésta, como *principium reparativum*. Son automanifes-

41 Cf. J. G. BOUGEROL, *St. Bonaventure et la sagesse...*, 62.

42 Cf. J. G. BOUGEROL, *St. Bonaventure et la sagesse...*, 176.

43 «Ex iam dictis colligitur, quod sicut Deus res ordinate condidit quantum ad tempus et ordinate disposuit quantum ad situm sic etiam ordinate gubernat quantum ad influentiam; et Scriptura ordinate narrat quantum ad doctrinae sufficientiam, licet non ita explicite describat distinctionem orbium nec coelestium nec elementarium, parum aut nihil dicat de motibus et virtutibus corporum superiorum et de mixtionibus elementorum et quod plus est, nihil explicita narret de conditione supernorum spiritum, maxime cum describit istud universum in esse productum», *Brev.*, 2, 5, 1 (V, 222).

taciones de Dios que revelan unas acciones salvíficas. Dios, como principio reparador, sólo podrá ser conocido si antes se le conoce como principio creador. Las dos acciones salvíficas están descritas en la Escritura, en cuanto que ésta nos lleva a su conocimiento, cualificado como *cognitio sublimis et salutaris*⁴⁴.

Como tal el tratado no es una descripción que pudiera ser incluida en el campo de las ciencias naturales, sino que trata de Dios mismo⁴⁵. En este sentido, la creación viene a constituir una revelación divina, en cuanto que el *ordo naturae*, el *ordo sapientiae* y el *ordo bonitatis* del Primer Principio son los que regulan el orden de la creación⁴⁶.

La Escritura como *scientia salutaris* sólo trata de la creación en vistas a la obra redentora⁴⁷. En este sentido, la creación puede ser considerada como el primer acto de un único drama que es la historia de la salvación. La creación es una auto-revelación de Dios y al mismo tiempo una profecía en la que Dios revela su designio sobre la historia humana, que ya no puede ser alterada. En el tiempo de la creación, la historia ha sido ya misteriosamente diseñada y sólo en su consumación quedará definitivamente clarificada.

La articulación de la historia de la salvación en tres momentos, creación, redención, consumación escatológica, no significa que estos momentos puedan ser yuxtapuestos. La creación es la primera expresión, el primer acto del drama de la salvación, que está orientada hacia el fin de la sexta edad y también se caracteriza por la idea del progreso. Mira al crecimiento del hombre y a su salvación. Acoplada al ritmo de la revelación, es la progresiva actualización de la economía salvífica en el tiempo. Una de las ideas centrales es la idea de desarrollo, junto a la que hay que poner la de consumación.

La pregunta que aquí hay que proponer a la teología de san Buenaventura es la relativa a las relaciones que pudieran establecer-

44 Cf. *Brev.*, 2, 5, 2 (V, 222).

45 Cf. *Brev.*, 2, 5, 3 (V, 222).

46 Cf. *Brev.*, 2, 5, 4-7 (V, 222-223).

47 «Quia ipsa est scientia salutaris, ideo non determinat de opere conditionis nisi propter opus reparationis», *Brev.*, 2, 5, 8 (V. 223).

se entre la creación como comienzo de la historia salvífica y el final de la historia como consumación de todo, entre la antropología que considera al hombre como imagen y semejanza de Dios y la escatología que habla de su destino último.

La explicación radical y última de la creación, como una historia abierta al futuro y al hombre como actor de esta historia, llamada a la bienaventuranza, no es otra que Dios mismo. La pregunta lleva al examen de las categorías en las que Buenaventura encuadra el hecho de la creación y al examen mismo de las relaciones entre una existencia humana, pensada como apertura al misterio y como definitiva quietación en él.

2. LA SITUACIÓN FINAL

La escatología, como tratado teológico, tiene en san Buenaventura idénticas características a los demás tratados. Siguiendo la lógica que la historia de la salvación le impone, la historia humana, pensable como un drama en tres actos, origen, desarrollo y final, estos tres actos responden a las leyes de la *dispensatio divina*, creación, revelación y gracia que ordenadamente se suceden⁴⁸. Si en realidad, la historia de la salvación es la historia del actuar de Dios, los inicios de esta historia y el modo concreto de realizarse están marcados por Dios mismo.

Una lectura de textos puede dar la impresión de que algunos de sus esquemas son pura metafísica platónica, pero el esquema de la triple causalidad, que describe a la creatura como efecto de la Trinidad creante. Eficiencia, ejemplaridad y finalidad, aparte de traducir una metafísica de las relaciones del ser creado con su Principio creador, vienen a traducir el modo concreto del actuar divino en la historia de la salvación. La creatura sólo existe en dependencia de Dios,

48 -*Aspectus fidelis considerans hunc mundum, attendit originem decursum et terminum. Nam fide credimus, aptata esse saecula Verbo vitae; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrere: fide credimus, mundum per finalem iudicium terminandum esse: in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes*, *Itin.*, 1, 12 (V, 298).

pero al mismo tiempo que bajo esta dependencia de Dios y bajo su influencia existe, existe también ordenada a él. Lo que en estas ideas puede leerse es que lo escatológico viene a constituir, no un dimensión aislada de la creatura, sino algo que pertenece a su misma constitución metafísica, que, por otra parte, dada la perfección del agente, su actuación en la historia de la salvación, responde al principio *agere a se, secundum se et propter se*, correlativo a aquel otro de *esse a se, secundum se et propter se*; a este modo de actuar de Dios responde el principio de la triple causalidad. Toda criatura constituida en el ser por Dios, a él se conforma y a él finalmente se ordena ⁴⁹. Desde esta perspectiva, la creación no puede ser considerada como un episodio transitorio, un simple impulso divino que arroja a las creaturas desde la nada al ser y las constituye de una vez para siempre en dependientes de una causa. La creación es una actividad divina permanente, de forma que la eficiencia originante no puede ser entendida sin la acción de la constante influencia y sin la consumación final. La relación de original dependencia de Dios, es inseparable tanto de la influencia sobre la creatura como de su destinación a un fin.

San Buenaventura parece haber recogido aquí los principios que se leen en el tratado *de unitate divina* de la *Summa Halense*, que a su vez se hace eco de los principios del pensamiento de Boecio. La triple causalidad del pensamiento bonaaventuriano está ya presente en la *Summa*, como determinante del ser de las creaturas ⁵⁰. En san Buenaventura, la causalidad final indica siempre la ordenación de la creatura al Bien, precisamente por depender totalmente de Dios. Relación esencial a la creatura y que determina ser. En esta teología del ser creado habría que destacar que la bondad divina que ha sido el origen, es también el fin al que se ordena. En

49 «Quoniam principium perfectissimum a quo manat perfectio universorum, necesse est agere a se et secundum se et propter se, qui nullo in agendo indiget extra se, necesse est quod habeat respectu cuiuslibet creatura intentionem triplicis causalitatis, scilicet efficientis, exemplaris et finalis; necesse est etiam omnem creaturam secundum hanc triplicem habitudinem comparari ad causam primam. Omnis enim creatura constituitur in esse ab efficiente, conformatur ad exemplar et ordinatur ad finem», *Brev.*, 2, 1, 4 (V, 219).

50 «Causa enim divina est causa triplici genere causae: efficiens, formalis aut exemplar, finalis... Secundum hoc, esse in creatura, quod fluit a causa, tripliciter sortitur impressionem, ut in conformatione ad causam», *Summa Halensis*, I, n.º 73 (I, 115).

la teoría de los fines de la creación, ya se advierte una teología de la historia y una estructuración de lo escatológico en los albores mismo de la protología. La concepción del fin último como el fin principal, no sólo determina la estructura metafísica de la creatura, sino que es también el principio hermenéutico del ser creado. El final es el criterio de interpretación de la creatura y la verdadera postrimería de la creatura es Dios mismo⁵¹.

La misma teoría de la creación impide considerar a la escatología de forma distinta a una parte, o como la escena final de toda la historia de la salvación. Al comentar san Buenaventura el texto de Pedro Lombardo, presenta las realidades últimas como una meta a la que han de conducir los sacramentos. Si la primera parte del libro IV ha estado dedicada a los sacramentos, como medios de la gracia, en la segunda parte del libro sigue la salvación a la que los sacramentos disponen⁵².

Tiene un especial interés la sistematización del tema que encontramos en el Breviloquium. El tema escatológico es el último capítulo de la historia de la salvación, en el que Dios juzgará al mundo por medio de Jesucristo. La *ratio theologica* de este último acto de la historia de la salvación puede decirse que reside en Dios mismo. La naturaleza íntima del primer Principio, en cuanto que es *a se, secundum se et propter se*, es la causa eficiente, formal y final de todo. Sus atributos de poder, verdad y bondad son los que han tejido la trama de la historia de la salvación. Su poder ha dado origen y existencia al mundo infrahumano y al hombre, creado como *capax Dei y beatificabilis* y, por ello, creado como disciplinable, con libertad de voluntad, que le constituye en sujeto moral que puede actuar en conformidad o disconformidad con la justicia. La bienaventuranza sólo será de quienes observaron la justicia. Las realidades últimas nos aparecen aquí en una doble dimensión: como consumación de la obra salvadora de Dios y, al mismo tiempo, como remuneración o castigo de las acciones morales del hombre⁵³.

51 Cf. *2 Sent d 1 p 2 a 1 q 1 concl.* (II, 44).

52 -Terminata parte principali huius libri, in qua Magister determinavit de sanitate, quam Sacramentorum medicamenta conferunt; sequitur pars, in qua agit de sanitate, ad quam sacramenta disponunt-, *4 Sent d 43 div. textus* (IV, 882).

53 -Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia cum primum principium, hoc ipso quid primum, sit a se ipso, secundum se ipsum et propter

La impostación dada al tema escatológico, guarda una serie de paralelos, no sólo ideológicos, sino incluso literales, con el tema de la creación. El principio estructurador de los dos tratados es la misma noción de Dios, como *ens a se, secundum se et propter se*. De hecho, este principio es aducido en toda la obra, como si quisiera indicar con él, que la razón última de la economía de la salvación no depende de ninguna contingencia histórica, sino exclusivamente de Dios. Este modo de sistematizar las acciones salvíficas de Dios en la historia pudiéramos decir que es una categoría intencional dentro del pensamiento de san Buenaventura. La razón de la existencia del mundo y de su consumación escatológica sólo reside en Dios y, en este sentido, el principio de la triple causalidad, aducido como esquema conceptual, es un modo de articular la acción de Dios a lo largo de la historia.

Entre los materiales teológicos que Buenaventura ofrece habría que hacer una clara distinción: los que describen las llamadas postrimerías del hombre, es decir, las situaciones existenciales que pueden suceder al juicio divino, que por otra parte, no pueden entenderse más que como situaciones derivadas de las opciones de la voluntad del hombre y aquellas, que aunque consecuentes a las opciones morales del hombre, responden a la constitución fundamental de éste, es decir, a su constitución de imagen de Dios o forma beatificable. Al conjunto de las que se pueden llamar realidades últimas, parúsia, juicio, reprobación, resurrección, consumación del mundo por el fuego, le ha prestado atención y le ha dado un tratamiento exhaustivo la obra de H. Stoevesandt⁵⁴.

Para el propósito de estas páginas el tema de capital interés es el de la bienaventuranza, entendida ésta, como el fin al que el hombre se ordena. El hombre es capaz de Dios y sólo en la bienaventuranza puede alcanzar su perfección. La participación en la vida de Dios viene a constituir íntima aspiración y la presencia de Dios en él es el presupuesto que la posibilita.

ipsum, hoc ipso ipsum est efficiens, forma et finis, universa producens, regens et perficiens; ita quod, sicut producit secundum altitudinem suae virtutis, sic etiam regit secundum rectitudinem veritatis et consumat secundum plenitudinem bonitatis», *Brev.*, 7, 1, 2 (V, 281).

⁵⁴ Cf. H. STOEVEсандт. *Die letzten Dinge...*, parte II *per totam*.

3. LA SISTEMATIZACIÓN DE LA ESCATOLOGÍA

Dentro de la escatología bonaventuriana, la postrimería que, de modo más evidente responde a la íntima constitución del hombre, es precisamente la bienaventuranza, en cuanto que es la meta de las aspiraciones humanas.

En una línea completamente dependiente de la teología de la imagen y de la teología de la gracia, es presentado el tema de la bienaventuranza, dentro de la escatología. Sirviéndose del modelo de las dos ciudades, es presentada la bienaventuranza como la situación definitiva del hombre después del juicio⁵⁵.

La primera cuestión que Buenaventura propone es la descripción de la naturaleza de la bienaventuranza. Los esquemas utilizados en la teología de la gracia: la terminología de don creado e increado, le permite elaborar una concepción de la bienaventuranza como don creado, partiendo de la idea de la perfección de la creatura⁵⁶. Tanto aquí, como en la teología de la gracia, la idea de accidente aclara la terminología del don creado e increado, dado que no se trata de un don que pueda ser calificado como propiedad transcendental del ser que se identifica consigo mismo, sino que pertenece a un género determinado, ya que se trata de una propiedad que subsiste en un sujeto. La bienaventuranza puede ser incluida dentro del género de accidente. Si esta determinación metafísica de la bienaventuranza, es correctamente entendida, podrá apreciarse que san Buenaventura pretende respetar la estructura ontológica del hombre, dado que la bienaventuranza es una perfección que al hombre adviene⁵⁷.

La elaboración del tema presupone la antropología teológica, en su vertiente de imagen creada y en el de imagen reformada o

55 «Hac parte agit de statu post iudicium. Et quoniam duplex est status secundum duplicem civitatem, una scilicet Ierusalem et altera Babylonis», *4 Sent. d 49 div. textus* (IV, 999).

56 «Quia beatitudo est perfectio beati; sed omnis perfectio creaturae est creata, quia Deus nullius est forma perfectiva: ergo beatitudo est bonum creatum», *4 Sent d 49 a 1 q 1 f 1* (IV, 1000).

57 «Omne bonum generi determinati, secundum quod homo denominatur qualis, et quod est perfectio ipsius animae, est in prima specie qualitatis, quae est habitus est dispositio; sed beatitudo est bonum creatum et generi determinati, ut probatum est», *4 Sent d 49 a 1 q 1 f 4* (IV, 1000).

semejanza. Al presentar la bienaventuranza como el fin del deseo humano, el problema escatológico es comprendido desde un punto de vista antropocéntrico, como realidad última o postrimería a la que el hombre se ordena. Es el fin de un deseo humano y lo es en una doble dimensión como *obiectum* y como *informans*. La primera de estas dos modalidades de la bienaventuranza recuerda la teoría del alma imagen de Dios. El verdadero fin último al que el hombre se ordena es Dios mismo. Con esta doble modalidad del fin se trata de salvaguardar la trascendencia de Dios. El *finis informans* sugiere la idea de la acción transformante de la gracia⁵⁸.

Cuando san Buenaventura habla de la bienaventuranza no se trata de lugares ni de tiempos sobre los que puedan proyectarse categorías espacio-temporales, ya que el hombre que ha pasado por la muerte pertenece a una forma de realidad que ni es espacial ni temporal, y si alguna categoría puede ofrecer algún indicio significativo de esa nueva forma de existencia, que nunca será directamente percibida, tal categoría será la de participación en la vida de Dios.

El concepto de bienaventuranza puede ser leído, en una primera aproximación a él, como la definitiva consolidación del deseo y de la capacidad de Dios con que el hombre fue creado, que reclama, como condición de su dignidad no ser anulado por ninguna transmorte. Es este sentido, bienaventuranza es el punto final de un deseo de Dios que es definitivamente colmado.

La distinción entre bienaventuranza como *obiectum* y como *informans* es útil para subrayar la trascendencia de Dios, que nunca podrá ser la forma perfectiva de la creatura. El lenguaje remite a la teología de la gracia. La doble orientación del tema responde al modo de la actuación de Dios, como principio *efficiens et informans*. Si Dios no puede ser considerado como forma perfectiva de la creatura, es este sentido, se puede hablar de la bienaventuranza como de un don increado y también de bienaventuranza objetiva y de *influentia* divina en el hombre que es la *deiformitas* y *satietas*.

58 «Dicendum, quod beatitudo est finis satians nostrum appetitum. Satians autem nostrum appetitum sicut obiectum solus Deus est, ad quem capiendum humana anima ordinatur. Satians autem sicut informans est ipsa influentia Dei in anima, quae est ipsa deiformitas et satieta», 4 *Sent d 41 a 1 q 1 concl* (IV, 1000-1001).

Los presupuestos de la teología de la gracia están presentes en esta concepción de la bienaventuranza. Dios como principio eficiente no será nunca la forma perfecta de la creatura⁵⁹, por ello, la bienaventuranza es entendida también como una bienaventuranza subjetiva, que es precisamente la acción de Dios o la *influentia*, que supone para el hombre la deiformidad y la plenitud.

Las expresiones de san Buenaventura son muy cuidadas. La bienaventuranza es, en primer lugar, Dios mismo. El hombre existe y existe ontológicamente ordenado y polarizado al misterio de Dios, siendo Dios el objeto del conocimiento y del amor humanos. Por ello mismo, la bienaventuranza es considerada como el fin último de la operación racional⁶⁰, también es participación en el sumo Bien, que es considerado como el fin mismo de la creación del hombre. El lenguaje bonaventuriano —y el contexto propio es aquí el tema de la inmortalidad del alma— admite que se trata de una verdad y de una certeza incuestionable, cuyo sentido último, sólo por la fe puede ser descubierto. Si analizamos el contexto de estas afirmaciones en las que se trata de probar la inmortalidad del alma, quizá en el fondo, con esta categoría de inspiración platónica y presentada por él como una verdad de fe católica⁶¹, se puede leer como una expresión de la dignidad absoluta del hombre que no puede ser anulada por ninguna transmorte. La expresión de esta dignidad absoluta del hombre está dada en su creación, destinado desde ella y por ella a participar de la suma bienaventuranza. Este fin al que el hombre ha sido destinado es precisamente el que ha marcado la íntima estructuración de su ser. Afirmada esta dignidad absoluta del hombre, la demostrará precisamente a través del esquema de las cuatro causas. La validez del esquema, puede resultar parcialmente discutible, en cuanto que algunos de sus argumentos no

59 Cf. *2 Sent d 26 a u q 2 f 2 y concl.* (II, 595-596).

60 «Ex tertia consideratione, scilicet ex ordine ipsius animae ad proprium finem, ostenditur sic. Remoto ultimo fine, qui principaliter movet, omnes alii fines cassi sunt et vani; sed finis ultimus omnis operationis rationalis est beatitudo perfecta», *2 Sent d 19 a 1 q 1 f 5* (II, 459).

61 «Ad productum dicendum est, quod anima rationalis est immortalis, secundum quod dicit fides catholica, cui concordat philosophia et omnis ratio recta» *2 Sent d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

son más que la traducción a clave teológica de esquemas de la filosofía platónica, como la *ratio ex parte causae finalis*, que traduce a su modo el principio platónico, luego asumido por Aristóteles⁶² y por Boecio⁶³: *omnes bonum expotant*. Es un deseo o apetito natural, que en la interpretación de Buenaventura puede leerse como variante de la teoría de los fines de la creación. La idea matriz de todo el discurso es la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, que es la verdad inamovible, junto a ella hay que poner la aspiración humana a la felicidad. Esta segunda razón, viene a demostrar que la suprema dignidad del hombre no puede quedar anulada en ninguna transmuerte. El fin al que hombre se ordena determina su constitución metafísica⁶⁴, pero la misma constitución creada del hombre, su destinación a la bienaventuranza que consiste en el sumo Bien, tampoco puede quedar abocada a la frustración de la muerte⁶⁵. Esta última idea es una reelaboración de la tesis de san Agustín⁶⁶ tal como la presentan Casiodoro⁶⁷ y el compilador del *De spiritu et anima*, cuya auctoritas, en otro lugar le ha servido para asegurar la perpetuidad de la imagen divina en el hombre⁶⁸. La última razón reside en Dios mismo⁶⁹. La razón principal es la causa final. El conjunto de la argumentación da razón de la inmortalidad del alma y de la finalidad de su inmortalidad: el cumplimien-

62 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1, 1.

63 Cf. BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae, liber 3, prosa 2* (PL 63, 723).

64 «Hoc igitur primo supponendum est tanquam verum et certum, quod anima rationalis facta sit ad participandam summam beatitudinem. Hoc enim adeo certum est ex clamore omnis appetitus naturalis, quod nullus de eo dubitat... Certissimum enim est nobis, quod omnes volumus esse beati... neccessesse est ergo, quod si anima facta est capax beatitudinis, quod ipsa sit per naturam immortalis», *2 Sent d 19 a u q 1 concl* (II, 460).

65 Colligitur etiam nihilominus consequenter ex parte causae formalis. Quia enim facta est ad participandam beatitudinem, quae consistit in solo summo bono, facta est capax Dei, et ita ad ipsius imaginem et similitudinem. Sed si est imago Dei, expresse ei assimilatur, hoc autem non esset «si termino mortis clauderetur: cum ergo de natura sua sit imago Dei, non potest mortis termino clauditi», *2 Sent d 19 a u q 1 concl*. (II, 460).

66 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 14, 4, 6 (PL 42, 1040).

67 Cf. CASIODORO, *De anima*, cap. 2 (PL 70, 1285).

68 Cf. ALCHER DE CLAIRVAUX, *De spiritu et anima*, c. 18 (PL 40, 798).

69 Cf. *2 Sent d 19 a 1 q 1 concl*. (II, 460).

to de la creación del hombre, llamado a participar de la suma bienaventuranza para la que sido creado ⁷⁰.

La afirmación de la dignidad absoluta del hombre que no puede ser anulada por ninguna transmerte y que encontramos en el corazón de la protología, muestra que la escatología bonaventuriana, antes que escatología de espacios y de tiempos, es escatología de dimensiones personalistas, es decir, constituye, y habría decir que constituye ontológicamente al hombre como ser de futuro. Esta constitución ontológica traduce una voluntad divina histórica, porque a donde remiten las ideas aquí expresadas es a la teoría de los fines de la creación, a la idea de la *gloria communicanda*, el hilo conductor de la reflexión. El esquema de fondo es la ontología del Bien, origen de todo por la eficiencia y meta de todo por ser causa final.

Este sistema de causas, como la misma expresión que articula la teología del Breviloquium, en *a se, secundum se, propter se*, se puede considerar como un elemento preteológico o incoativamente teológico, en el que se inserta la sistematización del dato revelado.

Bienaventuranza, en el lenguaje bonaventuriano, es un predicado que puede decirse de Dios y de su acción informante en el hombre. En el primer caso indicará siempre que se trata de un don increado, mientras que en el segundo será siempre alusiva a un don creado ⁷¹. Los datos que ofrece esta primera aproximación al pensamiento de san Buenaventura, se puede decir que son una relectura de las categorías intencionales de su antropología teológica, porque en la conclusión sobre la naturaleza de la bienaventuranza, lo que reaparece es la condición del hombre como creado a imagen y semejanza de Dios: la ordenación del hombre al Misterio. La bienaventuranza es presentada como el término final de un deseo humano, que por otra parte responde a la misma constitución metafísica del hombre, como deter-

70 «Istae sunt rationes ostendentes non solummodo, quia est immortalis, sed etiam propter quid... Anima facta est ad participandam beatitudinem quae consistit in summo bono», 2 *Sent d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

71 «Secundum hoc nomen beatitudinis capax est secundum prius et posterius ad beatitudinem increatam, quae est finis satians ut obiectum, et ad beatitudinem creatam quae est finis satians ut informans; et per prius dicitur de beatitudine increata, per posterius de creata, quia non satians influenza obiecti nisi propter obiectum», 4 *Sent d 49 a u q 1 concl.* (IV, 1001).

minado por el deseo del verdadero bien y al mismo tiempo, como ser perfectible que busca su propia perfección.

En una línea psicológica, la bienaventuranza es presentada como *bonum appetibile*. Se trata de un axioma platónico, el *omnia bonum expotant* que articula la teoría de la felicidad y del bien en la ética aristotélica. El bien es la meta de las artes y de las indagaciones del espíritu humano y ser definido como el objeto de todas las aspiraciones humanas⁷². La auctoritas de Aristóteles, puede decirse que se asume «descontextualizada», dado que Aristóteles hace derivar el deseo del bien de la ciencia política y Buenaventura hace de él un apriori antropológico, en cuanto lo considera un *appetitus naturalis*, común a todos y perpetuo⁷³. Esta primera parte de la argumentación, en las tres variantes que presenta, gira en torno a una estructura que se supone apriórica en el hombre, la *cupiditas veri boni*, que es una tendencia natural y perteneciente al sujeto humano desde su creación. En este sentido se habla de una estructura apriórica. El mismo hombre, abierto al horizonte ilimitado del ser, es perfectible. El deseo de esta perfección es también natural.

Hablar de la natural tendencia del hombre a la bienaventuranza, supone hablar de una intencionalidad (*intentio*) como real derivación de la *capacitas Dei*. La bienaventuranza se puede situar dentro de este conjunto de ferencias que en el hombre se dan y que es el fin de la *intentio* y de la *capacitas Dei*. El hombre intencionado y abierto suponiendo esta apertura e intencionalidad que el hombre conoce su propio fin y a él relaciona su actividad. Vivir abierto a un fin y vivir con deseo de la bienaventuranza se pudieran considerar no dos planos de la existencia, sino como dos dimensiones de la misma.

La *capacitas beatitudinis* o la *intentio beatitudinis*, que aunque son expresiones formalmente diversas, son, sin embargo, coincidentes, porque expresan la tendencia del hombre a la bienaventuranza,

72 Cf. ARISTÓTELES, *1 Ethicorum, cap. 1, passim*.

73 «Item, quod homo appetat beatitudinem, aut hoc est naturale aut deliberationis. Si deliberationis, ergo potest appetere contrarium, scilicet miseriam, cuius contrarium dicit Augustinus in tertio de Libero Arbitrio: ergo appetit appetitu naturali. Sed naturalis appetitus est communis omnibus et perpetuus; ergo si talis est appetitus beatitudinis patet», *4 Sent d 49 p 1 a y q 2 f. 3* (IV, 1003).

fin último de toda operación racional. La capacidad de Dios y el estar ordenado a él traducen esta destinación teleológica a Dios. En este sentido, san Buenaventura sitúa la bienaventuranza como término del hombre *capax Dei*, que como espíritu se-ciente, percibe en sí una tensión que le trasciende y que al mismo tiempo, por ser tensión trascendente, el hombre puede percibir un conocimiento de ese fin, aunque sólo sea una *contuitio*. La afirmación central de san Buenaventura es que el hombre ha sido creado para participar de la bienaventuranza eterna de la summa bondad.

4. ALGUNAS PRECISIONES HISTÓRICAS

La argumentación de san Buenaventura, es un conjunto de variaciones sobre el axioma *omnia bonum expotant*. Esta tradición filosófica, trabajada por Aristóteles, es asumida por san Buenaventura con las aportaciones que a ella ha hecho san Agustín. Bienaventuranza es un concepto específicamente cristiano, que posiblemente no tenga correspondiente en la filosofía de la antigüedad. *Beatitudo* es un término evitado por Cicerón y frecuentemente empleado por san Agustín, y quizá tenga que ser leído más en dependencia del concepto neotestamentario de *makarios* que del concepto filosófico de *eudemonia*, concepto central de la especulación teleológica de la antigüedad y que ha tenido un carácter prevalentemente ético. El bien es el fin al que se orienta toda la actividad humana y en la filosofía estoica el *telos* tenía el sentido de objeto último de todo el esfuerzo humano. En la especulación teleológica antigua, la idea de telos estaba siempre en irreductible relación con el esfuerzo y la acción humana. La especulación estaba en una línea voluntarista y ética, como el fin último que siempre debe ser buscado. *Telos*, antes que un concepto de orden psicológico, es un concepto de orden ético.

En la teoría aristotélica del bien y de la felicidad se mantiene la línea ética del pensamiento que le han precedido. El bien es para Aristóteles el fin de todas las acciones del hombre. Las artes, la investigación metódica del espíritu humano, como las acciones y determinaciones morales del hombre, tienen siempre como objetivo el bien que se desea conseguir. Puede ser definido o descrito como el objeto de las

aspiraciones humanas⁷⁴. Aristóteles ha organizado de una forma rigurosamente sistemática toda la ética desde este concepto, que es un principio supremo. Las primeras proposiciones de la ética a Nicómaco presentan la actividad humana, como dirigida a un bien, a un telos⁷⁵. La actividad humana puede tener un fin deseado por sí mismo, mientras que todo otro bien es deseado es deseado en vista a este. Este fin es el que debe ser considerado como el bien propiamente dicho, el bien supremo, que es identificado con la vida dichosa —*eudaimonía*—, que es lo único que puede ser buscado como fin⁷⁶.

¿Que encierra este concepto aristotélico? Si en Aristóteles encontramos una crítica al pensamiento de Platón por haber pensado la idea del bien como una idea transcendente al hombre dotada de una existencia autónoma y absoluta, la misma idea de bien no puede ser buscada fuera del hombre, sino algo que es inmanente al hombre mismo. El telos, de acuerdo con la teoría aristotélica de la prioridad del acto sobre la potencia, será siempre el fruto del ejercicio de las facultades del alma. El telos está en la *energeía*⁷⁷. La *eudaimonía*, será siempre el fruto de una *energeía katá lógon* o *meta lógou*, es decir, el ejercicio activo de las facultades del alma en consonancia con la razón. El telos del hombre no puede más que estar en el ejercicio de la virtud más perfecta, es decir en la sabiduría, cuya práctica constituye la *eudaimonía* y el telos del hombre. La relación entre *eudemónia* y *sophia* será la de potencia y acto. Aristóteles ha situado la *eudaimonía* en una perspectiva intelectualista, muy propia de su concepción de las virtudes dianoéticas. Pero el concepto aristotélico de telos no puede decirse que sea sólo pensado como algo humano inminente, correspondiente a la propia actividad natural del hombre. Si ha criticado la concepción platónica de las ideas situadas fuera del hombre, sin embargo dentro de una concepción de la felicidad se puede decir que la sitúa en una doble perspectiva, como don de la divinidad y al mismo tiempo como el resultado del esfuerzo humano⁷⁸;

74 Cf. ARISTÓTELES, *1 Ethicorum*, 1.

75 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1, 1.

76 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1, 2; 10, 9.

77 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1, 1; 10, 6.

78 Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1, 7.

el esfuerzo del estudio e implica el ejercicio de la virtud, entendida como disposición o hábito adquirido por el ejercicio. El telos puede ser considerado como algo divino o como una de las cosas mas divinas que existen.

Aristóteles intelectualiza —y es una derivación de su antropología— la visión de la *eudaimonía*, al considerar como verdadero esfuerzo a la *theoría*, la actividad humana cercana a la divinidad.

Una posible clave de lectura de la ética de Aristóteles pudiera hallarse en la filosofía de los valores, dado que el hombre tiende siempre hacia unos fines concretos, configurados como bienes y entre ellos se puede establecer una escala dado que los bienes y fines están subordinados a un fin o bien absoluto, aunque realmente resulta impensable en su pensamiento un proceso *in infinitum* que destruiría precisamente los concepto de bien y de fin que estructuralmente implican un término, de forma que todos los bienes y fines están subordinados a un bien supremo. La *eudaimonia* será este bien supremo.

Si en san Buenaventura pueden leerse auctoritates de Aristóteles, que vienen a constituir el bagaje filosófico de su argumentación, habría que preguntarse desde que claves ha sido leído el pensamiento aristotélico. Aristóteles, al rechazar la idea platónica del *bien en sí transcendente* resulta impensable su asimilación por Buenaventura, porque para los esquemas aristotélicos el hombre no podría realizar ni alcanzar. La *eudaimonía* se resuelve en un plano de inmanencia, no como un bien realizado de una vez para siempre sino como realizable por el hombre; en este sentido puede llamarse proyecto ético de existencia. Aunque, por otra parte, el concepto de bien no sea en Aristóteles una realización unívoca, sino que al igual que el concepto de ser sea una realidad legible e interpretable desde una gran variedad de significaciones y de sentidos. La construcción global de la ética aristotélica es impensable sin el concepto heleno de *arete*, en este sentido, el concepto de bien es, más que categoría metafísica, categoría ética, dado que el bien del hombre consistirá sólo en la obra de la razón y la actividad del alma según la razón.

La lectura de Aristóteles se ha hecho desde una clave ajena a Aristóteles mismo. ¿Tiene aquí cabida la afirmación de Y. M. Congar de que san Buenaventura interpreta en clave dionisiana textos de

Aristóteles y de Avicena?⁷⁹ En mi criterio, hay un concepto que separa el concepto bonaventuriano de *beatitudo* del concepto aristotélico de *eudaimonía*: la concepción del *summum bonum*, en cuya elaboración, Buenaventura se ha servido de una doble fuente, la platónica-plotiniana de Dionisio y la agustiniana⁸⁰. La idea es una personalísima elaboración de Buenaventura. Es un arquetipo conceptual con el que se explica, a partir de la revelación de Dios en Jesucristo, tanto la historia de la salvación como el vivir intratrinitario. En el caso concreto de la *beatitudo*, la argumentación se mueve más dentro de una concepción platónica del *bien en si transcendente*, que dentro de una mentalidad aristotélica de la *eudaimonía*, pensada como un bien inminente. La idea platónica de bien en Buenaventura pervive sustancialmente modificada por la lectura en clave cristiana que ha hecho de ella.

La lectura del tema está articulada desde uno de los principios centrales de su sistematización: el concepto de *Summum Bonum*. Esta clave de lectura se distancia de los esquemas aristotélicos, para asumir unos contornos platónicos, pero la misma idea de *Summum Bonum* es una idea familiar a la teología agustiniana. Agustín identifica el concepto de *Summum Bonum* con la idea de substancia y de ser⁸¹, es idéntico a *summa essentia*, como causa suprema de todo. El que en sí mismo existe sin causa es eternamente bueno, y con relación a la creación es el primero. En la explicación de estos principios, Agustín se pliega a las enseñanzas de la Iglesia, en las que se afirma que existe uno ser *per se bonum*, del que todos los seres han recibido su grado de bondad, que identifica con el ser (*esse*)⁸².

79 Cf. Y. M. CONGAR, «Aspects eclesiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le début du XIV en ADHLDMA, 28 (1961) 111.

80 Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, «Dos mentalidades en la idea del Bien según san Buenaventura», en F. CHAVERO (Ed.), *Bonaventuriana*. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol (Bibliotheca Pontificii Athenaei Antoniani, 27-28), Roma 1998, 119-134.

81 Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 7, 12, 18 (PL 32, 743).

82 «Quammobrem, cum vos expedire nequeatis, videte quam expedita sit sententia catholicae disciplinae, qua aliud dicit bonum quod summe ac per se bonum est, et non participatione alicuius boni, sed propria natura et essentia; aliud quod participando bonum et habendo, habet autem de illo summo bono ut bonum sit... Hoc autem

Se trata de un *esse a Deo*, expresión muy cincelada de Agustín, que indica un modo de proceder de Dios diverso, al modo que de Dios procede el Verbo-Hijo, en cuya procesión se habla siempre de *procedere de Deo*. Son dos expresiones formalmente diversas. La segunda sólo se emplea en el contexto de la teología trinitaria, mientras que la primera es propia de la teología de la creación, de la que siempre se dice *esse a Deo*, para subrayar su no consubstancialidad con Dios, mientras que la expresión *esse de Deo*, indica que el Hijo es nacido del Padre e igual a él⁸³. La dependencia ontológica de Dios, fundada sobre el hecho de la creación, es la razón por la que Dios se constituye en el bien supremo del hombre. La expresión agustiniana *per se bonum* no es el punto de vista teológico, que es el primero, ni tampoco está determinado por una evaluación subjetiva inmanente, sino que su fundamento radica en el orden divino de la creación.

Cuando Agustín habla del bien supremo del hombre, guiado por las especulaciones de Plotino, distingue del bien supremo en sí, que tiene un sentido absoluto, y los otros bienes, relativos a los seres creados, determinados por otra parte no por una valoración de los mismos, provenientes de los sujetos, sino por la categoría central en el pensamiento neoplatónico de *ordo*. En la antropología agustiniana, el bien que es relativo al hombre, coincide con el bien supremo en sí, y por ello su bien coincide con la adhesión al bien inmutable que es el bien supremo en sentido absoluto⁸⁴.

En san Agustín pueden percibirse ecos lejanos de Plotino. Se da una afinidad de pensamiento, pero también una distancia, marcada por la visión cristiana que Agustín tiene de este problema. La filosofía antigua entendió el problema del *telos* como una realización que el hombre debe hacer de todas las potencialidades en él

bonum quod postea diximus, creaturam vocat... Ita et deus summum bonum est, et ea quae fecit, bona sunt omnia, quamvis non sit tam bona, quam est ille ipse fecit», SAN AGUSTÍN, *De Moribus*, 2, 4, 6 (PL 32, 1347); Cf. *De natura boni*, 1, 1 (PL 42, 551).

83 «De illo enim quod est, hoc quod est. hoc quod ipse est; al illo autem quae facta sunt quod ipse», San Agustín, *De natura boni*, 1, 1 (PL 42, 551).

84 «Eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis inconmutabili bono, proprium et primum est hominis bonum», SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2 19, 22 (PL 32, 1268).

insertas. Es la actividad suprema del hombre. El problema adquiere en el *De moribus* de Agustín un sentido totalmente diverso. En las cuestiones *quid sit homini optimum* y *quid sit homini melius*⁸⁵, las afinidades con Plotino son claras, dado que Plotino identifica el bien supremo con Dios, pero la cuestión plotiniana no es idéntica a la de Agustín, porque Plotino, como la tradición de pensamiento que la ha precedido, busca el bien del hombre en las potencialidades que éste encierra en sí y que desde sus propios esfuerzos tiene que desarrollar. El bien del hombre está en dependencia ontológica con el bien supremo. El problema como san Agustín lo plantea viene a dar como conclusión que el bien del hombre y el su bien supremo, dado quien los dos conceptos tienen el mismo contenido, no puede ser interpretado como lo quien Plotino identifica con el bien del hombre, sino con la causa de ese bien.

En la primera *Enéada*, en el tratado séptimo, Plotino ha establecido una jerarquía de valores dentro de la existencia humana, sugieridores de grados diferentes de ser. Cuerpo, alma, inteligencia (*noûs*), Dios, son grados de ser y poseedores cada uno de ellos de un bien especial, pensado como una potencialidad, que en si lleva el germen del acabamiento de las respectivas naturalezas. El bien de cada uno de estos grados de ser está referido al grado superior inmediato, como a su propia causa. El bien del cuerpo se encuentra en la forma, entendida aquí como alma del mundo, el bien del alma es la vida, relacionable con el *noûs*, el bien de la inteligencia es la actividad intelectual y ésta queda siempre referida a Dios.

Plotino critica a Aristóteles, pero, en realidad, critica a Platón, que ha trazado la ética desde la idea de un bien concebido como una idea transcendente y dotado de una existencia autónoma y libre. El bien supremo del hombre se encontraría en el ejercicio activo de la más alta facultad espiritual. Para esta crítica del *telos* aristotélico, Plotino se ha servido de una idea del mismo Aristóteles: Dios objeto supremo de toda aspiración humana. Esta idea es asimilada por Plotino al concepto de Bien supremo (*ariston*). Sin negar que el bien del alma reside en la *energeia kata phisin*, no se afirma que el hombre llegue al *ariston*, que sólo está en el alma como objeto de su actividad perfecta.

85 Cf. SAN AGUSTÍN, *De moribus*, 1, 3, 5 (PL 32, 1312); 1, 4, 6 (PL 32, 1313).

Se trata siempre de un bien en sentido absoluto⁸⁶ y porque es bueno, será buscado⁸⁷. Este bien absoluto es el principio (*arché*) de toda *energeia kata phisin*. En cierta manera parece pensado como algo inmóvil, que no tiende hacia nada, pero que es el objeto último de las tendencias de todos los seres. Está por encima de la actividad, del ser, del intelecto y del pensamiento⁸⁸. Sirviéndose de la metáfora del círculo, Plotino piensa el *ariston* como algo inmutable hacia donde todo converge, al igual del círculo todos los radios convergen hacia el centro. El sol es otra de las metáforas de las que Plotino se sirve para describir el *ariston*⁸⁹.

Este pensamiento, que puede ser leído en san Agustín, dado que el bien primero y propio del hombre consiste en adherirse al bien supremo⁹⁰. El esquema de Plotino si pervive en san Agustín, sobre todo con la jerarquía de valores, que el concepto de *ordo* entraña, pero transformado por Agustín, de forma que cada naturaleza no tiene que alcanzar el bien desarrollando las potencialidades en ella insertas, sino en la búsqueda de un bien que le trasciende, un bien que necesariamente ha de ser un bien gratuito, donado, de forma que el bien del hombre es solamente Dios, pensado ciertamente el alma, en la clave cristiana de alma individual.

San Agustín llega, en el *De moribus*, a dar un sentido nuevo al pensamiento plotiniano, si éste ve en Dios al bien supremo y a la causa. La fe le lleva a elaborar una teoría de la vida humana en completa dependencia de Dios. Modificando la definición plotiniana de bien del cuerpo, que no radica en sus capacidades naturales, sino en quedar sometido al alma y ser regido por un alma virtuosa, ha superado la dificultad para llegar a un fin verdaderamente válido

86 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, 1, 7, 1.

87 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, 6, 7, 25.

88 «Kai gár óti epékeina oúsiás, èpekeina kai energeias kai èpekeina nou kai noeseos», PLOTINO, *Enéadas*, 1, 7, 1.

89 «Dei oún ménein auto, pros auto epistrephein panta, hospes kyklon pros kentpon aph'ou pasai grammái. Kai paradeigma hos pros to phós to par'autou aneremenon pros auton», PLOTINO, *Enéadas*, 1, 7, 1.

90 «Eaque ipsa vita beata, id est animi affectio inhaerentis inconmutabili bono, proprium et primum est hominis bonum», SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2 19, 52 (PL 32, 1267).

para el hombre. Agustín mantiene el punto de vista de Plotino, que considera a Dios como bien supremo y causa última de la perfección del hombre. Si Plotino ha puesto el bien del hombre en la *energeia kata phisin*, en los esquemas agustinianos de la gracia se encuentra un esquema de parecidas raíces: la afirmación de que la perfección del alma depende de la virtud. La relación entre el don de la gracia y la virtud, obra de la libertad, problemática que no puede ser analizada aquí. El *De moribus* agustiniano transforma el pensamiento de Plotino.

La idea de bien supremo del hombre en el *De moribus* agustiniano tiene un sentido ontológico aunque vinculado a la idea del fin del hombre en sentido moral. Es una de las ideas que la teología subsiguiente a Agustín va a mantener. El sentido moral del fin del hombre está expresado en el mandamiento del amor a Dios, inseparable del mandamiento del amor al prójimo⁹¹.

El *De moribus* plantea al cristianismo la cuestión de la filosofía antigua sobre el fin del hombre y la cuestión implica una respuesta en la que se hace derivar el *telos* de una función propia de la naturaleza humana, comprendida desde los postulados de la psicología propia del platonismo y del estoicismo, la idea de *mens*, como *portio superior animae*, preexistente e inmortal, que liberada de sus partes inferiores tiene que levantarse, impulsada por el *eros* hacia el mundo de las ideas. La *homoiosis Theô katâ to dynatôn*⁹² es una fórmula de Platón y del platonismo medio, desarrollada por Plotino⁹³. El *De moribus* cristianiza la ética platónica y neoplatónica. Si en esta obra de juventud ha deducido del axioma platónico sobre la felicidad, que Dios es el bien supremo del hombre, en el desarrollo de la obra ha formulado un planteamiento cristiano de la ética, que sólo puede ser resuelto en el mandamiento cristiano del amor⁹⁴.

91 «Audivimus quid diligere, et quantum diligere debeamus; eo est omnino tenendum, ad id omnia consilia nostra referenda. Bonorum summa, Deus nobis est. Deus est nobis summum bonum. Neque infra remanendum nobis est, neque ultra quaerendum: alterum enim periculosum, alterum nullum est», SAN AGUSTÍN, *De moribus*, 1, 8, 13 (PL 32, 1316).

92 Cf. PLATÓN, *Phedro*, 248a; *Theeteto* 176b, *Phedon* 82 a/b.

93 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, 1, 2 passim.

94 «Audiamus ergo quem finem bonorum nobis, Christe, praescribas; nec dubium est quomodo is erit finis quo nos summo amore tendere jubes: «Diliges», inquit,

La especulación teológica agustiniana ha encontrado su madurez en el *De doctrina christiana*. La ética ha sido organizada desde la distinción *uti et frui*, quicio de las sistematizaciones teológicas de la Edad Media. Aquí ha empleado también un antiguo esquema, al que ha dado orientación idéntica al *De moribus*. Su punto de partida no es la consideración de las funciones humanas para relacionar el *telos* con la más elevada de estas facultades, sino que el razonamiento se hace desde una concepción gradual de la existencia, pensada desde cuatro categorías: Dios, alma, que comprende el alma propia y la de los otros y cuerpo.

Son las cuatro categorías en las que clasifica a las *res*, y cada una de ellas puede ser asumida como un objeto de amor. Sólo las realidades divinas pueden ser objeto de amor y de gozo (*frui*). Las otras realidades solamente pueden ser objeto de uso (*uti*)⁹⁵.

Las fuentes de esta terminología del pensamiento de san Agustín, dada su familiaridad con el estoicismo, están en la fórmula ciceroniana, *honestum et utile*, que en el fondo no es otra cosa que la distinción de la filosofía estoica entre bien moral (virtud) y los valores⁹⁶. Una vez más podemos advertir aquí que san Agustín ha dado a las fórmulas de la filosofía pagana una significación teológico-cristiana. La ética estoica no valora moralmente una acción por el objeto de la misma, sino por la consciente elección humana de la manera de actuar conforme a la ley moral. Ciertamente las acciones morales provienen de la tendencia espontánea (*ormé*) hacia un objeto. Esta tendencia espontánea brota de la naturaleza, que puede llevar al hombre hacia algunos objetos. El hombre ennoblecerá esta ferencia, haciéndola concordar, en la medida en

"Dominum Deum tuum". Dic mihi etiam quaeso te, qui sit diligendi modus: verreor enim ne plus minusve quam oportet, inflammer desiderio et amore Domini mei. "Ex toto", inquit, "corde tuo". Non est satis. "Ex tota anima tua". ne quidem satis est. "Ex tota mente tua". Quid vis amplius? Vellem fortasse, si viderem quid posset esse amplius", SAN AGUSTÍN, *De moribus*, 1, 8, 13 (PL 32, 1316).

95 "In his igitur omnibus rebus illae tantum sunt quibus fruendum est, quas aeternas atque incommutabiles commemoravimus; caeteris autem utendum est, ut ad illarum perfruitionem pervenire possimus", SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 1, 22, 20 (PL 34, 26).

96 "Fruendum est autem honestis, utendum vero utilibus", SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*, 83, 30 (PL 40, 19).

que es una decisión moral a la ley moral. La ética ciceroniana valora el concepto de *ordo*, que viene a ser como un criterio moral dentro de la acción del hombre, porque el hombre puede hacer suyas las cosas que son conforme a su naturaleza, pero el concepto de *ordo* será el que marque la moralidad de la acción. La moralidad se convierte en el bien supremo del hombre, el único bien que por su esencia y por su propia dignidad tiene que ser buscado, por eso algunas de las tendencias primitivas de la naturaleza no han de ser buscadas por ellas mismas⁹⁷.

Si obrar conforme a la naturaleza es el principio rector de la moral estoica, el concepto de *physis* tiene en esta filosofía una doble significación: el cosmos y la naturaleza individual de cada hombre, aunque entre las dos nociones existan vínculos innegables. El *telos* será siempre identificable con el vivir en conformidad y de acuerdo con la naturaleza. El *congruenter naturae convenienterque vivere* de Cicerón⁹⁸, que traduce la fórmula estoica *homologoumenos te physei zshên*.

Al fondo de las reflexiones de san Agustín está el pensamiento estoico, pero es ya un pensamiento transformado desde las perspectivas que ofrece la fe cristiana. El *uti* en el pensamiento de san Agustín adquiere relevancia y significación por moral por su referencia al *frui*. Los *utilia* nunca pueden ser en sí mismos virtud ni tener carácter moral, nada más que en conformidad con una norma absoluta. Si el pensamiento de Agustín es situado en su verdadero contexto, en realidad es la mente de un teólogo la que encontramos que se sirve de categorías y esquemas filosóficos para ponerlos al servicio de la fe cristiana. Si en Agustín pervive la expresión cice-

97 «Prima est enim conciliatio hominis ad ea quae sunt secundum naturam. Simul autem cepit intelligentiam vel notionem potius, quam appellant *ennoian* illi, viditque rerum agendarum ordinem et, ut ita dicam, concordiam, multo eam pluris aestimavit quam omnia illa, quae prima dixerat, atque ita cognitione et ratione collegit, ut statueret in eo collocatum summum illud hominis per se laudandum et expetendum bonum, quod cum positum sit in eo, quod *homologian* Stoici, nos appellemus convenientiam, si placet, cum igitur in eo sit id bonum, quo omnia referenda sint, honeste facta ipsumque honestum, quod solum in bonis dicitur, quamquam post oritur, tamen id solum via sua et dignitate expetendum est; eorum autem, quae sunt prima naturae, propter se nihil est expetendum», CICERÓN, *De finibus*, 3, 6, 21.

98 CICERÓN, *De finibus*, 3, 7, 26.

roniana *summo bono frui*, cuyo equivalente es la virtud, el gozo de la propia perfección moral, el concepto ha sido transportado por Agustín a una clave distinta, desde las claves del platonismo plotiniano, *summum bonum* ha adquirido una significación trascendente. ¿No había dicho Plotino que nada hay mas elevado para el hombre que la contemplación de las cosas divinas y que en esta vida contemplativa las virtudes alcanza su cima hasta llegar a la *apatheia*?⁹⁹ El concepto estoico que realmente Agustín transforma es el concepto de *honestum*, que ha perdido su original significación de ser fruto de una actividad humana, para devenir un concepto trascendente. El *Summum Bonum* es Dios mismo y la contemplación de las cosas divinas es el verdadero *Deo frui*, aunque evidentemente el *Deo frui* si en el pensamiento neoplatónico no podía desgajarse de la vida diaria, en Agustín tiene igualmente una repercusión ética: la íntima vinculación con la vida virtuosa¹⁰⁰. Éste el significado que tienen en el *De doctrina christiana* los largos comentarios que Agustín ha dedicado al mandato cristiano del amor.

Estas ideas pueden ser puestas en relación con el centro mismo de la antropología agustiniana. Si Dios es presentado como el bien del hombre, y el *Deo frui* es el gozar de su bondad, el *fructus bonitatis eius*¹⁰¹, la cima de la vida cristiana viene a ser, en definitiva, la actitud receptiva que consiste en ser colmados de la bondad de Dios, que viene a coincidir con la significación que Agustín ha dado a la expresión *capax Dei*, con la que puede caracterizarse toda su teoría del hombre imagen de Dios.

Agustín vuelve a su propio pensamiento en el libro XIX del *De Civitate Dei*, con la discusión de las doctrinas filosóficas sobre los fines de los buenos y de los malos, cuya clave de lectura son los dos reinos o la *civitas Dei* y la *civitas terrena*. San Agustín ofrece un inventario de las doctrinas filosóficas por él conocidas dejando entender que los filósofos han podido intuir, aunque de forma oscura y lógicamente condicionada por sus propias facultades naturales, la

99 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, 1, 2, 7.

100 Cf. SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, 1, 22, 21 (PL 34, 26-27).

101 «... a fructu bonitatis eius; quod est, ut brevi explicem, beata vita. Ibi enim est sedes veritatis, cujus contemplationis perfruentes, eique penitus adherentes, procul dubio beati sumus», SAN AGUSTÍN, *De moribus*, 1, 19, 35 (PL 32, 1326).

doctrina de los dos reinos. A juicio de Agustín, el error de la filosofía fue buscar la bienaventuranza y la perfección en este mundo, bien sea en la virtud o en los placeres o en la conjunción de ambos fines. El *De Civitate Dei* refleja la preocupación de un teólogo interesado en mostrar la vanidad de esta pretendida felicidad, comparada con la esperanza que Dios ha dado a los cristianos y con la realidad prometida de la esperanza de la vida eterna ¹⁰². El juicio de San Agustín sobre la filosofía y la ética pagana puede decirse que es el juicio de la filosofía desde más allá de la filosofía, su intención ha sido mostrar que la bienaventuranza no está en nada de lo que la filosofía ha llamado bienaventuranza y bien. Si la vida del cuerpo está abocada a la destrucción y la vida virtuosa está en una tensión dialéctica entre la bienaventuranza que trata de alcanzar y la lucha con las bajas pasiones, entre tanto esta tensión perdura no se puede hablar de bienaventuranza ¹⁰³. Si Agustín enjuicia la felicidad prometida por los filósofos como un estado miserable ¹⁰⁴, es porque la enjuicia desde la perspectiva cristiana de la bienaventuranza eterna, como superación de la destrucción, del mal y de la muerte misma. Es la paz escatológica, de la que no puede pensarse que haya otra mayor y mejor ¹⁰⁵.

El verdadero contexto de la concepción agustiniana de la *beatitudo* y de la *vita beata* es la escatología cristiana, la vida eterna, ahora poseída en esperanza, pero que será vivida en plenitud. Es cierto que Agustín llega a esta conclusión por un camino distinto del que puede ofrecer la filosofía platónica y la estoica. El camino es la lectura de san Pablo.

El pensamiento de Agustín se concentra sobre Dios, pensado y concebido como el *Summum Bonum*, objeto de un amor que puede cualificar de *frucción*. La transformación que hace Agustín a la ética, tanto estoica como neoplatónica, es haber identificado el

102 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 19, 1 (PL 41, 621-624).

103 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 19, 4 (PL 41, 636).

104 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 19, 10 (PL 41, 636).

105 «Sed tunc est vera virtus, quando et omnia bona quibus bene utitur, et quidquid in bono usu bonorum et malorum facit, et se ipsam ad eum finem refert, ubi nobis talis est tanta pax erit, qua melior et major esse non possit», SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 19, 10 (PL 41, 636).

telos del hombre con Dios mismo; el haber hecho de un concepto ético en los estoicos un concepto trascendente, más en consonancia con la línea platónica y neoplatónica; ciertamente, pero la misma idea de bien, tal vez impersonal de esta filosofía, es transformada y sustituida por el concepto cristiano de Dios. Agustín establece una radical unidad entre los conceptos de *summum bonum*, *vita beata* y *ordo*. La *vita beata* es pensada por Agustín como una realidad de orden trascendente, que objetivamente existe y en la que el hombre puede participar. *Hypostasis* la había llamado Plotino, una sustancia idéntica con la vida divina del *noûs* en su pura actualidad¹⁰⁶. En Agustín pervive la axiología plotiniana, que está en consonancia con los grados de vida y de ser; esta idea está apoyada en la identificación que se hace del ser con el bien. Ser y bien supremos que Agustín identifica con Dios mismo. La creación viene a formar una escala de grados de ser y de bondad, pero hay otra idea que Agustín toma también como sinónima la idea de *esse* y la idea de *vita*, de mucha más amplitud esta que aquella. La suprema forma de vida es también la suprema forma de ser y es la vida bienaventurada, que en su sentido original se identifica con el *summum bonum* y con Dios.

En san Agustín se concatenan conceptualizaciones del bien: el alma como bien del cuerpo y Dios como el bien del alma, idea aplicada al concepto de vida, en cuanto que el alma es vida del cuerpo y Dios, vida bienaventurada del alma¹⁰⁷. El principio rector de esta idea es la gradación de los seres, común tanto al platonismo y al estoicismo, y de ahí que se concatenen las ideas de ser y de perfección por medio del concepto de participación, si el cuerpo participa por su unión de la vida del alma y es informado por ella y es elevado dentro de la escala ontológica, por lo mismo el alma no posee en sí la vida bienaventurada, sino que participa en ella por su unión con Dios, por ella es informada y está elevada dentro de la escala de los seres. San Agustín, en consonancia con toda la corriente platónica, ha resaltado el valor de la *vita intellectualis*, como principio de la *vita beata*, porque es sólo la racionalidad humana la que

106 Cf. PLOTINO, *Enéadas*, 1, 4, 11.

107 «Sicut enim tota vita corporis est anima, sic vita animae Deus est», SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 16, 41 (PL 32, 1263).

puede participar de Dios y de la vida bienaventurada¹⁰⁸. Desde este punto de vista que se puede considerar antropológico, la participación en la vida bienaventurada puede considerarse como contemplación del Dios verdad.

Uno de los conceptos claves que en la teoría de la felicidad de san Agustín es el concepto de participación, término técnico platónico, la *methesis*, que designa la relación ontológica del ser finito o creado con el Ser por excelencia. Toda la metafísica agustiniana está pensada desde esta relación al mundo de los ideas que se encuentran en el intelecto divino. La idea de participación hace que en el pensamiento de san Agustín se dé un ejemplarismo, en la medida en que los seres revelan aspectos del ser lo hacen por participación a las ideas transcendentales. Este esquema de pensamiento es el que se refleja en toda la concepción agustiniana de la *vita beata*. La bienaventuranza puede ser atribuida al hombre por participación en la bienaventuranza divina¹⁰⁹. Si san Agustín la piensa como un *habere Deum*¹¹⁰, esta expresión sólo puede ser interpretada en la línea de la participación. Es presencia de Dios en el alma¹¹¹, unión del hombre con Dios¹¹².

El sentido primero de la expresión agustiniana *vita beata* es el de plenitud ontológica. Dentro de un contexto den el que toda la creación es vista como una gradación de seres en la que cada ser denota una semejanza con Dios, siendo ésta más intensa cuanto mayor es la perfección de cada grado de ser, dado que todo ha sido creado por la verdadera imagen y semejanza de Dios que es el Verbo-Hijo, aunque sólo el hombre es el propiamente creado a ima-

108 «Animal quod caret ratione, caret scientia. Nullum autem animal quod scientia caret, beatum esse potest. Non igitur cadit in animalia ratione expertia ut beata sint», SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*, 83, 5 (PL 40, 11).

109 «Deus beatitudo, in quo et as quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia», SAN AGUSTÍN, *Soliloquia*, 1, 1, 3 (PL 32, 869).

110 SAN AGUSTÍN, *De beata vita*, 2, 11 (PL 32, 965).

111 «Quisquis igitur ad summum modum per veritatem venerit, beatus est. Hoc est animis Deum habere, id est Deo perfuit», SAN AGUSTÍN, *De vita beata*, 4, 33-34 (PL 32, 975-976).

112 «Haec autem est ipsa veritas; cui quia intelligendo anima rationalis jungitur, et hoc bonum est animae, recte accipitur id esse quod dictum est: «Mihi autem adhaerere Deo bonum est», SAN AGUSTÍN, *De diversis quaestionibus*, 83, 54 (PL 40, 38).

gen y semejanza de Dios, porque es el único dotado de *mens* directamente ordenada a la visión de Dios. La vida bienaventurada se caracteriza por el hecho de que el alma llega mediante la *virtus* y las *similes acciones* a una firmeza (*constantia*), que significa que está modelada a semejanza de Dios, que es *constantia e incomutabilitas* en sentido absoluto en cuanto que representa el grado supremo de la escala de los seres¹¹³.

En esta reflexión es de capital importancia el concepto de *frui*. La terminología *Deo perfrui*¹¹⁴, *bono supremo perfrui*¹¹⁵, *beatissima vita perfrui*¹¹⁶ indican, y sobre todo el último, que la *beata vita* del hombre es una participación en la *beata vita* transcendente. El sentido ontológico de la expresión es el de participación en Dios, que consiste en que el hombre reciba la vida divina y de deje modelar por ella. *Frui*, como derivado de la raíz *frux*, equivalente ésta a semilla, todo lo germina, significado asumido de la vida vegetativa, el sentido de *frui* es el recolectar, gozar lo que se ha sembrado, si por otra parte Agustín, establece una relación de este concepto con el concepto de *esse*, es decir con *summa essentia*, equivalente a vida divina. El sentido de *frui* puede hacerse equivaler al de participación ontológica, no se trataría, por tanto, en Agustín de una fruición psicológica y subjetiva, sino de una relación ontológica con Dios, de quien el alma recibe la vida divina y con ella, plenitud moral. El concepto *Deo frui* puede identificarse con «posesión de Dios», que sería lo mismo que «participación de Dios».

Aquí tenemos las líneas esenciales de la teoría agustiniana de la bienaventuranza y no pueden negarse los paralelismos y dependencias que con ella tiene el pensamiento bonaventuriano. Porque si Agustín ha fijado definitivamente el concepto de *summum bonum* para la teología cristiana, como fin último al que el hombre se ordena, este *summum bonum*, identificado con la noción cristiana de Dios, será desde él, algo definitivamente logrado para la teología,

113 «In unaquaque anima similes acciones atque virtutes, sine quibus constantia esse non potest, beatam vitam indicant», SAN AGUSTÍN, *De Genesi ad litteram imperfectus liber*, 16, 59 (PL 34, 243).

114 SAN AGUSTÍN, *De vita beata*, 4, 33-34 (PL 32, 975-976).

115 Cf. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 13, 30 (PL 32, 1231).

116 Cf. SAN AGUSTÍN. *De ordine*. 1. 8. 24 (PL 32, 988-989).

definitivo en tanto que la teología latina posterior a Agustín, tendrá en él su fuente primera de inspiración.

Buenaventura no se ha planteado temas y problemas que tuvieron que ser resueltos por san Agustín, como el tema del fin del hombre, de cara a los problemas que podía plantear la filosofía antigua a la visión cristiana de Dios y la visión cristiana del hombre, sin embargo, cuando Buenaventura aborda en tema de la bienaventuranza en el contexto de la sistematización teológica, muchos matices del pensamiento agustiniano acaban perdiéndose, al ser reducidos a una síntesis orgánica, pero un común substrato antropológico es innegable en ambos pensadores. Cuando san Buenaventura interpreta desde una doble clave el concepto de *beatitudo* está apoyado en su teoría del hombre imagen de Dios, en gran parte asumida de san Agustín. Hablar de la bienaventuranza como objeto del deseo del hombre, supone identificar el fin de este deseo con Dios mismo a quien el hombre está intencionado. En esta primera concepción de la bienaventuranza, encontramos un eje que es la teoría antropológica del *homo capax Dei, forma beatificabilis*, y por ello *capax Dei* y porque *capax Dei, forma beatificabilis*. Capacidad de Dios y posibilidad de participarle serán los principios antropológicos que Buenaventura asuma de Agustín y que los proyectará en su concepción teológica de la bienaventuranza, para presentarla no como algo advenedizo al hombre, sino como un fin que por voluntad divina histórica, al hombre le es connatural. En este sentido, se puede hablar de una formal coincidencia entre el pensamiento agustiniano y el pensamiento de Buenaventura, en cuanto que en ambos pensadores Dios es presentado como el fin del hombre¹¹⁷, porque en ambos hay un mismo principio: la afirmación de la voluntad humana que tiene como fin la bienaventuranza¹¹⁸, afirmación común a todo el mundo de la antigüedad, y que deviene la tesis central del *Hortensius* de Cicerón¹¹⁹. Como en páginas anteriores he dicho,

117 Cf. *4 Sent d 49 p 1 a u q 1 concl.* (IV, 1000).

118 «Non itaque omnino ipsa voluntas hominis, cujus finis non est nisi beatitudo, sed ad hoc unum interim voluntas vivendi finem non habet nisi visionem, sive id referat ad aliud, sive non referat», SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 11, 6, 10 (PL 41, 992).

119 Cf. A. SOLIGNAC, *La volonté universelle de vie heureuse*, note complémentaire, Bibliothèque Augustinienne, vol. 14, 567-568.

Agustín critica las concepciones de los filósofos, para mostrar que la felicidad sólo puede ser encontrada en Dios y por Dios.

UNA APORTACIÓN DE LA TEOLOGÍA FRANCISCANA

El esquema último que inspira la concepción bonaventuriana de la bienaventuranza es el platonismo remodelado por Agustín. Uno de sus inspiradores más próximos pueden ser unas *Quaestiones disputatae*, tituladas *De beatitudine*, hoy inéditas, debidas unas a Alejandro de Hales¹²⁰, y otras a Juan de la Rochelle¹²¹.

Hay que destacar la importancia que estos textos tienen para la formación de la escatología bonaventuriana, en concreto, para el tema de la bienaventuranza, porque posiblemente el texto de Alejandro de Hales sea uno de los pocos de este autor que de forma sistemática aborda el tema, ya que la Glosa de Alejandro a las Sentencias no toca el tema de la escatología. Concluye con las cuestiones del sacramento del matrimonio¹²². El *introitus* del cuarto libro presenta como materia de propia de esta parte los sacramentos y las gracias

120 Estas cuestiones halesianas, pertenecientes al llamado grupo «postquam fuit frater», están contenidas en los ms. Toulouse 737, ff. 154a-156b, y ms. Assisi 186, ff. 84a-86b. Sobre ellas, cf. *Summa Halensis, Prolegomena*, CXLII-CXLIII. El manuscrito de Toulouse 737 contiene una colección miscelánea de *quaestiones disputatae*, que abarcan el arco de 1230-1250. Pertenecen en su casi totalidad a la Escuela Franciscana de París. Entre ellas hay tres, que posiblemente pertenezcan a la producción de san Alberto Magno. Otra no ha sido debidamente identificada. Este manuscrito se sabe que fue utilizado para la enseñanza, al menos desde 1269, por Gerardino di Borgo di San Giovanni in Persiceto, lector de teología en Parma. Si de Gerardino no se puede asegurar que dirigiese el trabajo de transcripción, realizado por un grupo de amanuenses italianos, por lo menos ha ampliado los índices de las cuestiones en el margen inferior de cada folio al principio del cuaderno. Cf. F. M. HENQUINET, «Fr. Gérardin di San Giovanni in Persiceto, usager du Manuscrit Toulouse 737», en *AFH* 31 (1938) 522-528; J. BARBET, «Notes sur le manuscrit 737 de la Bibliothèque municipale de Toulouse. "Quaestiones disputatae"», en *Bulletin d'Information de l'Institut de Recherches et d' Histoire de Textes*, 5 (1956) 7-51.

121 Las cuestiones rochelianas están contenidas en el ms. Assisi 186, 83a-d, y otras en los mss. Toulouse 737, 156b-157c, y ms. Assisi 186, 86c-87d, sobre ellas. Cf. *Summa Halensis, Prolegomena*, CXLIII.

122 Alejandro de Hales, *Glossa in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi*, Quaracchi-Flotentiae 1951-1957 (citado, *Glossa*), 4 *Glossa d* 39 (IV, 593).

de los mismos y el tema de la bienaventuranza y la pena ¹²³. Para la historia de la escatología franciscana habría que conocer el IV libro de la *Summa Halense* hoy inédito y definitivamente solucionar los problemas de crítica histórica y textual que tiene el IV libro de la *Lectura super Sententias* de Odo Rigaldi ¹²⁴.

En la cuestión *De beatitudine*, Alejandro de Hales parte de un supuesto que ha sido un axioma del platonismo y del neoplatonismo y que encuentra formulado en san Agustín: el deseo de bienaventuranza o felicidad que se da en todo hombre ¹²⁵. El principio sistematizador de la cuestión halesiana es precisamente éste: la tendencia al bien que se da en todo hombre. Pero el concepto mismo de bien, tal como es presentado en la filosofía, es un concepto neutro, porque no determina, al menos aprióricamente, si se trata de un bien creado o increado; por ello, más que hablar de una tendencia o apetencia del bien, habría que hablar de una tendencia a la bienaventuranza. En Alejandro, la tendencia o apetencia de la bienaventuranza sólo se predica de la criatura racional. Es una tendencia diversificada en razón de su objeto. Puede ser natural, apriórica, o puede ser deliberativa. La misma bienaventuranza puede determinarse por su objeto, ya se trate de un bien creado o increado y por ello se puede hablar de una bienaventuranza creada y de una bienaventuranza increada ¹²⁶.

123 «In hoc quarto libro, quia nondum est in iis de sufficientiam ad salutem, agit de sacramentis et gratiis sacramentorum...; et de beatitudine et poena opposita», Alejandro DE HALES, *4 Glossa, introitus, n.º 3* (IV, 2).

124 El texto del IV libro de la *Lectura* de Rigaldi está contenido en el ms. 1542 de la Biblioteca Real de Bruselas, que al parecer es auténtico, según afirmó F. M. HENQUINNET, «Le Comentaire de Études Rigaud sur le IV^{ème} livre des Sentences», en *Coll. Fran.*, 10 (1940) 481-493, aunque se ha apuntado la hipótesis que este escrito pueda ser de Odo de Rosny. Cf. K. LUNCH, «The Alleged Fourth Book in the Sentences of Odo Rigaud and Related Documents», en *Franc Studies*, 9 (1949) 87-145. El texto del ms. 1862 de la Biblioteca Municipal de Troyes es, al menos en parte, un texto espúreo y puede tratarse también de una compilación posterior. Cf. E. LIO, «Nuove fonti domenicane nei commentari dello Pseudo-Odone Rigaldi al IV libro delle Sentences», en *Franz Studien*, 33 (1951) 385-420.

125 «Questio est de beatitudine et ratione eius quod dicit Augustinus, III libro de Civitate Dei quod omnes homines appetunt beatitudinem». ALEJANDRO DE HALES, ms. Toulouse 737, f. 154a; ms. Asissi 186, f. 84a.

126 «Solutio. Cum dicitur omnes appetunt beatitudinem, hoc intelligitur solum de rationali creatura et eius appetitus, sicut probat Augustinus et sicut patebit infe-

Supuesto este principio, Alejandro responde a dos objeciones. Una proviene de Boecio que concibe la bienaventuranza como es estado de reunión de todos los bienes y que éste no puede darse en ninguna creatura, cuya bondad es limitada ¹²⁷. Alejandro precisa que la *satietas* no puede entenderse de modo unívoco. Una llena todas las aspiraciones del hombre y que viene a constituir su verdadero descanso —*quies*—; ésta es la bienaventuranza increada ¹²⁸. La vida cristiana, en cuanto actuación de virtudes, dones del Espíritu y bienaventuranzas, puede constituir una *satietas*. Lo mismo que en la vida eterna, la remuneración debida al hombre por su vivir cristiano será un bien creado, pero la remuneración, independiente del mérito humano, es un bien increado ¹²⁹. El concepto de biena-

rius. Potest ergo considerari appetitum secundum quod est rationis ut nature, et tunc determinat sibi bonum increatum ad quod de se tendit, sed non peruenit sine gracia, que est perfectio nature, et ideo solum, ibi ubi terminatur gracia et natura, scilicet in bono increato. Si autem consideratur rationalis appetitus ut deliberatiuus, tunc aut est ordinatus, et ita sistit in bono increato; aut est inordinatus, et tunc si sistit in bono creato propter aliquam similitudinem quam habet cum creato, sicut in diuitiis et huiusmodi; conueniunt igitur appetitus rationalis ut est natura et ut est deliueratiuus tantum in hoc quia uterque tendit in bonum increatum, differenter tamen in hoc quia ille qui est naturalis non distinguit, sed in uno tantum figitur, id est tendit in ad commodum sibi, deliueratiuus autem distinguit in hoc quod illud ad quod tendit est summum bonum quod est sibi commodum. Secundum hoc ergo dicimus quod beatitudo potest determinari in bono creato et in bono increato; unde est beatitudo in uia et in patria duplex, scilicet creata et increata», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154a; ms. Assisi 186, f. 84a.

127 «Item, Boethius, in libro De consolatione: beatitudo est status omnium bonorum aggregationem perfectus; sed omnium bonorum aggregatio non potest esse in aliqua creatura, cum omnis creatura habet bonitatem circumscriptam et limitatam et deficiat in aliquo a bono primo increato», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154a; ms. Assisi 186, f. 84a; Cf. Boethius, *De consolatione philosophiae*, III, prosa 2 (PL 63, 724).

128 «Ad illud quod ponitur quod nihil satiat nisi sola Trinitas uel increatum, dicendum est quod multiplex est satietas. Est enim satietas que omnino reficit et in qua est omnimoda quies, et hec est satietas que satiat solum est in beatitudine increata, que est deus, et hec est patria», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 54a; ms. Assisi 186, f. 84a.

129 «Est alia satietas uiae, que scilicet reperitur in uirtutibus, donis et beatitudinibus uite, et hec est satietas est secundum suum modum. Est iterum alia satietas que satiat secundum mensuram pro qua dicitur pro qua dicitur Luc 6 [38]: qua mensura mensi fueritis remittetur uobis; et hoc modo [satiat beatitudo] creata in patria; inde

venturanza no puede ser asumido en sentido unívoco, porque determina tanto un bien increado y en este caso está fuera de todo género o bien un bien creado¹³⁰. La cuestión halesiana es una verdadera monografía teológica y no se le puede dedicar en estas páginas el estudio del que es merecedora.

En Alejandro, la bienaventuranza se identifica con la suma bondad¹³¹. El tema asume unos perfiles netamente antropológicos. El bien y la verdad son objeto al que todos los seres tienden. El hombre tiende a un bien con perfiles precisos y definidos, la bienaventuranza. Ésta es un fin que, a diferencia del bien sumo, sólo por el hombre puede ser deseado. El bien es el fin de todo ser y la forma que lo conserva. La argumentación de Alejandro proviene de san Agustín, que afirma el carácter antropológico de la bienaventuranza, con una clara exclusión del mundo infrarracional. En este sentido, la bienaventuranza añade algo a la original tendencia al bien, asimila al hombre al bien mismo, es decir a Dios¹³².

eciam dicitur quod, licet unus sit denarius qui retribuitur omnibus electis, tamen dispar est retribucio, In unitate denarii intelligitur beatitudo boni increati, in disparitate retribucionis retribucio secundum mensuram meritorum, que est boni creati-, ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Tolouse 737, f. 154a; ms. Assisi 186, f. 84a.

130 -Beatitudo aut determinat bonum increatum, et sic est extra omne genus; uel bonum creatum, et sic uel est in uno genere secundum quod dicitur felicitas est actus etc; aut conficitur ex multis generibus secundum quod continet eternitatem, cognitionem et affectionem, illa scilicet que beatificant homine beatitudine creata-, ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toluose 737, ff. 154a-b; ms. Assisi 186, ff. 84a-b.

131 -Solutio. dicendum quod beatitudo secundum quod dicitur status omnium bonorum etc. quantum ad rem omnia ista appetibilia comprehendit et eiam comprehenduntur et uniuntur de beatitudine; si autem accipiatur hec quatuor secundum rationem, sic sin differentie quoniam beatitudo secundum rationem dicitur bonitas summa, et secundum hanc rationem differt appetibile a concupiscibili, sapiencia a rationali, sed ipsa aeternitas uel inmortalitas ab iracibili-, ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154c; ms. Assisi 186, f. 84b.

132 -Dicendum quod, licet idem sit bonum summum et beatitudo, tamen beatitudo prout appetitur ab homine et bonum summum ab omni creatura, beatitudo addit supra illud bonum. Summum enim bonum et finis tocius esse et forma conseruans uniuersum esse. Quantum ad istam rationem communen appetitur ab omni creatura, quoniam ipsum conseruant unamquamque creaturam quandiu est siue durans in esse; sed beatitudo importat praeter hoc quadam assimilationem in genere, secundum quam rationalis creatura assimilatur summo bono, de qua dicitur 1 Joan 3 [2]: Scimus quoniam, cum apparuerit, similes ei erimus. Hec est similitudo

Alejandro no hace una referencia, al menos muy explícita, a los principios de su antropología teológica, pero es fácil intuir que el soporte antropológico de su concepción de la bienaventuranza es de la imagen divina en el hombre, sugeridora de la conveniencia del hombre con Dios. Si la imagen no dice sólo recuerdo, entendimiento y amor de sí, por parte del hombre, es también capacidad de entendimiento, recuerdo y amor de Dios, apertura a él. La imagen está en el hombre en cuanto el hombre se vuelve hacia Dios¹³³. De forma, quizás un tanto artificiosa, Alejandro ha apuntado en la *quaestio de beatitudine* estableciendo una analogía entre la unidad de esencia y pluralidad de personas en Dios y la unidad de sujeto y trinidad de potencias, por éstas el hombre tiende a la Trinidad y por la unidad de esencia a la paz¹³⁴. La consecuencia la tendencia natural del hombre a la bienaventuranza y el deseo natural de ella, porque es la perfección completísima, tanto del ángel como del hombre, a la que naturalmente tienden¹³⁵. La razón es la semejanza del hombre con la Trinidad¹³⁶.

glorie que est in habendo summum bonum cognitum et amatum. Augustinus, in libro De moribus ecclesie, plenius hanc exprimit dicens: cum sequimur, dicendo cum sequitur non est hoc omnes efficitur quod est ipse, sed ei proximi eumque mentis intuitu contingentes eius ueritate et sanctitate penitus illustrati. Quod ergo queritur quid addat, quod ad assimilationem iam dictam», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154c; ms. Assisi 186, f. 84d.

133 «Concedenda est haec. Ad quod obicitur, quod attendenda est imago secundum quod intelligit se, meminit sui et diligit se, dico quod imago in anima attenditur secundum quod intelligit Deum et meminit eius, et tunc est convenientia in obiecto. Unde cum imago attendatur secundum convenientiam, sic accipitur», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestiones disputatae «antequam esset frater»*. Quaracchi, Florentiae 1960 (citado: QQ Antequam), q 26, n.º 21 (I, 475).

134 «Quod autem dicitur de pace uel queritur, sciendum quod sicut in illa Trinitate trinitas personarum habet unitatem essencie, sic et in anima trinitas potentiarum unitatem habet essencie; ratione ergo trinitatis in potentiis, anima tendit ad illa tria, sed ratione unitatis essencie, anima tendit ad pacem: pax enim est quies in summo bono. Dico ergo quod pax respondet unitati essencie; alia tria tribus potentiis», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154c; ms. Assisi 186, f. 84b.

135 «Beatitudo est perfectio completissima tam hominis quam angeli; ergo, si unumquodque tendit ad suam perfectionem, ergo tam angelus quam homo tendit ad beatitudinem; sed quod tendit ad aliquid naturaliter appetit illud», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154c; ms. Assisi 186, f. 84b.

136 «Similiter anima humana habet similitudinem ad Trinitatem increatam; sed illa assimilatio non completur nisi in beatitudine; ergo semper tam angelus quam

La bienaventuranza es el fin para el que el hombre es creado. Es una tesis asumida de la patrística griega a través de Juan Damasceno¹³⁷. El fin de la creación coincide con la voluntad salvífica de Dios¹³⁸. En la antropología teológica ha dedicado unas páginas al deseo de la bienaventuranza, que pueden ser clarificadoras para sus tesis escatológicas. En el actuar del hombre hay siempre una finalidad determinada y precisa, orientada a un fin último que es la bienaventuranza. Se trata ciertamente de la tesis común del platonismo, que asume Aristóteles y que cristianiza san Agustín¹³⁹. La bienaventuranza es el fin de toda voluntad, y por ello, todos los hombres la desean y el deseo del sumo y verdadero bien está inserto en todos los hombres¹⁴⁰. En Alejandro y en la tradición platónica se trata de un concepto apriórico y no sólo indemostrado, sino quizás indemostrable. Una de esas persuasiones que pertenecen al patrimonio común del pensamiento y aceptada universalmente, como un principio orientador. Y siempre la persuasión es invariable: en el fondo del hombre está inserto el deseo del verdadero bien¹⁴¹.

La concepción halesiana de la bienaventuranza está ligada al concepto de imagen de Dios. En el quicio de la sistematización, ha puesto Alejandro un par de conceptos, que, importados de san Agustín, viene a dar razón de la labor del teólogo. Los conceptos *uti et frui* dan los parámetros que permiten al hombre situarse ante Dios. La distinción entre este par de conceptos es un elemento fundamental de la ética y de la espiritualidad agustiniana, indicadores de una ética subjetiva y de un orden objetivo, determinado por él último fin al que el hombre debe tender. El bien moral se realiza siempre dentro del orden que estos conceptos marcan¹⁴². El deseo de la biena-

anima tendit ad beatitudinem et appetit», ALEJANDRO DE HALES, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154d; ms. Assisi 186, f. 84c.

137 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 46, n.º 1* (I, 458).

138 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 46, n.º 2 g* (I, 460).

139 «Sed omnis operis progredientis a voluntate est beatitudo finis, quoniam, quoniam omnes propter ipsam operantur», *2 Glosa d 28, n.º 2* (II, 367); Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1, 12; SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 13, 5, 8 (PL 42, 1020); BOETHIUS, *De Consolatione Philosophiae*, 3, prosa 2 (PL 63, 723).

140 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *2 Glossa d 28, n.º 3* (recensio E) (II, 386-369).

141 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *2 Glossa, d 24, n.º 14b* (II, 216).

142 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 1, n.º 8* (I, 10); *3 Glossa d 33, n.º 2* (III, 383).

venturanza, responde al concepto de *frui* en cuanto es la unión en el amor de una realidad amada por sí misma y como fin en sí misma ¹⁴³. Es un deseo común a las virtudes teologales, ya que cada una de ellas indica un atributo divino. La fe es expresión de amor a la Suma Verdad, el amor de la bienaventuranza es el de la esperanza misma, el amor del Sumo Bien, el de la caridad ¹⁴⁴. En sentido estricto, se trata de un acto propio del hombre, porque sólo quien tiene deseo está llamado a la fruición de Dios ¹⁴⁵. Al igual que en san Agustín, este par de conceptos marca en Alejandro una ética de los valores, porque sólo Dios es quien debe ser amado por sí mismo y como fin en sí mismo ¹⁴⁶, aunque en sentido propio (*formaliter*) sólo puede gozarse y, por ello, desearse la Trinidad, es decir la bienaventuranza increada. La bienaventuranza creada siempre está referida a la increada ¹⁴⁷.

Las líneas maestras del pensamiento halesiano están presentes en san Buenaventura, porque en ambos, la bienaventuranza es el fin último del hombre, derivado de su creación a imagen y semejanza de Dios. Más exactamente, habría que decir que responde a una voluntad divina histórica: esta bienaventuranza, sólo con Dios puede ser identificada. No cabe duda, que el texto de Alejandro es de importancia decisiva para la formación de la escatología en la Escuela Franciscana de París y viene a constituir un hito fundamental de la misma. Buenaventura supera en precisión técnica a Alejandro.

Un segundo texto de interés para este tema es otra cuestión de beatitudine, debida a Juan de la Rochelle, contenida en los ms. Toulouse 7373, ff. 156b-157c, y ms. Assisi 186, ff. 86c-87d ¹⁴⁸.

Juan de la Rochelle comienza su cuestión tratando de precisar las diferencias de la bienaventuranza ¹⁴⁹. La bienaventuranza es el

143 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 1, n.º 6* (I, 9).

144 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 1, n.º 6* (I, 10).

145 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 1, n.º 6* (I, 10).

146 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 1, n.º 7* (I, 10).

147 Cf. ALEJANDRO DE HALES, *1 Glossa d 1, n.º 4* (I, 8); *3 Sent. d 29, n.º 2* (III, 340-341).

148 En el folio 156 del ms. Toulouse 737 se lee en el margen: «Hec est alia questio de beatitudine fratris Io. de Rupella».

149 «Quesitum est de beatitudine in se; nunc restat de ipsa querere quoad suas differentias. Et primo incidit questio utrum habeat differentias», JUAN DE LA ROCHELLE, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse, f. 156b; ms. Assisi 186, f. 86c.

bien perfecto y de acuerdo con la definición dada por Boecio es el *status omnium bonorum congregatione perfectus*¹⁵⁰. El concepto de bienaventuranza puede ser entendido en dos formas posibles: por esencia y por participación: desde el punto de vista humano, el hombre sólo por participación, puede ser bienaventurado el hombre, al igual que por participación es justo. Pero puede tratarse de un concepto común que se predica de Dios y de los ángeles, pero la suma bienaventuranza sólo se da en Dios y ésta es por esencia y también increada. En el ángel y en el hombre será una bienaventuranza creada y por participación¹⁵¹.

Para estas páginas las cuestiones de Juan de la Rochelle¹⁵² no ofrecen real interés, porque no presentan un material análogo al de san Buenaventura. La *Summa de Anima* de Juan de la Rochelle puede ofrecer más puntos de contacto con la teoría bonaventuriana de la bienaventuranza. Al tratar Juan de la Rochelle la causalidad final del alma, pone las verdaderas bases para una escatología de lo humano, dado que a la creación del alma se le asignan dos fines, uno común y otro propio. Todo ha sido creado por Dios para sí mismo. La bondad de Dios es el fin primario de toda realidad creada, el secundario, o fin propio del hombre, es la *utilitas creaturae*, que de acuerdo con Pedro Lombardo, es pensada como la participación de la creatura en la bondad de Dios¹⁵³. Participación que

150 Cf. BOETHIUS, *De consolatione philosophiae*, 3, prosa 2 (PL 67, 724). Al análisis de la definición dada por Boecio, ha dedicado Juan de la Rochelle el capítulo XIX de la tercera parte del *Tractatus de divisione multiplici potentiarum animae*. Cf. pp. 180-183.

151 «Solucio. Dicendum est quod beatitudo dicitur duobus modis, scilicet per essenciam et per participacionem. Et hoc innuit Boethius dicens quod beati simus beatitudinis adopcione sicut iusti per participacione iusticie. Hoc eciam innuit Augustinus super illud I Tim ultimo: Quis solus est beatus. Est sententia uerborum suorum. Beatitudo dicitur communiter ad beatitudinem summam que est in Deo et in angelis, sed ibi comparatur ad beatitudinem summa que est in Deo; in angelis autem est quasi nichil in comparacione illius. Et per hoc innuit quod est beatitudo in Deo, et hec est per essenciam et increata; et beatitudo in angelis et hominibus, et hec est per participacionem et creata», JUAN DE LA ROCHELLE, *Quaestio de beatitudine*, ms. Toulouse 737, f. 154b; ms. Assisi 186, f. 84c.

152 La segunda cuestión rochelliana es la contenida en el ms. Assisi 186, f. 83 a-d.

153 «Notandum est ergo quod condicio ipsius finis assignatur duplex, communis et proprius. Finis autem communis est duobus modis: principalis que est ipsa

por el conocimiento y el amor, la comprensión y la fruición es posible. El hombre ha sido creado para entender (*intelligere*) la suma bondad, y mediante el acto de entender amarle, y así poseerle y gozarle, o lo que es igual para la alabanza, servicio y fruición de la bondad suma¹⁵⁴.

Juan de la Rochelle parece anticipar la fórmula bonaventuriana *forma beatificabilis*. El fin de la creación del hombre es la bienaventuranza, que sólo en Dios es posible¹⁵⁵.

En este sentido, se puede decir que la raíz última de la escatología, no entendida en un sentido de lugares metahistóricos, sino como un fin que trasciende al hombre, es precisamente la protología. El hombre nace marcado con una vocación divina, que es la gloria misma de Dios, participar de su bondad y de su gloria. Como imagen de Dios, es *forma beatificabilis*.

LA FUERZA DEL DESEO

Supuesta la destinación del hombre a un fin que le trasciende, que es una constante de la antropología teológica, y este fin del hombre es el que articula el tratamiento del problema, cabe preguntarse que puente tiende san Buenaventura, entre el presente del hombre, marcado con esta vocación y su destino final. La vocación

Dei bonitas que est finis communis omnium creaturarum, unde omnia propter semetipsum creavit Altissimus; et secundarius, scilicet creature ipsius utilitas; secundum quod dicitur in secundo Sententiarum, discintione prima: utilitas autem creature est in participatione summe bonitatis», JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*. Texte critique avec introduction, notes et tables, publié par Jacques GUY BOUGEROL (Textes Philosophiques du Moyen Âge, XIX) Paris 1995, cap. 19, pp. 75; PEDRO LOMBARDO, 2 *Sent d 1 c 4 n.º 5* (I, 333). En realidad son ideas tomadas *ad sensum* de Hugo de San Víctor. Cf. *De sacramentis christianae fidei*, 1, 2, 1 (PL 176, 205c).

154 Cf. JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*, cap. 19, pp. 75.

155 «Cum ergo finis rationalis anime sit beatitudo, tota anima rationalis erit beatificabilis; sed non est beatitudo nisi in Deo, ergo tota anima beatificabitur in Deo: ergo et quantum ad sensum et quantum ad intellectum; sed quantum ad sensum non potest beatificari nisi in Deo secundum naturam diuinam, sed solum quantum ad intellectum; finis ergo ipsius anime rationalis erit beatificatio in utraque natura», JUAN DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*, cap. 19, pp 76; cf. Alcher DE CLAIRVAUX, *De spiritu et anima*, 9 (PL 40, 785).

del hombre sólo como capacidad puede describirse, y como tal capacidad, sólo al final será colmada.

La *capacitas beatitudinis* la articula Buenaventura desde una temática muy personal: la del deseo, que nos presenta a la persona en idéntica dirección a como la ha presentado la capacidad de Dios y la intencionalidad, es decir, como un dinamismo teleológico. El deseo es una tensión intencional en el hombre. Hay que precisar que este tema, tal como las hodiernas filosofías del deseo lo presentan, en clave psicoanalítica, está distante de los esquemas de Buenaventura ¹⁵⁶.

La teoría del deseo puede ser identificada con la teoría del *appetitus*. Por su etimología (*appetere, ad petere*), conlleva la idea de dirección, deseo, término. Dadas todas las connotaciones que la transliteración «apetito» tiene en castellano y en otras lenguas románicas, la significación más adecuada que en teología y en filosofía puede darse al término *appetitus* es precisamente la de «deseo», que perfectamente puede traducir la idea de *appetitus beatitudinis*.

Dentro de la antropología teológica, el deseo puede ser pensado como la tendencia que el hombre tiene a un fin último. Se trataría de una orientación apriórica, inserta en el hombre y que brota de dos polos: de Dios, como fin al que el hombre está ordenado, porque es su causa eficiente y brota también del hombre que es *capax Dei*, es decir, abierto e intencionado al Misterio. La teoría del deseo responde a los postulados de la antropología, que a su vez se remite a los postulados de la metafísica ejemplarista. El principio estructurador de esta teoría es la positiva ordenación del hombre al Misterio, que puede ser traducido en destinación del hombre a la bienaventuranza, considerada como el fin de la creatura racional.

La primera aproximación que san Buenaventura hace al tema del deseo de la bienaventuranza, es en el contexto de la inmortalidad del alma, el fin al que el hombre está destinado es el que condiciona la estructura metafísica del hombre ¹⁵⁷. El dato principal lo encuentra san Buenaventura en la creación misma del hombre, crea-

156 Cf. A. POPPI, «Razionalità e felicità nel pensiero di San Bonaventura e nelle «Filosofie del desiderio», en *Doctor Seraphicus*, 18 (1981) 7-28.

157 Cf. *2 Sent. d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

do para participar de la suma bienaventuranza. El *appetitus naturalis* de la bienaventuranza se presenta como un dato indubitable¹⁵⁸. La argumentación muestra uno de los principios rectores de la antropología bonaventuriana. El deseo que en el hombre puede decirse natural, está fundado en la constitución misma del hombre, a partir de la finalidad que Dios ha impreso en su naturaleza, creándolo a su imagen y semejanza. A este tema central de la antropología une san Buenaventura el tema del deseo.

¿Cómo puede ser entendido? La teoría del *appetitus* procede de la filosofía estoica y en ella designa una propensión natural o una fuerza o elan instintivo en cada ser y viene a ser el principio de toda actividad. El *De finibus* de Cicerón se inspira en la filosofía estoica y traduce el término griego *ormé* como *appetitus*. Generalmente, con este término, se designa una tendencia o apetito o el deseo mismo¹⁵⁹.

San Agustín asume la expresión ciceroniana para traducir el término griego *ormé*. El término *appetitus* designa en san Agustín una tendencia, que puede ser equivalente a una fuerza ciega y también a un deseo consciente¹⁶⁰. El sentido más frecuente que en san Agustín tiene es el de deseo¹⁶¹. También es formulado por san Agustín como *appetitus beatitudinis et appetitus nocendi*¹⁶².

En el pensamiento de san Buenaventura, el deseo, en sentido metafísico, dado que tiene también un sentido espiritual que no voy a tratar¹⁶³, nace de dos extremos: la conveniencia y la indignancia. Estos dos extremos nos hablan de la radical antinomia del hombre, y que son los que posibilitar su apertura al infinito y simultáneamente revelan la grandeza y la impotencia del hombre. El deseo nace de la inadecuación que se da al interior de su propio ser. En él se da, como ya he dicho, una *convenientia*, equivalente a la positiva ordenación del hombre a Dios, fundada en el principio consti-

158 Cf. *2 Sent. d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

159 «Consistit autem fere inter omnes id in quod prudentia versaretur et quod assequi vellet aptum et acomodatum naturae esse oportet et tale, ut ipsum per se invitare et alli esse appetunt animare, quem *orme* Graeci vocant», CICERÓN, *De finibus*, 5, 6.

160 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 11, 28 (PL 41, 342).

161 Cf. SAN AGUSTÍN, *Confesiones*, 2, 9, 17 (PL 32, 682)

162 Cf. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, 12 13, 21 (PL 42, 1009).

tutivo del ser que es el proceder de otro por creación (*esse ab alio*) a lo que sigue el estar destinado a otro (*esse ad alium*). En este sentido, el deseo podría ser entendido como la tendencia a lograr el hombre una identidad consigo mismo.

La teoría bonaventuriana del deseo está integrada por un conjunto de elementos físicos, psicológicos y metafísicos, que desde angulaciones diversas ofrecen distintas perspectivas de este único tema. Al igual que la intencionalidad, el deseo dice de la apertura del hombre hacia un fin que le trasciende y se le puede considerar como una derivación de la intelectualidad y espiritualidad que definen al ser humano. El deseo sigue al conocimiento natural innato. En armonía con la idea antes expresada de que el *appetitus beatitudinis* nace de la positiva ordenación del hombre al misterio —*convenientia*— y de su real indigencia, afirma Buenaventura que la *ratio cognoscendi* brota de su mismo hontanar. Hay un conocimiento innato, una *notio beatitudinis*, impresa en el hombre, como afirma san Agustín, asegurando el deseo humano de la bienaventuranza¹⁶⁴. San Buenaventura afirma que este conocimiento es innato, mostrando que la suficiencia se conoce por la indigencia, y está no es indigencia privativa, sino *disponens et inclinans*¹⁶⁵.

El deseo de la bienaventuranza tiene en san Buenaventura un fundamento antropológico, la *capacitas doni sufficientissimi*, que la imagen de Dios entraña. Es un deseo natural, porque en la condición creada del hombre tiene su origen¹⁶⁶. En esta con-

163 Para este tema, cf. J. G. BOUGEROL, *Desiderium*, en *Lexique Saint Bonaventure*, publié sous la direction de... Paris 1968, 52, con algunas referencias bibliográficas. El mismo Bougerol reconoce que «la bibliografía essenziale su questo argomento é assi scarsa». Se remite a la voz «*Dessir*», en *Dictionnaire de Spiritualité*, 3, Paris 1957, 592-604; Cf. *Desiderio*, en *Dizionario Franceseano*, Padova 1983, 343-350; J.-G. BOUGEROL, «L'aspect originel de l'itinerarium mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son temps», en *Ant.*, 54 (1977) 309-325.

164 Cf. SAN AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, 2, 9, 26 (PL 32, 1254-1255).

165 «Si quaeras quomodo cognosci in generali, dico quod innata est illa cognitio. Si quaeras per quid, dico quod sufficientiam cognoscit per indigentiam. Si opponas quod privatio non est via cognoscendi habitum, dicendum quod est quaedam disponens et inclinans, et haec ratio cognoscendi», 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 concl.* (IV, 1004).

166 «Quoniam igitur anima rationalis creata est ad Dei *imaginem et similitudinem* et facta est capax doni sufficientissimi», 4 *Sent d 49 p 1 a 1 q 2 concl.* (IV,

cepción incide la teoría de los fines de la creación. San Buenaventura establece una correspondencia entre el hecho de ser creado a imagen y semejanza de Dios y la destinación última a la bienaventuranza, que de algún modo es una finalidad ya presente en la creación del hombre, cuando se afirma que el alma es *propter beatitudinem facta*, al mismo tiempo que la destinación futura del hombre conlleva la aptitud para el fin al que ha sido destinado ¹⁶⁷.

El deseo de la bienaventuranza se puede identificar con el deseo mismo de Dios. Ciertamente la bienaventuranza entra en el horizonte de lo antropológico, como un fin que sacia el deseo del hombre, en una doble dimensión, como ya he indicado, como *obiectum* y como *informans*. Como objeto, el deseo de la bienaventuranza sólo puede ser Dios mismo, a quien el hombre está ordenado e intencionado y la *influentia Dei* es el fin informante ¹⁶⁸.

Cuando san Buenaventura habla del deseo (*appetitus*) natural racional suele emplear un conjunto de expresiones que, si bien son diversas entre sí, se las puede considerar coincidentes en un común substrato antropológico: tendencia al saber y a la paz, a la justicia y a la virtud, a la bienaventuranza, que nos hablan siempre del hombre orientado hacia un fin que le trasciende. En este sentido, el deseo no tiene un fin universal abstracto. La realidad de la facultades que sienten la conveniencia y la indigencia determinan y concretan la vaguedad del deseo natural. En el horizonte del deseo, la bienaventuranza es vista como un perfeccionamiento del ser. Esta idea es una aplicación concreta de la ley natural de los seres: toda

1003); *2 Sent d 19 a 1 q 1 concl* (II, 460); en las *QQ de Mysterio Trinitatis* escribe: «Appetitus beatitudinis adeo nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero, utrum vellit esset beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus; sed beatitudo consistit in summo bono, quod Deus est; ergo si talis appetitus sine aliquali notitia, esse non potest, necesse est, quod notitia, quae scitur, summum bonum sive Deus esse sit inserta ipse animae», *Myst Trinit.*, q 1 a 1 f 7 (V, 46).

167 «Anima enim -est imago Dei, quia capax Dei est et particeps esset potest- et ita propter beatitudinem facta est et ad beatitudinem apta», *2 Sent d 26 a u q 4 concl.* ad 1 (II, 640-641).

168 Cf. *4 Sent d 49 p 1 a u q 1 concl.* (IV, 1000-1001).

potencia natural desea su propia perfección y por lo mismo necesita de ella y por ella está determinada¹⁶⁹. Si san Buenaventura asume este principio, que va a matizar en la conclusión, es porque en su antropología sólo cabe la posibilidad de una perfección trascendente. El texto de Aristóteles es entendido en su verdadera dimensión, dado que es una perfección la que Aristóteles presenta que sólo en términos de naturaleza puede ser entendida, y en este caso se trata de una perfección sobrenatural¹⁷⁰. Si el deseo de la bienaventuranza está inserto en los principios constitutivos del ser creado, y si el deseo del verdadero bien está naturalmente inserto en el hombre, se puede tratar de una tendencia general al bien, pero en conocimiento *in speciali* no puede darse sin el don de Dios. Una tendencia general se dio en la filosofía pagana a la bienaventuranza, pero nunca alcanzaron la verdadera bienaventuranza¹⁷¹. Si con la filosofía se puede afirmar el deseo de la bienaventuranza como inserto en el hombre; también se puede decir que el hombre se da un doble deseo de bienaventuranza, un deseo natural y un deseo deliberativo, del mismo modo que se da un *amor naturalis* y un *amor deliberativus*, e igualmente doble es la *cognitio*. Se trata aquí de un deseo absoluto, inserto en lo profundo del hombre y que el adjetivo *naturalis* ha de ser entendido como un movimiento común a todo hombre¹⁷². En la antropología teológica de san Buenaventu-

169 «Omnis potentia naturalis naturaliter appetit suam perfectionem, eo ipso quo illa indiget et ab ea nata est compleri», 2 *Sent d 28 a 2 q 1 arg 3* (II, 681); cf. ARISTÓTELES, IX *Metaphysicorum*, tex 15.

170 «Ad illud quod obiicitur quod natura appetit suam perfectionem etc, dicendum quod verum est de perfectione illa, quae est infra terminos naturae; non oportet de illa, quae est quam supra naturam est; aut si de illa intelligatur, eo modo appetit, quod cognoscit. Per se autem non cognoscit in speciali, sed in generali tantum. Sic autem cognoscendo et appetendo non se disponit sufficienter ad donum gratiae, sicut prius ostensum est», 2 *Sent d 28 a 2 q 1 concl ad 3* (II, 683).

171 «Ad illud vero quod obiicitur, quod inserta est nobis veri boni cupiditas; dicendum, quod verum est in generali; ut autem cognoscatur in speciali, quod sit illud bonum, et desideretur et requiratur hoc non est absque Dei dono. Illa autem generalis cupiditas non sufficit ad disponendum ad gratiam, sicut patet in philosophis, qui beatitudinem multo desideraverunt, nunquam tamen gratiam Dei adepti sunt», 2 *Sent d 28 a 2 q 1 concl ad 2* (II, 683).

172 «Quod homo appetat beatitudinem, aut hoc est naturale, aut deliberationis. Si deliberationis: ergo potest appetere contrarium, scilicet miseriam, cuius contra-

ra, la palabra *natura* y sus derivados no pueden ser interpretados al margen del plan salvífico que encontramos en la revelación; por consiguiente, las claves de lectura de la idea de deseo natural de la bienaventuranza están en los principios rectores de la teología de la imagen, y en este contexto *naturale*, *naturalia* y sus derivados han de ser leídos no en las claves que estos conceptos puedan tener en la filosofía y teología del Barroco y la Neoescolástica, sino como un principio intrínseco del ser del hombre, porque si el concepto de naturaleza es equivalente al concepto de creación, el concepto de deseo natural de la bienaventuranza tiene que ser leído en el contexto de la teología de la creación y más en concreto desde la idea de *forma beatificabilis*, en cuanto que este tema verdaderamente central dentro de la antropología teológica, incluye la idea de un fin trascendente al que el hombre se ordena, quedando proyectado el hombre hacia el horizonte de la bienaventuranza. El deseo natural de la bienaventuranza tiene otra explicitación en la idea de perfección, si la perfección es naturalmente apetecida, esta afirmación supone que la naturaleza del hombre no puede ser pensada como una forma estática y cerrada en sí misma, sino abierta a formas completivas del ser, incidiendo de nuevo en el concepto de imagen y semejanza de Dios en cuanto supone una apertura al Misterio¹⁷³.

El pensamiento que san Buenaventura ha expuesto en la argumentación es matizado en las *responsiones ad obiecta*. El deseo de la bienaventuranza es en el hombre un movimiento en el hombre que no va precedido del conocimiento, como es todo deseo deliberativo¹⁷⁴. La solución de Buenaventura es muy matizada, admitiendo

rium dicit Augustinus in tertio de Libero Arbitrio: ergo appetit appetitu naturali. Sed naturalis appetitus est communis omnibus et perpetuus: ergo si talis est appetitus beatitudinis, patet, etc., 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 f 3* (IV, 1003).

173 «Unumquodque perfectibile naturaliter appetit suam perfectionem; sed anima humana nata est perficit beatitudine vera: ergo omnis anima appetit beatitudinem veram», 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 f 4* (IV, 1003).

174 «Ad illud ergo quod obiicitur in contrarium, quod multi ignorant veram beatitudinem, respondent aliqui, quod ante appetitum deliberativum oportet cognitionem praecedere, sed non appetitum naturalem. Sed hoc nihil est: quia, sicut in nobis est duplex amor, naturalis et deliberativus; sic similiter et duplex cognitio; ergo si deliberativa cognitio deliberativum amore praecedat, sic naturalis naturalem, 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 ad 1.2.3* (IV, 1003).

que el instinto, el deseo y el conocimiento se dan en un doble plano: general y especial. En el deseo de la bienaventuranza se da un proceso análogo al del conocer. Si el dictamen sobre el bien en general viene del conocimiento natural, el conocimiento especial no proviene totalmente de los hábitos naturales, sino del juicio que hace la razón deliberativa, lo mismo ocurre con el deseo, porque si en todo hombre se da este deseo de la bienaventuranza en general, basta que esta sea creída como un bien y este bien sea apetecido¹⁷⁵. Se trata ciertamente de un conocimiento innato, por el que el hombre percibe que la bienaventuranza es su propia suficiencia, porque aquí la indigencia del hombre es una inclinación y una disposición para la suficiencia¹⁷⁶.

Si el deseo de la bienaventuranza está inserto en la constitución misma del ser del hombre, provienen ciertamente del hecho de la creación. San Buenaventura establece un principio que puede ser considerado como principio, universal: el deseo tiene su origen en la esencia¹⁷⁷, realmente se trata de una idea tomada de la *Summa Halense*¹⁷⁸. En el contexto que la *Summa Halense* sitúa esta idea es el corazón mismo de la antropología teológica, para definir la vida, el *appetitus* es una fuerza dada por Dios a todas las criaturas mediante la cual se ordenan a su complemento y en él están radicadas. No sólo está en la criatura sino en los principios esenciales de la misma¹⁷⁹.

175 Cf. 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 ad 1.2.3* (IV, 1003).

176 «Si quaeras quomodo cognovit in generali?, dico, quod innata est illa cognitio. Si quaeras: per quid? dico, quod sufficientiam cognoscitur per indigentiam. Si opponas, quod privatio non est via cognoscendi habitum; dicendum, quod est quaedam indigentia omnino privans, quaedam disponens et inclinas; et haec est ratio cognoscendi. Unde si materia necessario haberet potentiam cognoscendi, cognosceret utique formam, ad quam inclinatur et disponitur; sic anima sufficientiam suam per indigentiam», 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 ad 1.2.3* (IV, 1004).

177 «Appetitus ortum habet an essentia», 1 *Sent d 37 p 1 a 3 q 1 f 3* (I, 646).

178 «Nec solum appetitum rem completam in esse sequitur, sed in ipsis rerum principiis essentialibus radicantur et fundantur», *Summa Halensis*, II, n.º 482 (II, pp. 666).

179 «Nota ergo quod in omni motu, sive ad formam sive ad situm, primum principium motus intrinsecum est appetitus: haec etenim est vis a Creatore indita creaturis, per quam ad suum complementum ordinantur et in sui complementum stant et radicantur: Nec solum, est in creaturis, sed etiam in creaturarum essentialibus principiis», *Summa Halensis*, II, n.º 482 (II, p. 666).

El punto de partida de san Buenaventura es un *topos* de la filosofía antigua: la tendencia natural del hombre a la felicidad, que ha sido transformada por san Agustín. Todo hombre desea la bienaventuranza. En el fondo de este deseo humano está realmente implicada toda la filosofía ejemplarista de san Buenaventura, en la que hay que incluir la idea platónica de la participación en una idea ejemplar, que existiendo propiamente en Dios, realizan también las criaturas. La concepción platónica que san Buenaventura tiene de la realidad creada, y por consiguiente del hombre, muestra su aspecto limitado, que será precisamente uno de los factores que marquen su tendencia hacia su perfeccionamiento la idea de participación es la que funda la carencia y la indigencia del hombre, que perfectamente puede interpretarse como una carencia de plenitud que tiende hacia la quietación. No puede negarse que en el fondo del problema está la raíz misma de la metafísica bonaventuriana del ser finito. Si hay un *esse a Deo*, un *esse ab alio*, hay, como consecuencia, un *esse propter alium*. La misma idea de *convenientia* si de una parte recoge las ideas de la inclinación e indigencia del hombre, por otra, recoge las ideas de suficiencia y quietación en Dios, la razón la encuentra Buenaventura en el *esse propter alium*¹⁸⁰. Las ideas ejemplares que son vida en Dios¹⁸¹, ejercen una atracción sobre los ejemplados mediante la conveniencia y la carencia de plenitud. La teoría del deseo es la integración de estos dos elementos metafísicos, conveniencia e indigencia. Si de algún modo puede describirse el deseo es como la tendencia humana a logra lo que dice convenientemente consigo mismo. Remotamente su objeto es el bien genéricamente considerado, pero será siempre todo aquello que contribuye a la realización del propio ideal.

La teoría del deseo está en el pensamiento bonaventuriano integrada por un conjunto de elementos de orden físico-psicológico. Fuerza inclinación y movimiento es la triada que se puede conside-

180 «Convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam, in alio quietationem et sufficientiam quia unum factum est propter alium», *1 Sent d 1 a 3 q 2 ad 1* (I, 39); Cf. *4 Sent d 49 p 1 a u q 2 concl* (IV, 1003); *2 Sent d 3 p 2 a 3 q 1 ad 4* (II, 126).

181 Cf. *1 Sent d 36 a 2 q 1 concl*. (I, 623).

rar como de orden físico¹⁸². La fuerza es algo anterior a toda tendencia, que por ella es polarizada y movida hacia su objeto¹⁸³. La inclinación, también llamada tendencia¹⁸⁴, apetito¹⁸⁵. El movimiento es la ejecución de la tendencia, a la que sigue¹⁸⁶. En el pensamiento de san Buenaventura, la *vis regitiva*, la indigencia y la inclinación son elementos de los que no puede hablarse de prioridad entre ellos, sino que más bien parece que Buenaventura los presenta como elementos simultáneos, porque al distinguir entre indigencia como mera privación e indigencia como *disponens et inclinans*, ésta parece como un principio y razón del conocimiento¹⁸⁷, aunque en otros contextos el pensamiento de san Buenaventura parece tomar como punto de partida les la inclinación que sigue al principio regitivo¹⁸⁸.

El deseo, en el pensamiento de san Buenaventura, quizá tuviera que ser pensado como una dimensión de la naturaleza del hombre, si el deseo brota de la esencia¹⁸⁹, con relación a ésta se manifiesta aquel como una potencia o como un accidente. Los principios constitutivos del ser se le pueden considerar anteriores y substanciales, ¿pero puede ser considerado el deseo como posterior y accidental?

182 «Si igitur rationis est intendere, voluntatis appetere, erit ponere tertiam potentiam cuius virtualiter est agere; hanc autem dicimus arbitri facultatem», 2 *Sent d 25 p 1 a u q 2 ad 4* (II, 595); Cf. 2 *Sent d 38 a 2 q 1 concl.* (II, 890).

183 «Unaquaque res habet viam suam regitivam mediante qua ad finem proprium inclinatur», 2 *Sent d 38 a 2 q 1 concl.* (II, 890); Cf. 2 *Sent d 25 p 1 a u q 6 concl.* (II, 605).

184 «Tendere de se dicebat inclinationem et ordinationem ad aliquid», 2 *Sent d 28 a 2 q 2 concl.* (II, 893).

185 «Appetitus naturalis sequitur cognitionem innatam», 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 concl.* (IV, 1003).

186 «Motus sequitur inclinationem», 2 *Sent d 37 a 1 q 2 concl.* (II, 866); Cf. 2 *Sent d 25 p 1 a u q 2* (II, 595).

187 «Si quaeras per quid cognoscit in generali? Dico quod innata est illa cognitio. Si quaeras per quid? Dico quod sufficientiam cognoscit per indigentiam. Si ponas quod privatio non est via cognoscendi habitum; dicendum quod est quaedam indigentia omnino privans, quaedam disponens et inclinans; et haec est ratio cognoscendi. Unde si materia necessario haberet potentiam cognoscendi, cognosceret, utique formam, ad quam inclinatur et disponitur; sic anima sufficientiam per suam indigentiam, 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 concl.* (IV, 1004).

188 Cf. 2 *Sent d 32 a 2 q 1 concl.* (II, 890); 2 *Sent p 1 a u q 6 concl.* (II, 605).

189 Cf. 1 *Sent d 37 a 2 q 1* (I, 646).

San Buenaventura establece un conjunto de distinciones entre los constitutivos del deseo, si cada uno de los deseos del hombre tiene su propio ordenamiento¹⁹⁰, hace suponer que el deseo con sus elementos constitutivos vendría a ser distinto de la naturaleza en la que tiene su origen, más bien si la naturaleza del hombre puede ser considerada como una capacidad de Dios y como una apertura a él, en este sentido el deseo podría considerarse como una dimensión de la naturaleza del hombre, de acuerdo con las leyes de la psicología bonaventuriana y con la principios de la psicología medieval que afirman que la naturaleza obra por sus potencias, en este sentido como potencia o como dimensión del ser del hombre puede considerarse el deseo. Ciertamente el hombre es creado como ordenado y abierto al misterio de Dios, este principio constitutivo de su ser, puede ser considerado bajo el aspecto de Dios, pero de ninguna manera la naturaleza del hombre puede ser considerada de forma distinta que en la sumisión y obediencia al Creador, ya que el concepto de naturaleza en el ámbito de la antropología teológica de san Buenaventura se mueve en el llamado orden hipotéticamente necesario, como una realidad que en su estructura depende de la voluntad de Dios. En este sentido hablar de natural y de naturaleza en san Buenaventura, equivale a hablar de *naturalis cursus*, alusivo a la constitución misma del ser creado desde el comienzo de la existencia y que siempre permanece, por ello, el concepto «naturaleza» y sus derivados tienen que ser leídos dentro del contexto cristiano de creación y tiene que ser vinculado al querer divino. Por eso, cuando se habla de un deseo natural del bien o de la bienaventuranza habría que delimitarlo dentro del llamado orden hipotéticamente necesario, dado que sus principios generales no responden a un análisis de la empiría material del hombre, sino a una concepción del mismo, que puede ser llamada histórica. la configuración estructural del hombre, como creatura de Dios, responde a la voluntad divina histórica, pues ha sido dotado de un orden estructural que viene en él a constituir lo natural¹⁹¹. Si hablamos de un deseo

190 «Quilibet istorum appetitum habet suum regimen», 2 *Sent d 38 a 2 q 1 concl.* (II, 891).

191 Cf. 2 *Sent d 3 p 2 a 1 q 1 concl.* (II 113); 2 *Sent d 13 dub 2* (II, 331); 2 *Sent d 14 p 1 a 1 q 1 concl.* (II, 336); 2 *Sent d 18 a 1 q 2 ad 5* (II, 437); 4 *Sent d 12 p 1 a 1 q 1 concl.* (IV, 271).

natural del bien, éste tiene su contexto dentro de la concepción que Buenaventura forma de la naturaleza humana, bien sea como *naturalis cursus* o como *naturalis oboedientia* alusivo el primero a la constitución del ser creado desde el comienzo mismo de la existencia, siendo el segundo concepto siempre referible a la disponibilidad del hombre frente a Dios para ser utilizado por él como quiera. En este sentido, el concepto de deseo natural de la bienaventuranza o de deseo natural del bien ha de ser entendido, dentro, ciertamente del concepto cristiano de creación. Este deseo podía ser interpretado como una estructura apriórica o como un existencial y como tal, es algo que en el hombre no puede ser anulado. Para la interpretación del pensamiento bonaventuriano hay que tener presentes los conceptos centrales de su antropología teológica, bien sea el concepto de *imago Dei*, que es entendido como una natural cualidad del hombre, y que es aquí donde con más fuerza se evidencia que el llamado orden natural responde a la voluntad de Dios o bien desde una comprensión de lo que en el hombre llamamos natural, viene a constituir uno de los principio intrínsecos de su ser ¹⁹². El deseo de la bienaventuranza, en cuanto que es llamado un deseo natural sólo desde la comprensión del hombre como *forma beatificabilis* puede ser comprendido y está así enraizado en la configuración estructural del hombre, precisamente porque la creación del hombre no es una realidad cerrada en si misma, sino es una acción abierta hacia el horizonte de la bienaventuranza ¹⁹³. La misma creación del hombre presenta una dimensión de la persona, que de una parte señala la condición antinómica del hombre como *vana et deficiens* y al mismo tiempo abierta a el horizonte infinito del ser. Vanidad y deficiencia serán siempre debidas a la *creatio ex nihilo* y los llamados principios constitutivos son el origen de las propiedades positivas, pero el cumplimiento del deseo del hombre sólo es debido a la acción de la gracia ¹⁹⁴.

192 -Natura dicitur naturalis origo. Origo autem creaturae et est ex nihilo et est ex suis principiis: secundum hoc dupliciter dicitur aliquid ipsi creaturae naturale, vel quia inest ei ex eo, quod est ex suis principiis, 1 *Sent d 8 p 1 a 2 q 2 ad 7-8* (I, 161).

193 -Anima facta est ad participandam beatitudinem quae consistit in summo bono», 2 *Sent d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

194 -Secundum autem quod naturale dicitur quod inest rei per propria principia, sic non dicuntur naturaliter inesse privationes vel defectus, sed habilitates: et

Analizar todos los esquemas de la teoría bonaventuriana del deseo, implica adentrarse en la psicología de nuestro autor, y es una tarea que desborda los límites de este trabajo, pero al tratarse de la antropología teológica, se hace necesario abordar el tema del deseo racional, que, por otra parte, siempre está en relación con los esquemas ejemplaristas con los que se mueve san Buenaventura. Si hay una presencia de Dios en los seres ¹⁹⁵, el modo de esta presencia es más perfecto cuanto mayor sea la perfección de la creatura ¹⁹⁶. En el hombre imagen y semejanza de Dios *per cognitionem et amorem*, conocimiento y amor son realmente la *vis regitiva* e inclinación que forman parte de todo deseo, y que en el hombre se da en la trinidad de potencias del alma ¹⁹⁷. Todo un conjunto de realidades psíquicas: inteligencia, entendimiento especulativo, la razón el entendimiento práctico ¹⁹⁸ y la conciencia ¹⁹⁹. La memoria, como apunta E. Gilson, participa tanto de lo intelectual como de lo volitivo ²⁰⁰, divisiones que evidencian la raíz platónica de la psicología bonaventuriana ²⁰¹. Las complejas divisiones de la psicología medieval, vienen a situar el deseo en la parte afectiva o volitiva, en la que distingue un apetecer sensitivo ²⁰², con la doble virtualidad de ser apetito, irascible y concupiscible ²⁰³.

ideo hoc modo accipiendo naturale, nulla creatura est vertibilis in non esse; nec tamen dicitur invertibilis naturaliter, quia naturale est in quod potest natura; sed principia rei non possunt in rei conservationem nec conservationem sui; et ideo invertibilitas non est huius modi naturalis: Nec tamen est contra naturam, immo est ei consonans, quia omnis natura appetit salvari, quamvis ex se non possit, et maxime illa creatura quae appetit beatificari, et est illa quae est ad Dei imaginem facta est. Et ut desiderium naturae non est frustra, ubi deficit natura, supplet Dei gratuita influentia-, *1 Sent d 8 p 1 a 2 q 2 concl.* (II, 161).

195 Cf. *1 Sent d 3 p 1 a u q 1 f 1* (I, 68); *1 Sent d 37 p 1 a 2 q 2 ad 3* (I, 645); *1 Sent p 1 a 3 q 1 concl.* (I, 647).

196 Cf. *1 Sent d 37 p 1 a 3 q 1 concl.* (I, 647).

197 Cf. *2 Sent d 25 p 1 a u q 2 concl.* (II, 595).

198 Cf. *2 Sent d 24 p 1 a 2 q 3 concl.* (II, 566).

199 Cf. *2 Sent d 39 a 1 q 1 concl.* (II, 899).

200 Cf. E. GILSON, *La Filosofía de san Buenaventura* (Colección Thau), Buenos Aires 1948, 329-330.

201 Todavía conserva validez la exposición de E. GILSON, *La filosofía...*, 301-385.

202 Cf. *2 Sent d 20 a 1 q 1 concl ad 3* (II, 716); *2 Sent d 24 p 2 a 2 q 1 concl* (II, 778); *2 Sent d 21 a 2 q 1 concl ad 1* (II, 499).

203 «Sive vis irascibilis et concupiscibilis intelligatur de appetitu brutali, sive de potentia appetitiva rationali, *2 Sent d 25 p 1 a u q 6 concl ad 2* (II, 605).

Si este deseo es racional es porque participa de la razón o se somete a ella ²⁰⁴. Si hay un apetecer o deseo sensible o inferior, en dependencia de la representación jerárquica del alma, también hay un deseo superior con la doble propiedad de concupiscible e irascible ²⁰⁵, dos fuerzas, que en la psicología bonaventuriana, siempre tendrán una doble proyección, racional y sensible ²⁰⁶. Si la *vis concupiscibilis* busca y adquiere el bien, la *vis irascibilis* lo conserva ²⁰⁷. El deseo puede fundarse en un conocimiento espontáneo y en un conocimiento reflexivo, porque el instinto o la tendencia al bien puede ser general y puede ser especial ²⁰⁸.

Ciñendo la investigación al deseo de la bienaventuranza, san Buenaventura lo llama un deseo natural. Todo hombre tiene un deseo de la bienaventuranza y de ella tiene un conocimiento, que se puede decir general ²⁰⁹. Aquí el deseo sería una tendencia proporcionada a la fuerza natural del hombre, precisamente por el hecho de haber sido

204 Cf. *3 Sent d 23 a u q 3 concl ad 1* (III, 717).

205 «Dicendum quod sive vis irascibilis et concupiscibilis intelligatur de appetitu bruali, sive de potentia appetitiva rationali, utramque habet regere ratio per modum disponentis et consulentis, quantum est de se. Quod autem regat per modum impetrantis, hoc non est nisi mediante voluntate, quae dat ei auctoritatem. Voluntas autem non dicit aliam potentiam per essentiam a concupiscibilis et irascibilis, sed nominat ipsum appetitum ut ratiocinatum sive rationi coniunctum, et sic eius regere est et imperrare. Concupiscibilis autem et irascibilis eadem potentiam affectivam nominant, in quantum tamen habent regi; et ita dicuntur inferiores, non quantum ad naturam potentiae, sed quantum ad officium», *2 Sent d 25 p 1 a u q 6 concl ad 2* (II, 605).

206 «In nobis enim est duplex irascibilis et concupiscibilis, secundum quam immediate nati sumus in Deum ferri, et in qua communicamus cum Angelis, et in qua secundum diversas comparationes habet reponi theologica virtus et cardinalis. Alia vero est irascibilis et concupiscibilis sensibilis, quae solummodo dicitur rationalis, quia obtemperat rationi», *3 Sent d 23 a u q 3 concl* (III, 717).

207 «Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat, vel illa offert et ista diiudicat. Similiter concupiscibilis et irascibilis ita se habent, quod concupiscibilis acquirit et irascibilis defendit; et quia utrumque horum necessarium est ad perfectionem actus cognitionis et affectionis; ideo memoria et intelligentia potius dicuntur diversae vires quam diversae potentiae; similiter irascibilis et concupiscibilis», *2 Sent d 24 p 1 a 2 q 1 concl* (II, 560); Cf. *3 Sent d 23 a u q 3 concl ad 1* (III, 717).

208 «Dicendum, quod sicut duplex est instinctus ad bonum, scilicet in generali et speciali; sic et duplex appetitus», *4 Sent d 49 p 1 a u q 2 concl* (IV, 1003).

209 Cf. *4 Sent d 49 p 1 a u q 2 concl ad 1,2,3* (IV, 1003).

creado a imagen y semejanza de Dios y haber sido hecho capaz del bien ²¹⁰ y puede decirse que el deseo de la bienaventuranza es algo necesario en el hombre, algo que naturalmente le brota y que posee también un elemento cognoscitivo. El deseo natural del hombre es un deseo racional ²¹¹ y no se mueve sin que le preceda el conocimiento ²¹² y al igual que todo conocer que es espontáneo y reflejo hay un, así el mismo deseo es general y especial ²¹³; este deseo natural y espontáneo del hombre es una tendencia necesaria y racional a lo que le es conveniente. De este único deseo natural como propio del hombre es del que san Buenaventura habla. Sus constitutivos esenciales son la conveniencia y la indigencia, es ciertamente un deseo ontológico y trascendente.

Si atendemos a los postulados de la antropología teológica de san Buenaventura el único deseo posible es éste. Se trata ciertamente de un deseo innato. La terminología de san Buenaventura en este sentido no es una terminología uniforme, en cuanto que los predicados *natural*, *innato*, *elícito* y *electivo* son empleados con frecuencia. Los dos primeros adjetivos tienen la misma significación: una fuerza o tensión de la naturaleza del hombre, que *naturaliter* desea la bienaventuranza ²¹⁴. Se trata de un deseo del hombre que es espontáneo. El término *elícito*, lo emplea san Buenaventura con dos sentidos, como deliberativo electivo ²¹⁵ y en el sentido de tendencia que sigue al conocimiento espontáneo ²¹⁶. Quizás el sentido de esta segunda modalidad del deseo sea la de distinguir el apetecer humano natural del tender simplemente natural de los minerales y de las plantas.

El deseo de la bienaventuranza es el único que puede ser llamado natural en el pensamiento de san Buenaventura. Se trata de un tender innato, que puede ser considerado como una estructura

210 Cf. 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 concl* (IV, 1003).

211 Cf. 2 *Sent d 24 p 1 a 2 q 3 concl. ad 2* (II, 566).

212 Cf. 2 *Sent d 25 p 1 a u q 6 concl.* (II, 605).

213 Cf. 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 concl.* (IV, 1003)

214 Cf. 4 *Sent d 49 p 1 a u q 2 concl.* (IV, 1003)

215 Cf. 3 *Sent d 27 a 1 q 2 concl ad 1* (III, 595); 3 *Sent d 28 a u q 2 concl.* (III, 626); 3 *Sent d 29 a u q 6 concl.* (III, 651); 3 *Sent d 30 a u q 4 concl.* (III, 664).

216 Cf. 2 *Sent d 38 a 2 q 1 concl.* (II, 891).

apriórica en el hombre, no se trata, como en el caso de los hábitos y de las virtudes de tendencias adquiridas. Este deseo, al ser innato, se le puede considerar como un dinamismo intrínseco de la naturaleza: ciertamente en el pensamiento bonaventuriano hay un gran sedimento de temas y problemas ya planteados por la teología de san Agustín, porque si a la bienaventuranza se la hace consistir en el sumo bien²¹⁷, es un tema tomado de san Agustín. Pero en realidad, tal como san Buenaventura lo plantea, habría que verlo en dependencia de otro gran tema agustiniano como la *memoria Dei*, es decir el pre-conocimiento de Dios y un amor natural a él, que hacen del hombre una *inchoata creatura*, hasta llegar a ser *formata creatura*. El sentido último del texto bonaventuriano, aquí utilizado, es justamente el siguiente, el *appetitus beatitudinis* es el que presupone la *notitia Dei* naturalmente inserta en el hombre, pero el fundamento radical del *appetitus beatitudinis* en el hombre es esa noticia apriórica de Dios en el fondo del espíritu humano, pero en realidad se les puede considerar como temas convergentes, porque uno de los centros de la antropología bonaventuriana, que es realmente el centro de su misma metafísica, es la idea del ser absoluto, de Dios, como ser *ab se, secundum se* y *propter se* a la que es siempre relativa la idea del ser *ab alio, secundum alium, propter alium*, que indica siempre una concepción metafísica del ser finito —y esta misma concepción es la que se aplica a la antropología, como ser formado y Dios como forma, de Dios como principio y, por consiguiente del hombre, como ser formado y originado, precisamente de aquí se va a derivar el *esse ad alium*, de forma, que si Dios es el fin del hombre, lo es porque es su principio.

Este problema teológico y antropológico es el que se encuentra en toda la teoría agustiniana del deseo de Dios. ¿No ha afirmado Agustín que en el hombre hay un misterioso deseo de una misteriosa grandeza? Agustín ha desarrollado en torno a esta idea todo un problema ético, que ha articulado en torno a las ideas de *amor sui* y *amor Dei*, indicador el último del tema central de la antropología teológica que gira en torno a la idea de *mens* u *homo capax Dei*,

217 «Appetitus beatitudini adeo est nobis insertus, ut nullus possit dubitare de altero, utrum velit esse beatus, ut in pluribus locis dicit Augustinus; sed beatitudo consistit in summo bono, quod Deus est», *Myst Trinit q 1 a 1 f 7* (V, 46).

en cuanto que el hombre, para lograr lo mejor de si mismo, tiene que abrirse al horizonte infinito del ser. Si el principio del ser del hombre no está en el hombre mismo sino en otro, tampoco está en el hombre el fin (destino o plenitud) de su ser ²¹⁸.

RELECTURA DE UNA FÓRMULA

En un contexto de escatología puede ser releída la teoría del hombre como *forma beatificabilis*. Cuando san Buenaventura aborda este tema, puede decirse que no hace otra cosa que explicitar su propia teoría sobre la finalidad de la creación, el tema de la *gloria communicanda et participanda*, como «leiv motif» de toda la sistematización.

La concepción de la forma beatificable se sitúa en la línea intelectualista que tiene toda la antropología bonaventuriana, al pensar la bienaventuranza como el fin último de toda operación racional, de forma que de no existir dicho fin, toda la actividad del alma sería inútil ²¹⁹, dada esta finalidad se puede afirmar en el hombre el *appetitus beatitudinis*, del que viene a deducirse que el hombre ha sido creado para la bienaventuranza. En el pensamiento de san Buenaventura hay tres temas perfectamente engarzados y que lógicamente uno postula la existencia del otro: *capacitas Dei*, *desiderium*, *beatitudo*, siendo impensable uno sin el otro. El primero postulará necesariamente la existencia del último. Capacidad de Dios revela la apertura intencional del hombre que descifra los vestigios de Dios en el universo creado, al mismo tiempo que se descubre a sí mismo como trascendente, expresiones que en san Buenaventura tienen un relevante espesor semántico y una profunda orientación teológica, dado que la capacidad de Dios propone al hombre, ontológica-

218 «Si natura nostra esset a nobis, profecto et nostrum nos genuissemus sapientiam, nec eam doctrinam, id est aliunde discendo, percipere curaremus; et amor noster a nobis profectus, et ad nos relatus, ad bene vivendum sufficeret, nec bono alio quo fruemur ullo indigeret. Nunc vero quia natura nostra, ut esset, Deum habet auctorem; procul dubio, ut vera sapiamus, ipsum debemus habere doctorem; ipsum etiam ut beati simus, suavitatis intimae largitorem», SAN AGUSTÍN, *De Civitate Dei*, 11, 25 (PL 41, 339).

219 Cf. *2 Sent d 19 a 1 q 1 f 5-6* (II, 459).

mente finito y temporal, un horizonte infinito, que dentro del ámbito teórico del conocer, evidencia en el *status viae* que de Dios sólo tenemos un conocimiento imperfecto —*contuitio*—, que se prolonga en la estructura antropológica que llamamos deseo, gozne sobre el que gira todo un dinamismo teológico y teleológico, que viene a coincidir con la idea misma de la capacidad de Dios, en cuanto que uno y otro pueden ser traducidos como tensión e intencionalidad, pero lógicamente distante de las ideas que reflejan algunas filosofías modernas del deseo de inspiración psicoanalítica²²⁰.

El deseo en Buenaventura es el índice de la tensión escatológica que el hombre vive, tensión que sólo puede ser entendida como tensión entre lo presente y el futuro, o si se quiere la tensión a una plenitud existencial, que sólo en Dios puede ser colmada²²¹. En las *Collationes in Hexaemeron* san Buenaventura deja entrever las implicaciones filosóficas y teológicas de su concepción del deseo, ajenas a toda concepción secularizada del mismo. Las claves de lecturas que aquí son adoptadas son la teología de los dones del Espíritu Santo con sus repercusiones ónticas y existenciales en la vida de la fe. El entendimiento del que aquí se habla es el don del Espíritu, para llegar al término de todo conocer hay que comenzar por el don del entendimiento, pero el verdadero término de todo este proceso es Dios mismo²²². Presupone una relación dialógica profunda y preludian la superación de la analogía en la anagogía²²³, que a su vez es el cumplimiento mismo del deseo²²⁴. El deseo será siempre la explicitación de una intencionalidad metafísica, originada en la misma estructuración ontológica del hombre que se abre a todas las dimensiones, primero de la mística como anticipada preguftación de la bienaventuranza y luego de la bienaventuranza misma.

220 Las divergencias entre san Buenaventura y las filosofías modernas del deseo han sido analizadas por A. POPPI, *Razionalità e felicità*, 7-28.

221 Cf. *Hex.*, 2, 2 (V, 336).

222 «Ab intellectu inchoandum est, et perveniendum ad sapientiam... Nisi homo exerceatur in dono intellectus, non proficit in potu sapientiae, quae effundit flumina in animam, pottata ab ipsa, et fit ei fons salientis in vitam aeternam», *Hex.*, 3, 1 (V, 343).

223 Cf. *Brev.*, prol., 4, 6 (V, 206).

224 Cf. G. DI NAPOLI, «La visione dell'uomo in Bonaventura da Bagnoregio», en *Doctor Seraphicus*, 23 (1976) 39-40.

Las fórmulas *imago Dei* y *forma beatificabilis* son realmente equivalentes y la segunda llega a constituir el centro mismo de la antropología teológica del *Breviloquium*. En esta obra, el tratado de antropología teológica está perfectamente estructurado como un tratado de Dios creador que conforma al hombre con él y al mismo tiempo se le da como fin. Y el fin al que el hombre es destinado es la razón última de su capacidad y de la signación con la imagen y semejanza divinas²²⁵. Previa a toda concepción del hombre, como forma beatificabilis, es la concepción de Dios, como principio benevolentísimo y bienaventurado. La concepción del hombre viene posibilitada²²⁶. Y ambas pueden ser leídas desde diversas claves que permitan una formulación del problema del hombre y del problema de Dios como problemas en mutua correspondencia y entre sí perfectamente armonizables.

Pero si se ha de elegir una clave de lectura, la más adecuada en el campo en que se están moviendo estas páginas es la clave de futuro, que no puede nunca ser entendida como una categoría espacial o temporal, sino como una dimensión de la existencia humana y, al mismo tiempo como una dimensión del ser Dios. San Buenaventura es consciente de que el problema del hombre, como un apartado de la teología de la creación sólo puede ser tratado por la teología en cuanto que es un problema esencialmente salvífico. El interés de la teología de la creación no radica en un punto de vista negativo, como puede ser el tema de la eternidad del mundo, sino en fidelidad a los datos de la Escritura, por ello la teología de lo creado, aunque articulada en tres principios, de los cuales podría responder perfectamente una filosofía natural, se esfuerce realmente en demostrar que la creatura es *effectus Trinitatis* bajo el esquema de la triple causalidad²²⁷, que viene, en realidad, a mostrar que la obra de Dios es un drama en tres actos, en los cuales aparece un único destino salvífico. Aquí el orden de las causas, de una forma u otra, viene a mostrar las rela-

225 «Quia facta est ad participandam beatitudinem, quae consistit in summo bono, facta est capax Dei, et ita ad ipsius imaginem et similitudinem», *2 Sent d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

226 Cf. *Brev.*, 2, 9, 2 (V, 226).

227 Cf. *Brev.*, 2, 1, 1 (V, 219).

ciones de dependencia, tanto en origen como en destino de la creatura frente a Dios ²²⁸.

Los principios metafísicos que articulan esta visión del ser creado posibilitan considerar la futuridad como una dimensión de la existencia humana, en cuanto que en el hombre que Dios ha tenido su origen tiene en Dios una meta final a la que está ordenado. Este destino de lo creado, sólo como traducción temporal de la existencia humana, es pensable. La acción divina es la que articula todo el proceso de la historia de la salvación.

¿Cómo puede ser entendida la categoría antropológica *forma beatificabilis*, dentro de una interpretación, cuya clave de lectura es la categoría de futuro? La misma formulación bonaventuriana del problema del hombre deja entrever que su plena realización como ser creado, que es el cumplimiento de un designio salvador de Dios, es un tema que sólo en clave de futuro puede ser leído, porque la misma expresión *forma beatificabilis* es, desde el punto de vista gramatical, una expresión que indica, no una realidad ya lograda, sino una realidad que sólo en tiempo futuro será poseída. La bienaventuranza es clave de comprensión de la historia personal del hombre.

Las expresiones bonaventurianas muestran que el fin de la creación del hombre es la bienaventuranza y a este destino salvífico responde el plan creador de Dios y la constitución metafísica misma del hombre. La explicación perfecta del hecho de estar creado a imagen y semejanza de Dios, en cuanto *capax et particeps dei* es precisamente la de *propter beatitudinem facta et ad beatitudinem apta* ²²⁹ y la misma bienaventuranza es presentada como el fin de toda operación racional ²³⁰. La misma idea de fin está reclamando un horizonte de comprensión, porque en realidad, fin significa el término o la meta a la que una realidad se ordena. En este sentido, la traducción más exacta es la que el mismo Buenaventura viene a determinar con la expresión *propter*. Hablar de la bienaventuranza como el fin al cual el hombre está destinado, significa que en ella

228 Cf. *Brev.*, 2, 1, 4 (V, 219).

229 Cf. *2 Sent d 26 a u q 4 concl. ad 1* (II, 640); *2 Sent d 19 a 1 q 1 concl.* (II, 460).

230 Cf. *2 Sent d 19 a 1 q 1 f 5* (II, 459).

está el acabamiento definitivo del hombre, lo que san Buenaventura traduce con el término *status*. El mismo concepto de fin puede ser entendido de dos modos, como fin último que es el que propiamente puede ser llamado así y el *fine sub fine*, que se viene a llamar *terminus*²³¹. En este sentido, Dios es quien verdaderamente puede ser llamado fin del hombre, precisamente porque para Dios (*propter*) todo ha sido creado²³².

Este *propter Deum* de la creación es el que determina la estructura metafísica del hombre, dada la primordial importancia que en san Buenaventura tiene la causalidad final, porque se funda en la identidad del fin y del bien. Al fondo de este esquema metafísico tenemos una ontología y teología del bien, como explicación última tanto del ser de Dios como del ser del hombre y como explicación del ser del hombre lo presentará siempre como remitido a Dios en origen y en destino. El nombre divino de Bien justificará esta doble vinculación del hombre al misterio de Dios, de tal forma que esta relación determina totalmente el ser de la creatura, porque como efecto de la bondad creante a ella está ordenada²³³. Pero si el horizonte de comprensión del hombre es la referencia esencial y ontológica al misterio de Dios, estar remitido a Dios en destino, significa tenerlo como fin, porque se le tiene como principio y origen. La constitución de la creatura está determinada por la causa final²³⁴.

Estas ideas sugieren que el fin al que hombre se ordena puede ser considerado como un determinante esencial de su propia existencia, de forma que la adecuada comprensión de ésta no puede hacerse sin la esencial referencia al fin al que el hombre está destinado. La existencia humana sólo es comprensible desde la perspectiva de la creación del hombre y como tal haber sido ordenado a un fin último. Así el hombre, en cuanto imagen de Dios, tiene que

231 Cf. *1 Sent d 1 dub 5* (I, 45).

232 «Finis ad quem ordinantur, duplex est. Quidam enim est finis principalis et ultimus, quidam vero est finis sub fine. Si primo modo loquamur de fine, sic omnium creaturarum tam rationalium quam irrationalium finis est Deus, quia omnia propter semetipsum creavit Altissimus; omnia enim fecit ad laudem suae bonitatis», *2 Sent d 15 a 2 q 2 concl.* (II, 382).

233 Cf. *2 Sent d 1 p 2 a 1 q 1 concl ad 1* (II, 44).

234 Cf. *2 Sent d 15 a 1 q 3 concl.* (II, 380).

ser considerado como un proyecto porque el hecho de ser imagen, más que un sello estáticamente poseído, es una vocación a la plenitud, que va impresa en el fondo de su ser y que comporta todo un proceso de asimilación a Dios. El hecho de ser creatura no puede ser considerado sólo como la expresión de un hecho histórico, sino que los términos creación y creatura sugieren la idea de proyecto que tiene a una realización definitiva. El término *imago* sugiere la idea de un *initium creaturae*, que sólo al final quedará definitivamente cumplido. La expresión de san Buenaventura es significativa: ahora solamente somos el inicio de la creatura, pero al final seremos simplemente creatura ²³⁵.

Situado esta idea en su verdadero contexto, encontramos uno de los temas más caros a la teología creacionista de san Buenaventura y de su misma metafísica del ser finito. Eficiencia, ejemplaridad y finalidad o consumación son los principios radicales de esta comprensión del ser finito ²³⁶, de acuerdo con el contexto, la comprensión de todo sólo es posible en el Verbo ²³⁷. Si la verdadera condición del hombre sólo al final queda revelada, entre el principio y el final hay todo un iter de transformaciones que la acción de Dios supone en el hombre. San Buenaventura lo expresa con la acción purificadora, iluminante y perfectiva del Espíritu Santo ²³⁸. La expresión de este iter de transformaciones se ha hecho aquí en un lenguaje dionisiano que recuerda la triple acción de la gracia, que de hecho es la vida del mundo futuro ya vivida en el presente, la acción del Espíritu Santo tiene ya una significación escatológica ²³⁹. En realidad, se trata de una aplicación de la doctrina dionisiana de la jerarquía, como expresión de la deificación que Dios opera en el hombre abandonado a su influencia y que viene a presentar la acción de Dios en el hombre como articulada en tres tiempos, que

²³⁵ «Modo sumus initium creaturae, sed tunc erimus simpliciter creatura», *Hex.*, 3, 19 (V, 346).

²³⁶ «Nisi quis possit considerare de rebus qualiter originantur, qualiter in finem reducuntur, et qualiter in eis refulget Deus, intelligentiam habere non potest», *Hex.*, 3, 2 (V, 343).

²³⁷ Cf. *Hex.*, 3, 4 (V, 343).

²³⁸ Cf. *Hex.*, 3, 19 (V, 346).

²³⁹ «Unde dicitur pater futuri saeculi, quia ipse est principium influentiarum per quam vivemus in futuro saeculo», *Hex.*, 3, 19 (V, 346).

corresponden a los momentos centrales de la historia de la salvación: creación, redención, consumación, cuyo correspondiente en el orden antropológico son imagen, gracia, deiformidad²⁴⁰. Todo ello sugiere que la expresión *forma beatificabilis* viene a dar una concepción del hombre que sólo en clave de futuro puede ser leída, porque el mismo concepto de *capacitas Dei* indica una ausencia de plenitud a la que sigue la plenitud total.

Esta visión del hombre reclama el horizonte escatológico como clave de comprensión, dado que el problema fundamental de la metafísica bonaventuriana gira a los ejes ya mencionados, y de este esquema se puede decir que la antropología es una concreción.

La misma expresión *forma beatificabilis* realmente traduce la dimensión de apertura del hombre al misterio, que si de alguna manera ya es poseído por el hombre, es, al mismo tiempo, una realidad no poseída en plenitud. La expresión viene realmente a presentar el carácter de futuridad que el hombre tiene. Dice lo que el hombre es y lo que el hombre está llamado a ser. La bienaventuranza está realmente dentro del horizonte de lo humano. Presentarla como objeto de un deseo del hombre, equivale a presentarla como la dimensión de futuridad que el hombre tiene. Como deseo radical del hombre, viene a ser su verdadero futuro, que le es natural, como natural le es el hecho de estar creado a imagen y semejanza de Dios. Los esquemas metafísicos, pero que en realidad no significan otra cosa que la conceptualización de los planes histórico-salvíficos de Dios, son el hilo conductor de esta antropología, que presentan al hombre abierto a ser consumado en Dios. La relectura que puede hacerse de las fórmulas bonaventurianas es precisamente coincidente en la expresión del hombre, como ser abierto al futuro.

La gama inmensa de preguntas que sobre el hombre pudieran ser formuladas quedan reducidas a dos, que por sí mismas son preguntas radicales e inseparables, y cuyo sentido está en mutua dependencia: ¿Quién es el hombre?, ¿qué va ser de él?²⁴¹. La articulación de las dos preguntas es un tema decisivo en una concepción tanto metafísica como teológica del hombre, y creo que desde la perspec-

240 Cf. *Hex.*, 21, 17 (V, 434).

241 Estas dos preguntas son las que centran la reflexión antropológica de J. MARIAS, *Antropología metafísica*. Madrid 1983, 44.

tiva de la antropología bonaventuriana la respuesta a la primera pregunta lleva ya implícita la respuesta a la segunda. Pero saber qué va a ser del hombre, de algún modo es respuesta a la cuestión por la identidad del hombre mismo.

El concepto definidor del hombre, imagen y semejanza de Dios, con sus equivalencias de capacidad de Dios, forma beatificable, capacidad de Dios, nos da una concepción del hombre más en la línea de la posibilidad que en la línea de la realidad factual, más lo que el hombre está llamado a ser que lo que el hombre es. Si se busca una definición del hombre desde el concepto de forma beatificable, en cierta manera tenemos quien es el hombre y lo que de él va a ser. Tenemos una posibilidad que sólo en el recto ejercicio de la libertad puede ser lograda. San Buenaventura es consciente que estar moviéndose en un campo, que si aprióricamente le puede ser señalada una meta, a ella sólo se arribará por una personal y libre decisión del hombre. No es otra cosa lo que quiere indicar, cuando se afirma que al premio de la bienaventuranza no es honroso llegar sino por el mérito y éste, sólo mediante la acción libre y voluntaria, es posible ²⁴².

San Buenaventura parece entender aquí el mérito como algo derivado del uso de la libertad, de una acción voluntaria. Se trata de una corriente de pensamiento muy afín a la teología de los cistercienses ²⁴³, aunque en su raíz última es una cuestión agustiniana, que Pedro Lombardo asume y la articula desde la idea de la *libertas a necessitate, a peccato et a miseria*, que hoy pudiéramos traducir con el concepto de libertad —de o incluso de liberación—, que supone superar una situación que viene a menoscabar la dignidad del hombre. Pedro Lombardo estudia la cuestión de la verdadera y falsa libertad. Aquella será fundamentalmente liberación del pecado,

242 «Et quoniam ad beatitudinis praemium pervenire non est gloriosum nisi per meritum; nec mereri contigit, nisi in eo quod voluntarie et libere fit: ideo oportuit, animae rationali dari libertatem arbitri per remotionem omnis coactionis; quia hoc est de natura voluntatis, ut nullatenus possit cogit, licet per culpam misera efficiatur et serva peccati», *Brev.*, 2, 9, 2 (V, 227).

243 Cf. SAN BERNARDO, *In Cantica canticorum, sermo 81, n.º 6* (PL 183, 1173-1174); ALAIN DE LILLE, *Theologiae regula, regula 71* (PL 210, 657-658) *et regula 90* (PL 210, 669).

es la libertad que conduce a la justicia, que en realidad es un trasunto de la teología agustiniana²⁴⁴. Libertad en la que la razón disiente de la decisión de la voluntad es la que Pedro Lombardo, siguiendo a san Agustín, identifica con libertad falsa²⁴⁵.

Aunque no es cometido de estas páginas el estudio de la libertad humana, por otra parte ya suficientemente estudiada²⁴⁶, la libertad como nota de la existencia humana no puede ser pensada más que como una potencialidad de la misma, es decir como un proceso abierto hacia una perfección, y más que como algo poseído desde el principio, como algo definitivo, es un progresivo actuar-se. Acertadamente V. Ristori ha analizado la concepción bonaventuriana de la libertad como posesión de sí en Dios, porque la libertad de decisión de la que el hombre está dotado, es una capacidad de autodomínio²⁴⁷. El concepto de libertad es puramente teológico, como en las fuentes cistercienses en las que Buenaventura se ha inspirado²⁴⁸. El concepto bonaventuriano de la libertad está distanciado tanto del aristotelismo tomista como de los sutiles análisis de Duns Escoto sobre el poder de la elección. Pero habría que preguntarse si éstas no son, en el fondo, concepciones de la libertad en cierto modo ajenas y exteriores al hombre, porque Buenaventura elabora una teología de la libertad que responde a la dignidad con la que Dios ha marcado al hombre mismo: *capax Dei, forma beatificabilis*. Si se contextualiza el hecho de que el hombre está dotado de libertad, se ha de recurrir a la que Buenaventura llama *lex divinitatis*, es decir, la reducción de todo a Dios²⁴⁹, y dentro de esta ley

244 SAN AGUSTÍN, *Enchiridion*, 30, 9 (PL 40, 247).

245 Cf. PEDRO LOMBARDO, *2 Sent d 25 c 8* (I, 466-468).

246 Cf. V. Ch. BIGI, «La dottrina de la libertà», en *Studi sul pensiero...*, 249-271; Cf. SB, III, 599-621; «Il concetto e il valore della libertà», en *Incontri Bonaventuriani*, 8 (1973) 45-66; V. RISTORI, *La libertà in San Bonaventura*, Roma 1974; «La libertà come possesso di se in Dio», en *SBM*, II, 537-548; C. Fabro, «La libertà in san Bonaventura», en *SBM*, II, 507-535.

247 Cf. V. Ristori, «La libertà come possesso...», 538.

248 Cf. V. Ristori, «La libertà in San Bonaventura...», 171.

249 «Quia lex divinitatis est, ut infima per media reducantur ad summa», *Brev.*, 2, 9, 2 (V, 226). Es, en realidad, una idea del PSEUDO-DIONISIO, *De Coelesti Hierarchia*, 4, 3 (PG 3, 180); *De Ecclesiastica Hierarchia*, 5, 4 (PG 3, 504). Cf. J. G. BOUGEROL, «Saint Bonaventure et la hiérarchie dyonisienne», en *ADHDLMA*, 44 (1969) 131-167.

se puede situar la antropología teológica. La libertad adquiere, en este dato de la sistematización, una significación nueva, al ser pensada como una mediación para el retorno a Dios. La concepción de la libertad es, en este sentido, una concepción teologal, como teologal es la concepción misma del hombre. Esta forma de entender y pensar la libertad humana puede entenderse como un proceso de liberación que desarrolla el hombre en su propia biografía histórica. Dotar al hombre de libertad, al ser creado, es dotarlo de una capacidad inicial de autodominio, de posesión de sí en Dios, que sólo al final de la historia personal humana podrá decirse definitivamente conseguida. El tema de la libertad incide en el corazón mismo de la antropología teológica y en la escatología. Con relación a aquélla, se desarrollan ambas en un continuo proceso de perfeccionamiento, que puede describirse con el esquema materia-forma. En cuanto a la escatología, la libertad es una mediación para el proceso de retorno a Dios que el hombre, como imagen suya, tiene que realizar. Al mismo tiempo que don y premio, la bienaventuranza es también tarea de la voluntad y de la libertad, porque el hombre, creado como forma beatificable, ha sido creado dotado de libertad.

Otra de las posibles lecturas del concepto de forma beatificable es la clave de «vocación» y de «proyecto». Ambas vienen a coincidir en una concepción del hombre, que antes que presentarle como un *factum*, realmente le presentan como un *faciendum*. Es una idea que va aneja a la teología de la imagen divina. Si ésta es un proceso hacia formas nuevas, como son la semejanza y la gloria, todo lleva a pensar que la relectura del pensamiento bonaventuriano puede perfectamente hacerse desde cualquiera de estas claves. Porque si el concepto de «vocación» es interpretado en su original sentido de llamada-respuesta, la misma idea de *forma beatificabilis* nos da una configuración del hombre como ser abierto al diálogo, a la posibilidad de unos horizontes nuevos que vienen a determinar todo su ser.

Por otra parte, la misma idea bonaventuriana de *forma*, dentro de la pluralidad de significaciones que este concepto entraña, indica que es un principio de actividad o de acción y el modo concreto en que el hombre existe y es perceptible. Esta primera aplicación a la antropología teológica viene a sugerir que el hombre, dentro de la economía de la salvación, está llamado al don de la bienaventuranza, al que sólo puede arribar por el mérito. Está marcado por

su fin último, que determina toda la estructura de su ser. En este sentido, el primer principio de la existencia del hombre y cabe hablar tanto de un orden ontológico como de un orden moral, es la vocación a la bienaventuranza.

Ciertamente se impone aquí una lectura precisa de la sistematización bonaventuriana, porque, en realidad no estamos frente a los dos órdenes, que acabaron imponiéndose en la teología de la gracia con el Bayanismo. La lectura bonaventuriana es posible debido a que Buenaventura no llega a admitir la terminología una concepción de la naturaleza humana en categorías aristotélicas que acabarán imponiéndose con santo Tomás, reemplazando el concepto bíblico de *gratia* por la fórmula *supernaturale* de elaboración escolástica, pero cargada de significaciones fisicistas²⁵⁰, se trata de un elemento nuevo, acentuado después por la teología de inspiración fisicista²⁵¹. Siempre cabe preguntarse si no se han leído ciertos conceptos de la teología escolástica en una clave que no le es propia y bajo la influencia del aristotelismo se le ha dado a las palabras una significación diversa. Ciertamente en la teología pre-tomista se conocía una concepción de la gracia, como *habitus superadditus naturalibus*²⁵², pero el problema está en la significación que se le dé al

250 Cf. H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, 398, 422. Comentarios al término «sobrenatural» en la obra de H. de Lubac, en A. VANE, *Nature et Grâce dans la Théologie occidentale. Dialogue avec Henri de Lubac* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, CXXVII), Leuven 1996, 161-183; cf. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 64 (1988) 348-370; R. BERZOSA MARTÍNEZ, *La teología del sobrenatural en los escritos de Henri de Lubac. Estudio histórico-teológico (1931-1980)* (Facultad de Teología del Norte de España, 57, Burgos 1991; J. A. DE LA PIENDA, *El sobrenatural de los cristianos*, Verdad e Imagen, 95, Salamanca 1985. Un conjunto de estudios sobre la historia moderna del término «Sobrenatural», en G. COLOMBO, *Del Sopranaturale* (Quaestio, 5) Milano 1996. Con todo, se nota en la teología actual una tendencia, que la creo muy positiva, a superar la antítesis natural-sobrenatural.

251 «Il y a (en santo Tomás) un élément nouveau d'ailleurs important, et qu'un étúde sur la signification du thomisme se devrait de metre en relief. Cet'élément nouveau consiste dans la place prépondérante que tendet á prendre les mots "supra naturam" et "supernaturalis"; indice de la tendance "physiciste" du thomisme en regard de la tendance eplus "moraliste" des augustinien traditionnels». H. de Lubac, *Surnaturel...*, 253-254.

252 Cf. a título de ejemplo Guillelmus ALTISIDORENSIS, *Summa Aurea*, lib II c 1 q 4, Ed. M. Ribalier, Grottaferrata 198.

concepto de naturaleza, que en la pre-escolástica es muy diversa de la que acabó recibiendo en época posterior. San Buenaventura asume el concepto de naturaleza en una significación agustiniana, en el llamado orden hipotéticamente necesario, sugiriendo que el hombre está dotado de una configuración estructural sólo pensable en el clima cristiano de creación. La naturaleza será siempre una forma perfectiva que encuentra su perfección con otras formas, con Dios, dentro de un esquema de relación personal e histórica. El escollo que, a mi juicio, salva san Buenaventura es no aplicar el concepto de aristotélica de naturaleza dentro de la antropología teológica, evitando así una concepción fisicista de la condición humana, que es entendida dentro de los límites de la economía de la salvación.

Desde esta perspectiva, el concepto de *forma beatificabilis* realmente traduce un pan histórico dado por Dios al hombre y en ese sentido a la apertura del hombre al misterio, llamada a acrecentarse en todo un proceso de realización histórica, se le puede seguir llamando natural, porque en el orden estructural dado por Dios tiene su origen; en este sentido, la bienaventuranza es una dimensión natural del hombre. La expresión significativa de Buenaventura es precisamente *fecit beatificabilem*²⁵³. Evidentemente no tiene sentido preguntarse si se trata de un fin natural o sobrenatural, en el sentido en que estas expresiones fueron entendidas por la teología posterior, dado que estos esquemas son desconocidos para Buenaventura. El principio metafísico, que en realidad hay que leerlo como una categoría de la historia de la salvación, es el enunciado al principio de la teología de la creación, el actuar Dios *a se, secundum se, propter se*, que explica la triple causalidad y toda relación del hombre con Dios²⁵⁴.

A mi juicio, los esquemas bonaventurianos, tanto el que describe el triple actuar de Dios, como el esquema de la triple causalidad, impiden toda consideración sobre uno de los problemas que arrastró la teología neoescolástica, la yuxtaposición de los dos órdenes natural y sobrenatural y permite pensar en un fin único como destino definitivo del hombre, que puede seguir siendo llamado natural

253 Cf. *Brev.*, 2, 9, 2 (V, 226).

254 Cf. *Brev.*, 2, 1, 4 (V, 219).

en el sentido que responde al orden de la creación. La idea de fin se puede interpretar desde el principio filosófico, nada ajeno a Buenaventura, según el cual el fin no es extrínseco a un ser, sino constitutivo del mismo ²⁵⁵.

La expresión *forma beatificabilis* traduce un plan de Dios sobre el hombre, que puede traducirse en categorías de «vocación» y «proyecto» con las que se expresa el núcleo de la antropología. Equivalen a hablar del hombre como tensión-ordenación óptica al misterio y de la óptica necesidad que el hombre tiene de Dios para saciativamente colmar su intrínseco dinamismo. La condición creada del hombre habla de su condición metafísica concluida, sino abierta a posibilidades nuevas. Su condición de imagen de Dios es la posibilidad de acceder a formas perfectivas del ser. La explicación del desasosiego que el hombre padece por tender a la Trinidad, la nostalgia y el afán por encontrarla en el interior de cada ser y en el interior de sí mismo, la fuerza del deseo tienen aquí su explicación y también se explica la vinculación de dos tratados teológicos, que una lectura material de la obra bonaventuriana podría ver como aparentemente inconexos: la real vinculación que se da entre protología y escatología y de otra parte la necesaria vinculación de estos dos tratados son el tratado sobre Dios-Trinidad. Si en la creación del hombre tenemos al Dios-Trinidad que crea y configura consigo al hombre y se le da como fin, la razón última del origen y de la final consumación en Dios, es Dios mismo. En este sentido, se puede hablar de la Trinidad como de la verdadera postrimería del hombre.

La misma polaridad intrínseca que el concepto de imagen conlleva, la conveniencia en el ser entre el hombre y la Trinidad, hace que el hombre tenga una necesaria inclinación a Dios, que se traduce en una indigencia seral de él, expresión también de un intrínseco deseo insaciado, que sólo conociéndola y amándola, se verá plenamente cumplido. San Buenaventura, si admite que el conocimiento de Dios está naturalmente inserto en el hombre, esta conveniencia que las potencias del alma entrañan se puede decir que es la que pone la conveniencia de orden con la Trinidad y la radical indigencia de ella en el hondón del alma humana, precisamente por-

255 Cf. H. DE LUBAC, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 109.

que el hombre a Dios está destinado²⁵⁶. La quietación definitiva del hombre sólo tendrá lugar en el gozo de la visión de la Trinidad²⁵⁷. Comentado el capítulo 12 del evangelio de san Lucas, en un contexto de pobreza evangélica, volverá a citar esta idea, central en su pensamiento²⁵⁸. La Trinidad misma es la bienaventuranza del hombre, porque sólo ella puede saciar su deseo²⁵⁹.

Al principio, aludí a dos preguntas centrales que sobre el hombre pueden hacerse: «¿Qué es el hombre?, ¿qué va a ser de él?». Preguntas que mutuamente se implican y condicionan, de forma que no podremos tener una adecuada respuesta a una sin tener respuesta suficiente para la otra. No son preguntas banales, porque al hombre se imponen desde lo más radical de sí mismo. La condición de «proyecto», de historia abierta del hombre tiene habla de un hacia dónde, de un fin que no le es ni extrínseco ni accidental, sino constitutivo, pero la cuestión de un fin, en el pensamiento bonaaventuriano, sólo, en la medida en que se tenga certeza del origen, puede ser formulada: El «desde dónde» del hombre es, en el fondo, la pregunta central y clave. Los esquemas metafísicos de Buenaventura nos dicen que el estar destinado a un fin (*esse ad alium*) es consecuencia de provenir de él (*esse ab alio*). Las fórmulas en que se ha conceptualizado la antropología, antes que remitir al hombre, remiten a Dios, a su fontal origen y, como consecuencia de él, quedará dada la respuesta al problema del destino.

Francisco de Asís CHAVERO BLANCO, OFM

256 «Haec convenientia in uno extremo ponit inclinationem et indigentiam convenientiam in alio quietationem et sufficientiam, quia unum factum est propter alterum, unde ordinatur ad alterum», *1 Sent d 1 a 3 q 1 concl ad 1* (I, 39).

257 «Appetitus non sufficienter quietatur nisi per aliquid, quod anima implet, quia ex ea parte anima deficit in quiete, qua deficit in plenitudine; sed est capax Dei secundum appetitum: ergo si omne creatum est in infinitum minus illo, nullum supplet animae appetitum. Et hoc est quod dicit Augustinus: «Animam totius Trinitatis capacem nihil minus quam tota Trinitas implere potest», *1 Sent d 1 a 3 q 2 f 3* (I, 40). La cita es en realidad de Alcher DE CLAIRVAUX, *De Spiritu et anima*, c. 27 (PL 40, 799).

258 «Impletum erat horreum, sed cor erat vacuum, tum quia animam Trinitatis capacem solus Deus potest implere», *Comment Luc, 12, v 18 n.º 28* (VII, 317-318).

259 «Satiens nostrum appetitum sicut obiectum est solus Deus, ad quem capiendum humana anima ordinatur», *4 Sent d 49 p 1 a 1 q 1 concl.* (IV, 1101).

EL SOBRENATURAL. VISIÓN MÍSTICO-ESCOTISTA DE BARTOLOMÉ BARBIERI

Si, dejando de lado por un momento el terreno de la teología especializada, preguntamos a una persona normal de nuestro mundo qué le sugiere la palabra *sobrenatural*, es probable que nos encontráramos ante respuestas curiosas e incluso sorprendentes. Por ejemplo, ha habido en algún tiempo no lejano en Radio Nacional de España un programa titulado simplemente *Sobrenatural*. Ya por el mismo tono con que se pronunciaba la palabra 'sobrenatural' al inicio de la transmisión, se podía intuir cuáles iban a ser los temas: descripciones de sucesos o historias horripilantes, capaces de meter tal terror en el cuerpo del oyente, que creo incluso se advertía lo desaconsejable de la escucha para personas de corazón débil. El aire de las narraciones podría quizás interpretarse como un eco de aquel *fascinosum et tremendum* que se piensa encontrar en la raíz del mismo sentimiento religioso.

Más cercano al concepto que veremos ser el propiamente teológico de *sobrenatural*, es la idea de la trascendencia, en cuanto que la realidad del espíritu humano no parece se pueda reducir a los límites materialmente mensurables del espacio y del tiempo. En este sentido general de sospecha e inquietud —incluso el ateo confeso Jean Rostand, biólogo y autor de trabajos importantes sobre la partenogénesis, le dijo en cierta ocasión al católico fervoroso Jean Guitton: «Usted, Guitton, es de verdad afortunado al creer en Dios, porque así puede permitirse no pensar siempre en Él. En cambio yo, que no creo en Él, no puedo menos de estar continuamente obsesionado por su idea»¹. Otra muestra de la

1 Leído en el periódico italiano *Avvenire*, 14 septiembre 1997, p. 19: Entrevista de Philippe Guyard al gran filósofo francés Jean Guitton, en el libro *Ogni giorno che Dio manda in terra*, ed. Leonardo, Milán 1997, 192.

actualidad del tema la encontramos en la revista *Newsweek* (25 de agosto de 1997). En un amplio reportaje sobre la devoción a la Virgen, refiriéndose a la facilidad con que muchos católicos creen en las apariciones de la Virgen, se hace notar que en este punto el Catolicismo de signo conservador se ajusta fácilmente al hambre del *sobrenatural* de la *New Age*². Esto nos podría llevar a pensar que nuestro mundo no se encuentra con su materialismo tan a gusto como solemos pensar.

Es claro que la cuestión de nuestro tiempo, necesitado de una «nueva evangelización», consiste en enderezar este germen radicalmente humano hacia un reconocimiento interior, como el provocado en San Agustín e inmortalizado con su expresión: «*Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*»³.

Dejando de lado cualquier anacronismo ingenuo, podemos preguntarnos si, en este sentido, nos podrá ayudar algo la visión de lo sobrenatural como la vio el teólogo capuchino Bartolomé Barbieri, precisamente en un tiempo en que las ideas sufrían cambios significativos en el pensamiento de filósofos y teólogos. Para comprender el pensamiento de nuestro autor acerca de este tema de la sobrenaturalidad, nos es indispensable una mirada, siquiera en sus puntos fundamentales, a la historia teológica del tema.

La teología se preocupó siempre —con más o menos claridad— de dar configuración inteligible a este deseo congénito del que habla san Agustín, dentro de las coordenadas sistemáticas de una correcta reflexión humana. El carácter dramático que envuelve este deseo o insatisfacción se sitúa en un ámbito muy comprensible de la misma realidad humana: La insatisfacción que acompaña o sigue incluso a las mejores conquistas humanas es índice infalible de que los anhelos de nuestro espíritu sobrepasan desmesuradamente los límites de nuestras posibilidades reales. Y mientras una filosofía existencialista atea no encontró mejor definición del hombre que la de ser «un fracaso de hacerse dios», la fe cristiana corrige ese pesi-

2 Here, old-fashioned Catholicism blends easily into New Age hunger for the supernatural (*Newsweek International Newsmagazine*, August 25, 1997, p. 40).

3 S. AGUSTÍN, *Las Confesiones*, I, c. 1, n. 1; PL. 32, 661; BAC 11, Madrid 1968, p. 73.

mismo total de «ser para la muerte», esclareciendo el destino verdadero del hombre, que es el reposo definitivo en el gozo de la misma vida de Dios.

Más allá de cualquier ilusión pueril, la fe nos dice también que no se trata de una oferta divina sin exigencias. Frente al propio destino el hombre no puede permanecer como un robot, ni para sí mismo ni para Dios. Dios nos ha hecho libres y respeta nuestra libertad. Mas siendo una libertad limitada a causa de nuestra condición de criaturas, el proceso hasta la llegada responsable al encuentro trascendente con Dios, fijado por Él como la meta final de nuestra realización en la libertad, se hace conflicto de actitudes morales, decisivas para conseguir superar de modo eficaz el desnivel esencial que existe entre la criatura y el Creador. Una estructuración teológica que ofrezca una visión plausible de los datos de la fe es lo que constituye precisamente el llamado *problema del sobrenatural*.

Este problema entra en una verdadera crisis a principios del siglo XVI con los teólogos dominicos Silvestre de Ferrara y Tomás de Vio Cayetano. Pero se agudiza en la segunda mitad del mismo siglo con las teorías de Miguel Bayo, y continúa durante todo el siglo XVII con el Jansenismo.

No estará mal, sin embargo, ampliar el panorama mediante una visión sintética de todo un proceso teológico como nos lo ofrece la historia. Ello nos hará comprender siempre mejor el alcance de las reflexiones de Bartolomé Barbieri sobre el tema⁴.

4 He aquí alguna de la abundante bibliografía que documenta nuestro resumen: P. ADNÈS, «Surnaturel», en *Dict. Spirit. Asc. et Myst.*, t. 14, 1329-1352; J. ALFARO, *Lo natural y lo sobrenatural. Estudio histórico desde Santo Tomás hasta Cayetano (1274-1534)*, Madrid 1952; F. ARDUSSO, «Teologia contemporanea», en *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982, 2056-2057; G. DE BROGLIE, «De la place du surnaturel dans la philosophie de S. Tomas», en *Rech. Sc. Rel.*, 14 (1924) 193-245, 481-496; ID. (1925) 5-53; ID., *De fine ultimo humanae vitae. Tractatus theologicus, pars prior positiva*, Paris 1948; V. DOUCET, «De naturali seu innato supernaturalis beatitudinis desiderio iuxta theologos a saeculo XIII usque ad XX», en *Ant.*, 4 (1929) 167-208; P. DUMONT, «L'appétit inné de la béatitude surnaturelle chez les auteurs scolastiques», en *Eph. Théol. Lov.*, 9 (1931) 205-224, 571-591; 9 (1932) 5-27; G. GERBERON, *Histoire général du jansénisme*, t. 1, Amsterdam 1701, 424-426; H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946; ID., «Le mystère du surnaturel», en *Rech. Sc. Rel.*, 36 (1949) 80-121; ID., *Il misterio del soprannaturale*, tr. it., Milano 1979, Introducción

I. ÉPOCA PATRÍSTICA

En los primeros siglos de la teología patristica el término «sobrenatural» no tiene el significado preciso que más tarde adquirió y que en el contexto de nuestro estudio se refiere a la unión íntima con Dios en la vida eterna y a los medios eficaces que la inician ya en esta vida. Los Santos Padres reconocen este destino como el fin para el que Dios creó al hombre, tal como se halla revelado en la Sagrada Escritura. Es una realidad que, de por sí, queda fuera del esquema filosófico de la antropología aristotélica. Siendo un objetivo fuera de las fuerzas de la naturaleza, la reflexión cristiana, fundada sobre la misma revelación, consideró siempre necesaria una ayuda especial de Dios para su consecución: concretamente la gracia de Jesucristo.

Cuando al fin del siglo iv y principio del v la presunción pelagiana defiende la suficiencia salvadora del mero esfuerzo humano, la Iglesia entera reacciona, especialmente con san Agustín, y condena como heréticas las doctrinas de Pelagio.

El pensamiento cristiano no reconoce otro fin último del hombre que no sea este destino trascendente, necesitado de la gracia, pero que en cierto modo se refleja, al menos negativamente, en una insatisfacción convertida en deseo y que ha quedado plasmada para siempre en las palabras ya citadas de san Agustín al principio de sus *Confesiones*: «*Nos has hecho para ti, Señor, y nuestro corazón está inquieto hasta que descanse en ti*».

II. ALTA ESCOLÁSTICA

Con la entrada de la metafísica aristotélica en la teología escolástica se pudo sospechar que el esquema de las causas configurantes de todo ser exigirían para el hombre una finalidad adecuada a sus fuerzas naturales. Tal metafísica de la necesidad fue evitada por santo Tomás y por los demás teólogos afirmando la historici-

de G. BENEDETTI: *La teologia del mistero in H. de Lubac*, 1-37; F. TAYMANS D'EYPERNON, «Dieu (désir de)», en *Dict. Spir. Asc. et Myst.*, t. 3, 929-947; A. MICHEL, «Surnaturel», en *Dict. Théol. Cath.*, t. 14, 2849-2859.

dad del mundo contingente: El hombre fue creado de hecho con un fin trascendente, y hacia este fin y no hacia otro tiende la naturaleza, por lo que la gran escolástica no encontró dificultad en considerar natural esa tendencia o apetito: *Apetito natural del fin sobrenatural*. Así se expresó santo Tomás e igualmente san Buenaventura.

Será luego el beato Juan Duns Escoto quien enfocará el problema en otra perspectiva, filosóficamente más profunda. Él es consciente de que la lógica de la metafísica (necesitarista) aristotélica no puede ser confutada mediante la simple presentación de un hecho. Precisamente la misma realidad de la elevación a un fin superior presupone la aplicación de la metafísica de la contingencia también a Dios: en ella consiste la absoluta libertad divina en su actividad «ad extra». Escoto, por tanto, no solamente hablará de apetito natural respecto del fin sobrenatural, sino que considerará natural este mismo fin, visto desde la tendencia de la naturaleza, no obstante sea siempre sobrenatural por razón de su consecución⁵.

Este enfoque del problema nos lleva a desatacar otra diferencia entre la visión tomista-bonaventuriana y la escotista en esta materia. Para Tomás y Buenaventura la raíz de la tendencia natural al fin sobrenatural se encuentra en la naturaleza junto con un conocimiento —innato o elícito— de la felicidad en general. Es un apetito cuyo objeto se especifica luego mediante la revelación al aclarar cuál es en concreto el fin último del hombre. Escoto considera más a fondo la naturaleza espiritual en su ser previo al conocimiento, y afirma

5 Sobre la doctrina del sobrenatural en Escoto puede verse, entre la abundante bibliografía: Bernardino DE ARMELLADA, *La gracia, misterio de libertad. El «Sobrenatural» en el Beato Escoto y en la Escuela Franciscana* (Bibliotheca Seraphico-Capuccina, 52. Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 1997), 397; Id., «Transcendencia y voluntarismo», en *Deus et homo ad mentem I. Duns Scoti* (Acta Tertii Congressus Scotistici Internationalis. Vindobonae 28/IX-2/X, 1970), Roma 1972, pp. 327-342; Alejandro DE VILLALMONTE, «Búsqueda de Dios en el dinamismo de la voluntad según J. Duns Escoto», en *Regnum hominis et Regnum Dei* (Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis. Edidit Camille Bérubé), vol. I, Roma 1978, pp. 71-83; O. TODISCO, «Lo spirito cristiano della filosofia di G. Duns Scoto. Introduzione alla lettura del «Prologo dell'«Ordinatio», en *Regnum Hominis et Regnum Dei* (Acta Quarti Congressus Scotistici Internationalis. Edidit Camille Bérubé, vol. I), Roma 1978, 133-153; O. TODISCO, *Giovanni Duns Scoto, filosofo della libertà*, Padova 1996, p. 261.

que hay una tendencia constitutiva de la naturaleza, cuyo objeto es la visión y gozo inmediatos de Dios. Se trata de una disposición ontológica necesaria en relación con la perfección suma, no como algo común o abstracto, sino más bien en su realidad de situación hipotética concreta. Desde este punto de vista el fin último supremo es el más natural, porque constituye la perfección máxima de que es susceptible la naturaleza espiritual.

III. EL VIRAJE CAYETANISTA

Silvestre de Ferrara y luego, con mayor empeño, Tomás Vio de Cayetano, convencidos de la lógica inflexible del esquema antropológico aristotélico, creyeron necesario sostener que una tendencia natural sólo podía referirse a un fin absolutamente natural y, por tanto, asequible en fuerza de la misma naturaleza. Hablar de un apetito natural de la visión de Dios o de la gracia equivaldría a negar el carácter gratuito del don divino. A fin de que permaneciese firme esta gratuidad, era necesario independizar, por así decirlo, la realización finalística de la naturaleza del hombre respecto de cualquier factor necesario fuera de su estructura esencial. Al hombre así configurado —«naturaleza pura» perfecta en sí misma—, Dios, en su omnipotencia, añadió de hecho un fin superior, sobrenatural, en virtud de la «potencia obediencial», por la que todo ser está sometido a la acción divina. Santo Tomás, según estos teólogos que se confesaban sus seguidores fieles, debería ser interpretado en el sentido expuesto, de manera que la expresión «apetito natural de la visión de Dios» significaría «natural en cuanto perteneciente a la naturaleza elevada». Pero he aquí que mientras el Doctor Angélico es interpretado benignamente, para Escoto no hay, por parte de Cayetano, otra calificación que la de implícito «negador de la gratuidad de la gracia».

La explicación de Cayetano no encontró eco inmediato ni siquiera en la escuela tomista. Mientras tanto, a mitad del mismo siglo xvi, se hace vivo Miguel Bayo con una teoría, según la cual la naturaleza del hombre exigiría de por sí —y de hecho lo habría poseído antes del pecado— el don de la gracia santificante que orienta positivamente hacia el destino último, e. d., la visión directa y el amor

inmediato de Dios. La «naturaleza íntegra» del ser espiritual era para Bayo un ser esencialmente ordenado a lo que llamamos destino sobrenatural. *La pérdida de la gracia dejaba al hombre no solamente herido, sino desnaturalizado*. Esto, evidentemente, era lo mismo que negar la auténtica sobrenaturalidad y gratuidad del don de Dios. A pesar de la condenación de Bayo por parte de San Pío V⁶, su doctrina sobre el hombre y sobre la gracia continuó con Jansenio y los jansenistas durante todo el siglo XVII.

Por contraposición más o menos directa a las doctrinas bayano-jansenistas, el teológúmeno de la «natura pura» adquiere durante este tiempo carta de ciudadanía en los tratados teológicos de los tomistas y jesuitas. Se lo creía dato irrefutable para definir el carácter sobrenatural del fin último del hombre en la intimidad de Dios. Consiguientemente, dentro de esa mentalidad no podía haber lugar para un apetito natural del sobrenatural en el hombre. Bastaba la potencia obediencial.

La impresión es que con la condenación de Bayo y Jansenio, la duplicidad de fines en el hombre —natural en su «natura pura» y sobrenatural en virtud de la decisión superior de Dios— despejaba para siempre el panorama de la cuestión teológica «naturaleza/gracia». Además, esa hipotética conquista intelectual podría ser contada entre los datos positivos que contribuirían a dar prestigio a este período, que Martín Grabmann, en *su Historia de la Teología Católica*, denomina como «*El nuevo Siglo de Oro de la Teología escolástica*»⁷. Así ha aparecido en los tratados más corrientes de teología, que han visto en esta explicación, considerada tomista, la única doctrina perfectamente ortodoxa.

Sin embargo, ya a principios de este nuestro siglo en un clima de algún modo paralelo al modernismo, y luego con más énfasis dentro del ambiente de la «nouvelle théologie» de mitad de siglo,

6 Cf. *DSch.* 1901-1980.

7 «*El nuevo Siglo de Oro de la Teología escolástica desde el Concilio de Trento hasta el año 1660*» es la traducción española del título original del capítulo: *Die Blütezeit der neuerwachten scholastischen Theologie vom Konzil von Trient bis um 1660*. M. GRABMANN, *Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit*, Herder, Freiburg i. B., 1933, p. 154. Trad. española: *Historia de la Teología Católica*, Madrid 1946, p. 194.

se veía en esta explicación supuestamente tradicional una especie de relegación del orden sobrenatural al campo de lo meramente trascendente, una especie de yuxtaposición perturbadora de la misma naturaleza en su suficiencia esencial. La solución tradicional les parecía a algunos adolecer de un extrinsecismo espiritualmente árido y estéril. Como Enrique De Lubac escribió, el «apetito natural del sobrenatural habría quedado relegado al lenguaje de los místicos, los cuales, por otra parte, no serían tomados en serio en teología»⁸. La trascendencia rígida eclipsaba la vitalidad de la inmanencia.

En mi libro *La gracia, misterio de libertad* creo haber demostrado suficientemente cómo no sólo los místicos, sino también los teólogos escotistas en general mantuvieron —dentro de ciertas vacilaciones, reales o aparentes— el concepto de «apetito radical natural respecto de la vida de intimidad con Dios»⁹. La concepción de Dios como «objeto voluntario» ha sido siempre la clave que elimina todo necesitarismo en las relaciones entre Dios y el hombre: primero en el orden de la creación y luego en el orden de la gracia. La trascendencia y la inmanencia encuentran así el deseado equilibrio.

IV. LA TEOLOGÍA DEL SOBRENATURAL EN LA OBRA DE BARBIERI¹⁰

Era necesario recordar todo esto para ver en un contexto real cuál es la postura de nuestro teólogo Barbieri frente a este problema del sobrenatural. El historiador antes aludido, Martín Grabmann, casi como de pasada cita a «Bartolomé de Barberiis, con un *Cursus theologicus ad mentem S. Bonaventurae*», entre los capuchinos que,

8 «Seuls les mystiques, parce qu'on ne prendra plus au sérieux leur doctrine, auront licence de s'en (el apetito natural del sobrenatural) souvenir...». H. DE LUBAC, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, 122.

9 Cf. Bernardino DE ARMELLADA, *La gracia, misterio de libertad. El «Sobrenatural» en el Beato Escoto...*, especialmente pp. 365-388.

10 Las dos obras de Bartolomé BARBIERI DE CASTELVETRO que sirven de base al presente estudio son: *Cursus theologicus ad mentem Seraphici Doctoris*, Lugduni 1687, y *Glossa seu Summa ex omnibus S. Bonaventurae expositionibus in Sacram Scripturam exacte collecta*, 4 vols., Lugduni 1681.

según el mismo Grabmann, «con mejor conocimiento de la genuina tradición escolástica de la Orden, volvieron... a buscar sus orígenes más allá de Escoto, en la Teología clásica de los buenos tiempos del siglo XIII...; invocando la mayoría de ellos el nombre de San Buenaventura»¹¹. No es éste el momento de analizar hasta qué punto nuestros teólogos capuchinos profundizaron en un Buenaventura auténtico o tomistizado. Precisamente en este tema del sobrenatural Barbieri acusará al también capuchino Gaudencio Bontempi de Brescia (lo llama «nuestro Padre Gaudencio») de llevar a san Buenaventura al campo de los tomistas¹².

Pero, concretamente, ¿qué dice Bartolomé Barbieri acerca del problema del sobrenatural? Ya en la primera cuestión del *Cursus theologicus*, tratando de la existencia y de la necesidad de la revelación, establecerá como primera conclusión que «a todos y a cada uno de los 'viadores' adultos les es y les fue siempre necesaria, de ley ordinaria, alguna doctrina revelada, con necesidad de medio y con necesidad de precepto»... La razón está en que quien obra inteligentemente (e. d., el ser espiritual) necesita un conocimiento claro del objetivo final de su actuar. Este conocimiento, sin embargo, no se puede obtener por medio de las fuerzas de la naturaleza, por lo que el hombre tiene necesidad de un conocimiento a través de la fe, es decir, venido por revelación¹³. Es claro que, en la mente de Barbieri, no figura otro fin del hombre fuera del que supera las fuerzas de la naturaleza, esto es, el destino intrínsecamente sobrenatural de la visión y gozo inmediatos de Dios.

11 «Im richtigen Verständnisse des ursprünglichen Ordensgeistes waren... die Kapuziner... über Scotus hinaus auf die klassische Theologie des 13. Jahrhunderts zurückgegangen... vorzüglich auf den hl. Bonaventura». O. c., p. 167 (Ed. esp., p. 210).

12 «Ad hanc sententiam trahitur Seraph. Doct. a Padre Gaudencio..., sed tantum immerito... sic ex P. Gaudencio nostro, qui citat plurimos Thomistas». Cf. abajo notas 10, 19 y 24.

13 *Cursus theologicus*, pars I, disp. 1, q. 1, n. 2; p. 1-2. «Prima conclusio. Omnibus, et singulis viatoribus adultis est, et fuit semper necessaria de lege ordinaria aliqua doctrina revelata, et necessitate medii, et necessitate praecepti; *Est Seraph. Doct. in Brevil. prooem.* et communis omnium Theologorum, et consensus Ecclesiae: ratio est quia agenti per cognitionem necessaria est cognitio distincta finis, haec autem non potest haberi viribus naturae, ergo indiget homo cognitione per fidem; sed haec praecipitur a Christo dicente, *qui non crediderit condemnabitur. Mar. c. ult.* ergo necessaria est necessitate medii, et praecepti».

Más adelante, en esta primera parte de su *Cursus theologicus*, «De Deo uno et trino», en la disputa IV: *De incomprehensibilitate Dei, eius cognitione et visione*, en la cuestión II, se pregunta si este fin, *Dios visto claramente* —no la idea natural obtenida por abstracción—, es el «fin natural del hombre»¹⁴. A este respecto, enumera tres opiniones diversas: la primera la atribuye a santo Tomás y a los tomistas, según los cuales la visión de Dios de que aquí se trata, es únicamente y en todos los sentidos fin sobrenatural que excluye todo apetito o tendencia natural hacia la misma¹⁵. Por el contrario, Escoto y los escotistas, en lo que toca al aspecto de inclinación, consideran la visión inmediata de Dios, *fin natural* del hombre, si bien dicha visión en sí misma y partiendo de la realidad de su obtención, es fin sobrenatural. Una cosa es la inclinación y otra la obtención. Hay, por tanto, en la criatura espiritual una tendencia o apetito natural hacia este fin¹⁶.

En tercer lugar está la opinión de San Buenaventura, que, según Barbieri, se distingue poco de la de Escoto: la bienaventuranza en común y percibida de un modo confuso es fin natural no solamente en cuanto a la inclinación, sino también respecto a un cierto acto elícito; más en particular y de modo claramente perceptible es fin sobrenatural¹⁷. (Esta presentación de la opinión del Doc-

14 *Ibid.*, pars I, disp. 4, q. 2, n. 84; p. 38b: «Quaestio II: *An Deus clare visus sit finis naturalis hominis: Ubi de supernaturalitate visionis Beatae* [84]. Seraph. Doct. in p. dist. 3. quaest. 1. in ultimo fundamento (I Sent., d. 3, p. 1, a.un., q. 1, contra 5; I, 68b), dixit hominem naturaliter inclinari in Dei cognitionem, et fruitionem; hinc merito ad elucidandam hanc doctrinam, proponitur haec quaestio, cum sit fundamentum ducens in cognitionem aliarum veritatum, quae in sequentibus tradentur. Pro explicatione tituli advertitur quaestionem non procedere de cognitione abstractiva Dei, nam certum est naturaliter posse per creaturas cognosci, et supernaturaliter per fidem, ut supra notatum est; sed quaestio procedit de intuitiva, clara, et beata; an scilicet naturaliter, vel supernaturaliter tantum sit finis hominis».

15 *Ibid.*: «1. Opinio est D. Thomae, et sequacium sustinentium Deum clare visum, seu habitudinem quocumque modo sumptam, scilicet respectu intellectus, et voluntatis esse solum finem supernaturalem, ita ut non possit appetitus naturaliter appetere beatitudinem, visionem et fruitionem Dei: Ad hanc sententiam trahitur Seraph. Doct. a Padre Gaudentio, et Trigoso, sed tantum immerito, ut mox patebit».

16 *Ibid.*: «2. Opinio est Scoti, et sequacium, beatitudinem quoad naturalem inclinationem esse finem naturalem hominis; quoad attingentiam vero, et assequutionem esse supernaturalem».

17 *Ibid.*: «3. Opinio est Seraph. Doct. parum distans a secunda, qui sustinet beatitudinem in communi, et in confuso esse finem naturalem hominis, non solum

tor Seráfico tiene poco que ver, en realidad, con la nueva línea del Doctor Sutil, el cual, como ya se ha subrayado anteriormente, no se queda en la consideración de una bienaventuranza en común e imprecisa, sino más bien reflexiona sobre el hecho concreto de la visión de Dios).

En varias notas explicativas, Barbieri se fija primeramente en el deseo de felicidad que se encuentra en todos los hombres y del cual hemos hablado arriba como punto de partida experimental en los escolásticos para demostrar la insuficiencia de los placeres humanos y el vislumbre de un deseo profundo de trascendencia. Y remite a numerosos pasajes de la obra del Doctor Seráfico, donde se habla de una inclinación natural que sigue a la idea de la felicidad en común, pero que tiene necesidad de una ayuda sobrenatural para hacerse deseo elícito y eficaz¹⁸.

Una segunda reflexión es ya más precisa cuando compara la opinión tomista con la escotista. La primera confunde la capacidad o deseo natural con la exigencia, y no puede menos de negar ambas cosas para salvar la sobrenaturalidad de la visión de Dios. Los escotistas, por su parte, distinguen entre capacidad natural del sujeto y exigencia de la naturaleza. Aquí Barbieri aduce el conocido axioma del escotismo, que parece conceptualmente evidente: Una forma o elemento —sea natural o sobrenatural— que se añade o infunde en un sujeto, sólo puede ser recibido por el mismo sujeto de un modo *natural*, *violento* o *neutro*. Es recibido naturalmente si se adapta convenientemente a la naturaleza del sujeto recipiente; resulta imposición violenta si es contrario a la naturaleza del sujeto, y es neutro

secundum inclinationem, sed etiam secundum actum aliquem elicatum: in particulari vero, et distincte esse finem supematuralem: Pro solutione, etc.*.

18 *Ibid.*, p. 38b-39a: «1. Not. ex S. Bon. *lib. 2, dist. 22, dub. 3. et d. 38, dub. 1, et dist. 39, art. 2. quaest. 1 et 2, et lib. 1, dist. 8. art. 1, quaest. 2, y lib. 4, dist. 49, art. 1, quaest. 2., et Serm 4 et 5 Hexaem., quod sicut in nobis adest lumen innatum, imperfectum tamen dirigens intellectum in cognitionem Dei quoad si est, sic et adest quoddam pondus, et inclinatio naturalis* regitiva, et dirigens appetitum in desiderium beatitudinis propriae in communi, qui actus cum sint naturaliter imperfecti, indigent etiam maiori lumine, scilicet fide ad hoc, ut reducantur ad perfectionem, et quia anima deficit in cognitione Dei (38b) quoad quid est, non enim talis cognitio potest haberi nisi supernaturali auxilio, hinc in cognitione, et appetitu, et inquisitione beatitudinis saepe saepius intervenit error, et hinc quoad actum elicatum, et efficacem respectu beatitudinis in particulari, et Dei requiritur auxilium supernaturale.

si la deja indiferente¹⁹. Y hace la aplicación: «Nuestra alma posee inclinación natural a la gracia, y a la gloria, y a otras perfecciones sobrenaturales, en cuanto que son perfecciones máximas. Con todo, no las exige de manera que sin ellas se sentiría en estado violento. Por eso hay que considerarlas como concedidas por Dios más allá de cualquier débito que pueda originarse de la naturaleza (contra las ideas de Bayo y Jansenio). Es por lo que tales perfecciones se dicen y son realmente dones sobrenaturales: sobrenaturalidad que se explica por razón del agente. Como puede verse, Barbieri nos pone de este modo ante la concepción específicamente escotista del apetito natural ontológico, cosa más radical que el apetito elícito²⁰.

19 *Ibid.*, n. 85; 39a: «Nota 2. quod maxima controversia est in scholis, in quonam consistat supernaturalitas actus et visionis beatae: Thomistae enim confundunt cum capacitate subiecti exigentiam naturae, et dicunt illud esse supernaturale quod fit supra talem capacitatem naturalem, sive respectu subiecti et formae et actus, sive respectu agentis. Unde supernaturalitas sumitur tum ex parte subiecti incapacis actus supernaturalis in tota serie naturae, tum ex parte agentis supernaturalis solum valentis introducere talem formam et actum: sic ex P. Gaudio nostro, qui citat plurimos Thomistas q. 9. dis. 11.

Scotistae vero recognoscunt discrimen inter capacitatem subiecti et exigentiam naturae. Nam capacitas subiecti respectu cuiuscumque formae sive naturalis sive supernaturalis est vel naturalis vel violenta vel neutra; neutra autem est, si subiectum est indifferens ad hanc, vel illam formam: violenta, si contra naturam subiecti introducit, ut iactus lapidis sursum: naturalis, si est secundum naturam ipsius: Ad hoc autem, ut supernaturaliter forma, vel actus infundatur in subiecto, requiritur ut talis collatio sit supra exigentiam debitam tali naturae; haec autem exigentia addit ad capacitatem passivam naturae virtutem productivam talis formae naturaliter exactae, sive postea proveniat haec forma ab agente extrinseco V. G. a Deo, ab Angelo, a Demone, sive a principiis intrinsicis subiecti tamquam quid necessarium ad esse, vel ad conservari talis subiecti in suo statu naturali; quo acto concursus Dei generalis debitus rebus dicitur naturalis; exigitur enim ab ipsis, ut conserventur in suo statu naturali; dum autem deficit talis forma producenda per virtutem activam agentis, tunc dicitur esse subiectum in statu violento, ut motus lapidis in altum; quando vero inducitur actus, vel forma supra exigentiam talis naturae, tunc dicitur supernaturalis, quia non est debita tali subiecto, et qua carens non dicitur esse in statu violento. Ex quibus inferunt, quod excessus, qui requiritur supra exigentiam naturae ad supernaturalitatem constituendam non respicit exigentiam sumptam pro sola capacitate, et inclinatione subiecti in formam utcumque sibi convenientem, sed ut coniunctam habet aliquam activitatem, vel dispositionem naturalem, ratione cuius ex sua naturali constitutione sibi talis forma, vel perfectio debetur, ut sit, et conservetur in suo statu naturali».

20 *Ibid.*, nn. 85-86; p. 39a-39b: «Id explicatur hoc exemplo: Anima nostra inclinationem naturalem habet ad gratiam et gloriam, aliaque dona supernaturalia, ut

Después de estas notas, pasa a la primera conclusión: La visión clara de Dios y la bienaventuranza en común es fin natural del hombre, no sólo en orden al apetito innato, sino también al elícito, aunque este permanezca imperfecto e ineficaz²¹. (Aquí Barbieri, como objetivo del apetito natural, mezcla la «visión clara de Dios» —expresión del escotismo que se refiere a la singularidad concreta del fin último— y la bienaventuranza en común —objeto impreciso de

maximas perfectiones, non tamen illa exigit ita, ut per eorum carentiam ponatur in statu violento. Hinc Deus cum ea confert, *dicitur omnino ea conferre supra debitum naturae, atque ideo tales perfectiones dicuntur supernaturales, et talis supernaturalitas explicatur per ordinem ad agens*; unde ad supernaturalitatem cum capacitate subiecti, et exigentia naturae involvunt respectum ad agens supernaturale: et hinc est, quod haec quaestio reducitur fere ad quid nominis. Thomistae enim dicunt supernaturalitatem involvere duplicem respectum, scilicet ad subiecti exigentiam, et ad virtutem productivam formae supernaturalis, vel naturalis, sed modo supernaturali, ut visus datus caeco: Idem et Scotistae ex Meldula dist. 6., num. 66 et 71.

Not 3. quod Seraph. Doct. parum, vel nihil recedit a superiori doctrina, licet P. Gaudentius conetur totis viribus ostendere maximum discrimen inter sententiam S. Bon. et Scotistarum. Sed frustra. Seraph. Doct. igitur *lib. 1, dist. 42, art. 1, quaest. 4 et lib. 2, dist. 18, art. 1, quaest. 2, ad 5*. docet quod potentia passiva creaturae, si dicit ordinem ad actum, quem potest viribus naturae habere, tunc dicitur potentia simpliciter, scilicet naturalis absolute; si vero ad actum, quem solum per potentiam divinam potest habere, dicitur potentia secundum quid, et obedientiae, et supernaturalis, ut de trunco fieri vitulum, et de mortuo fieri vivum, et de peccatore iustum: *Addit lib. 2, dist. 19, art. 3, quaest. 1, corp. et ad 4*. Cum dicitur homo est beatificabilis, duo tanguntur nempe aptitudo, et dispositio proxima; secundum primam rationem, scilicet aptitudinem, homo habet aptitudinem secundum naturam suam, et a sua natura, quia naturaliter creatus est ad beatitudinem, et naturaliter habet aptitudinem, et appetitum, licet remotum ad beatitudinem: prout vero importat dispositionem proximam, per quam quis venit ad beatitudinem, sive sufficientem ordinem ad actum, sic inest homini non per naturam, sed per gratiam, et hoc dicitur possibile absolute supernaturaliter per ordinem ad agens supernaturale, ut notat *lib. 1, dist. 42 cit.* praecipue ad ultimum ubi affert exemplum de caeco, in quo cum non sit potestas naturalis ad videndum, adest tamen potestas naturalis ad recipiendum, sed per ordinem ad agens superioris ordinis valens dare ei visum: Ex quibus patet, quod doctrina Seraph. Doct. est ipsissima, licet diversis terminis tradita a Scoto, quidquid in contrarium conetur P. Gaudentius, licet alias doctissimus. His positus:

21 *Ibid.*, n. 87; p. 39a: «1. Concl. Visio Dei clara, et beatitudo in communi est finis naturalis hominis, non solum in ordine ad appetitum innatum, sed et elicitem licet imperfectum, et ineficacem. *Est S. Bon. lib. 4, dist. 43, quaest. 5 ad 6 et d. 49, art. 1, quasi. 2 et lib. 2, dist. 19, art. 3, quaest. 1, corp. et dist. 1(2)2, dub. 3, et dist. 38 et 39. cit. in primo fundamento. Et clare lib. 1, dist. 3, art. 1, quaest. 3, cit dist. 8, art. 2, quaest. 2, ad arg.*»

un deseo ilícito inicial, según la idea bonaventuriana—). Antes de pasar a las pruebas de esta conclusión, insiste, ahora con precisión escotista, sobre la diferencia con los tomistas. Éstos, dice, no distinguen la exigencia propiamente dicha de la inclinación natural, sino que más bien las confunden. Lo cual es evidentemente erróneo, ya que la inclinación natural, en sentido estricto, no es más que la simple capacidad en orden a una forma (o perfección) que le es conveniente y adaptada; pero no le es tan necesaria, que sin ella se encontraría en una situación violenta (o de incompletez). Además, resulta indiferente por qué medios es recibida esa perfección, bien sea desde las fuerzas propias de la naturaleza o por la intervención de un agente superior. Contrariamente, la exigencia incluye, junto con la inclinación del sujeto, las disposiciones inmediatas para hacerse con esa perfección, de manera que sin ella se sentiría en un estado violento de incompletez²².

Pasa luego a las pruebas: La primera, tomada de san Agustín, es la simple constatación del hecho de que todos deseamos ser felices, aunque algunos no sepan en qué consiste la felicidad en concreto²³. El segundo argumento lo refiere al apetito o inclinación innata, entendido en sentido plenamente escotista. No es más que la repetición de lo que dijo en la nota segunda: en la recepción pasiva de una perfección (o forma) sólo pueden darse, por lo que se

22 *Ibid.*: «Antequam probetur haec conclusio advert. quod discrimen inter nos et thomistas est quod thomistae non distinguunt exigentiam proprie dictam ab inclinatione naturali, sed eas invicem confundunt, quod falsum est: nam inclinatio naturae pure sumpta dicit puram et simplicem capacitatem in ordine ad formam sibi convenientem et consentaneam, ita tamen ut sine ea existens non esset in statu violento, estque quid indifferens ad agens, nempe ita ut vel eam propriis viribus comparari possit, vel alterius agentis naturalis, vel virtute solum superioris agentis, et speciali auxilio utentis: Exigentia vero naturae proprie sumpta est ipsa inclinatio seu appetitus cum suis dispositionibus, ut notat Seraph. Doct. *lib 2, dist. 19, art. 3, quaest. 1, corp. et ad 4.* importat talem ac tantam subiecti inclinationem in formam sibi convenientem ut, illa carente, esset in statu violento, et ideo supernaturalitas supra exigentiam naturae requirit, ut formam, quam appetit, solus agens supernaturale eam possit inducere».

23 *Ibid.*, n. 87; p. 40a: «Probatur autem primo ex D. Aug. *lib. 3, de Trinit., cap. 3 et 10, et in Psal 113, cont. 1* dicente quod omnes cupimus esse Beati, et appetimus beatitudinem, licet in particulari aliqui nesciant quid sit». Extrañamente Barbieri no cita el famoso texto agustiniano: «Nos has hecho para ti, Señor», que casi ningún autor omite en un contexto como el presente.

refiere a la actitud del sujeto receptor, las tres situaciones de naturalidad, repugnancia o indiferencia. Consistiendo la felicidad plena en la unión con la suma verdad y el sumo bien, objeto primario respectivamente del entendimiento y de la voluntad, es evidente que en esta felicidad o bienaventuranza consiste la perfección máxima del alma y, en consecuencia, tiene que darse la suma naturalidad en la recepción de la misma ²⁴.

Seguidamente quiere demostrar la existencia de un apetito elícito, que no significa sólo pasividad e inclinación, sino que conlleva naturalmente una fuerza activa que es efecto de la luz innata proyectada hacia el propio bien. Ahora Barbieri se sitúa evidentemente en la línea bonaventuriana de la idea innata de Dios, que se transformaría en un deseo natural de felicidad en Él ²⁵.

24 *Ibid.*: -Probatur 2. de appetitu innato. Omnis potentia ad formam vel est naturalis vel violenta vel neutra. Sed appetitus naturalis ad beatitudinem in communi non est violentus vel neuter cum sit perfectio animae maxima. Ergo naturalis. Tum quia omnis potentia naturaliter inclinatur ad suum obiectum primum, ergo et intellectus ad summum verum et voluntas ad summum bonum.

25 *Ibid.*, n. 87; pp. 40a-40b: -Probatur 3. de appetitu elícito; quia appetitus non solum dicit passivatem et pondus, sed et habet connaturaliter vim licet imperfectam activam sequentem lumen innatum pretendens proprium bonum etc. Ergo. Tum etiam quia quidquid appetit naturaliter homo, potest, si habet cognitionem, etiam actum elícito producere in ordine ad illud, sed homo naturaliter appetit totam perfectionem possibilem, ergo ad illam tendere potest actu elícito. *Sic 5. Bon. lib 2, dist. 38 et 39. cit.*

Hinc sequitur, quod licet homo actu inefficaci, et imperfecto possit naturaliter beatitudinem in communi appetere, et conquirere, actu tamen efficaci, perfecto et absoluto non potest absque auxilio supernaturali, et multo minus asequi, sicut non potest solis viribus naturae credere et sperare in Deum.

Antequam ad solutionem obiectionum in contrarium deveniam, sese mihi offert P. Gaudentius noster, qui in *tract 1, dist. 11, quaest. 9*, totus est ad impugnandam supernaturalitatem Scoti supra allatam, ex eo quod vult Seraph. Doct. stare cum sententia Thomistarum, in quo, pace tanti viro, vere allucinatur. Et deinde in *tomo 4, in part. 2, tr. ? dis. 2, quaest 22*, proponit hanc quaestionem nostram, an beatitudo supernaturalis sit naturaliter appetita; et in sequenti quaestione, an detur appetitus elícitus beatitudinis supernaturalis: in quibus resolvit, quod loquendo de beatitudine naturali, homo habet appetitum naturalem, et etiam elícito naturalem, non vero ad beatitudinem supernaturalem, sed solum esse supernaturalem: in qua responsione pugnat cum seipso, et cum sententia vera S. Bon. quem trahit etiam violenter ad partem Thomistarum, uti saepe hoc ei evenit, cuius causam credo esse, quia primum lac ebibit e fonte P. Theodori Bergomensis (fatetur enim se fuisse eius discipu-

Casi incidentalmente, Barbieri advierte una diferencia entre san Buenaventura y los escotistas: éstos, afirmando la inclinación natural hacia las formas sobrenaturales, no admiten, por el contrario, el acto ilícito imperfecto para lograrlas²⁶.

Todas las dificultades contra el apetito natural del sobrenatural se redujeron desde siempre (prácticamente desde Cayetano) a la concepción aristotélica de que un «apetito natural no puede ser vano», teniendo que incluir por necesidad en el sujeto, bien como

lum) qui in suo tomo de Deo uno et Trino, quem conficere intendit in via S. Bon. fere semper trahit invitum, et violenter S. Bon. ad partes Thomistarum, quod infortunium etiam cadit apud plures alios se profitentes sectatores doctrinae Seraph. et praecipue P. Trigosum, Lingonensem, Baudunum, qui, ut notat P. Veliensis (Mateo Ferchi, OFMConv) imbibiti a iuventute in doctrina S. Thomae eadem etiam sectati sunt in commentando S. Bonaventuram, quodque quam alienum sit a veritate patet percurrenti scripta Scoti, et S. Bon. nam luce clarius est praecipuas doctrinas suas Scotum sumpsisse e fonte S. Bon. in quo a iuventute enutritus fuerat in Religione; quia tunc temporis iussu plurium Capitulorum Generalium Lectores tenebantur solum scripta S. Bon. in scholis studentibus dictare, ut patet ex Chronicis, de quo alias in praeludiis nostrae Philosophiae egimus; et ideo pertrahendo S. Bon. ad partes Thomistarum non sectatores, sed adversarios Seraph. Doct. se ostendunt: Et P. Gaudenius, licet non tam frequens sit in hoc, tamen etiam ipse incidit saepe in hoc extremum, ut patet etiam in hac quaestione, dum admittit appetitum naturalem ad beatitudinem (addit ipse suo Marte) [5. *Buenaventura no admitiria una bienaventuranza puramente natural!*] naturalem, quod non facit Seraph. Doct. lib 4, dist. 49, cit. sed talibus terminis proponit quaestionem: An homo naturaliter appetat beatitudinem, ubi patenter in solutione quaestionis intelligit de bono, et summa perfectione spectante ad intellectum et voluntatem et animam, qua indiget, et quae ei est necessaria ad satiandam suam indigentiam; et respondet affirmative, quod et facit Scotus contra Thomistas. Haec dicta volo solum, ut cum in sequentibus occurret mihi contrarium esse sensui eiusdem Patris, non miretur Lector, et sciat causam talis concertationis solum esse ob zelum doctrinae Seraph. et ut integra, et sarta tecta pateat, absque eo quod ad partes vel Thomistarum, vel Scotistarum pertrahatur violenter.

26 *Ibid.*, n. 87; pp. 39b-40a: «Discrimen vero S. Bon. cum Scotistis est, quod cum ipsi admittant hanc inclinationem naturalem ad formas supernaturales, non tamen admittunt actum elicito imperfectum ad ipsas consequendas». Contra esta suposición de Barbieri, algunos escotistas han admitido también un cierto apetito ilícito, bien en el sentido de incoacción activa que prestaría vitalidad al acto sobrenatural, o bien como acto ilícito libre, llamado también *natural*, por cuanto realizado mediante las fuerzas naturales y correspondiendo en cierto modo al apetito innato, único *apetito natural necesario* dentro de la terminología escotista. Así A. BRICEÑO - A. HICKEY... Cf. Bernardino di ARMELLADA, *La gracia misterio de libertad*, pp. 179-188, 205-207.

constitutivo o como exigencia imprescindible para su desarrollo natural, los medios eficaces para alcanzar el propio fin. La respuesta que normalmente se ha dado, sobre todo por los escotistas, es que, un apetito natural no será vano o inútil, mientras existan los medios para su cumplimiento, ya sea en el ámbito de los agentes naturales o con la intervención del agente sobrenatural²⁷. Barbieri, como se indicó anteriormente, considera también el aspecto de la potencia natural incoativa o apetito elícito de la bienaventuranza. Esto, desde el punto de vista metafísico, reviste la misma dificultad del apetito o capacidad natural pasiva y tiene la misma solución²⁸.

27 Contra esta argumentación se ha solido oponer una contraargumentación «ad hominem», sacada de un hecho de experiencia, donde una tendencia natural carece de los medios naturales para lograr su objetivo: ¡Un ciego tiende naturalmente a la visión! Cf. nota siguiente.

28 *Cursus Theologicus, ibid.*, n. 88, pp. 40b-41a: «Obiic. 1. Natura solum tribuit appetitum ad convenientia, et proportionata viribus suis, vel ad quae viribus suis potest pervenire, sed tota natura non potest suis viribus perducere ad beatam visionem, ergo nec ei appetitum tribuit; confirmatur, quia finis, et media debent esse proportionata, ergo et appetitus, et actus ad gloriam: Confirmatur 2. quia natura non deficit in necessariis, ergo quando tribuit appetitum ad aliquid, non deficit ei tribuendo necessaria media ad consecutionem talis finis; sed nullum medium ad consequendam beatitudinem est a natura, ergo nec appetitus. Resp. primo, si istae rationes valent, destruunt veritatem sententiae adversariorum admittentium appetitum naturalem et elicatum ad beatitudinem naturalem, quae beatitudo licet ab eis appetitetur naturalis entitative, id tamen non tollit quod, licet objective sit naturalis, prout scilicet obiicitur tali appetitui, tamen quoad attingentiam non sit supernaturalis: quid enim est beatitudo naturalis? Haec est summa perfectio, qua indiget homo in communi per lumen innatum cognita, et etiam, ut notat Seraph. Doct. acquisitum ex propria indigentia, et experientia, qua cognoscit ista caduca, et creata non posse satiare hunc appetitum ad ea, quae viribus suis non potest pertingere, negatur absolute; nam in caeco est appetitus videndi, et tamen non potest suis viribus id assequi; et anima separata appetit resurrectionem corporis, quae exigit potentiam supernaturalem; ratio quare natura ordinat naturaliter hominem ad perfectionem, quae extra vires suas est, quia cum sit subiectum compositum ex materia et forma, sic et Angelus, et anima ratione materiae habet potentiam, et appetitum ad formam quamcumque valentem perficere seipsam, et compositum, etiamsi non adsit virtus ipsam consequendi; sufficit autem ne sit frustra, ut in tota latitudine agentium aliquod agens sive naturale, sive supernaturale sit valens eam inducere; haecque est doctrina Scoti quaest. 1, prol. fundata super principia Seraph. Doct. *ex lib. 2, d. 29, (40b) art. 1, q. 2, ad 5*. Ad id quod finis et media debent proportionari, hoc verum est quoad assecutionem, non quoad puram inclinationem: et ratio est, quia finis hominis excedit incomparabiliter media, ideo ad assecutionem indiget adiutorio superiori; sic

Ya se ha indicado cómo en el fondo de la solución escotista está el hecho de que no se mira el problema partiendo del esquema del necesitarismo aristotélico, sino más bien de la concepción de Dios como absolutamente libre en relación con sus dones: Dios, «objeto voluntario», es una especie de slogan del escotismo. Aunque Barbieri en realidad no expone de modo explícito tal idea, sí parece ser consciente de la misma, cuando dice que el alma, incluso con su disposición para recibir la gracia, no se hallaría en situación violenta, esto es, antinatural, si se quedase sin la gracia, ya que la gracia solamente *se le debe* (emplea el término «debetur» con el significado de conveniencia, pues todo el contexto excluye claramente el sentido de exigencia natural) en virtud de la liberalidad divina, o sobrenaturalmente²⁹. En la dirección de este pensamiento es posible prolongar la idea de conformidad con la voluntad divina mediante la concepción escotista del «amor iustitiae», que mide la propia

Seraph. Doct. cit. Et ad id, quod potentia et actus debent proportionari, Resp. Seraph. Doct. *lib. 3, d. 12, a. 2 q. 1(2!) ad 1 et 2*. Potentia et actus debent proportionari, quando potentia habet ordinationem ad actum, scilicet ordinata sit ad eius assecutionem: falsum vero est quando dicit solum naturalem aptitudinem, quia potest impedi per oppositum eius; sic gressibilis habens truncatos pedes habet inclinationem ad gradiendum, et caecus ad videndum, nec tamen possunt id assequi; sic etiam damnati (ait Seraph. Doct.) habent appetitum ad merendum et ad beatitudinem, et tamen non possunt ipsam assequi ob carentiam mediorum, unde porportionantur potentia et actus in ratione perfectibilis et perfectivi, ratione aptitudinis naturalis, non vero in caeteris, et in ordine ad agens et ad virtutem activam quae sit clausa in sphaera naturae; et per haec satisfactum est secundae confirmationi, nam non sequitur quod natura deficiat in necessariis (ait Seraph. Doct. cit.), cum in tota latitudine agentium adsit agens supernaturale valens talem inclinationem perducere ad complementum, quod agens respicit potentiam obedientialem creaturae, quae est naturalis, est enim ipsa entitas creaturae.

²⁹ *Ibid.*, n. 89; p. 40b: «Instant. Si natura habet appetitum naturalem ad visionem beatam, ergo illi est debita. Ergo non erit supra exigentiam ipsius et supernaturalis. Respondeo negando consequentiam ex doctrina Seraph. Doct. *l. 2, d. 19, a. 3, q. 1, ad 4 et d. 28, a. 2, q. 1, ad 3*, nam appetitui de se pure considerato non debetur perfectio ad quam ordinatur, nisi sit indutus dispositionibus necessariis et perfecte completus. Tunc enim ei debetur perfectio appetita, quae a Seraphico Doctore *l. 1, d. 6, q. 1 corp.* appellatur necessitas exigentiae, ita ut deficiente forma dicatur in statu violento; non sic in anima, etiam disposita ad gratiam: hac enim deficiente non ponitur in statu violento, quia ei debetur solum ex divina liberalitate et supernaturaliter, ut materia pure considerata, tunc cum sit indifferens ad omnes formas tam naturales quam supernaturales, sic est in potentia obedientiali ad eas sicut placuerit Deo.

tendencia, no por la satisfacción propia, sino por la trascendencia del objeto, que es Dios como bien supremo.

Nos encontramos aún con una segunda conclusión referida a la sobrenaturalidad intrínseca de la visión clara de Dios. Ésta se debe considerar fin *sobrenatural* en cuanto al modo de llegar a ella y también en cuanto a su misma esencia (o sustancia) como unión inmediata con Dios³⁰.

La razón, pues, de la sobrenaturalidad no consiste en la falta de tendencia natural de parte de la criatura espiritual. Radica más bien en la trascendencia de Dios en sí mismo, inalcanzable por cualquier fuerza o desde cualquier exigencia creada. Dios es sólo comunicable por la condescendencia de su bondad, absolutamente libre y, en consecuencia, inmanipulable e imprevisible en sus decisiones respecto de las criaturas.

V. EL ARGUMENTO BÍBLICO

Dejando atrás las reflexiones un tanto abstractas y entrando en el contexto de una antropología teológica orientada a precisar la raíz misma del enigma o misterio del hombre, aparece el problema acerca del significado y valor de la expresión bíblica según la cual el hombre fue creado «a imagen y semejanza de Dios». ¿Se quiere

30 *Ibid.*, n. 89; pp. 41b-42a: «2. Concl. Visio clara Dei quoad attingentiam est finis supernaturalis et secundum modum et secundum substantiam; est communis omnium Theologorum, uno excepto Durando, de qua opinione in sequentibus quaestionibus de lumine gloriae erit propria expansio, et sequitur ex dictis: Illud enim est supernaturale secundum suam specificam rationem quod ita excedit naturam creatam, ut nulla ratione possit illi esse debitum naturaliter, nec potest suis viribus naturalibus assequi; sed talis est visio Dei clara; ergo. Minor probatur, primo ex D. Agostino de praedestinatione (41b) sanctorum, c. 5 qui dicit, posse habere fidem et charitatem est naturae hominum (ecce auctoritas S. Agustini confirmans supra positam conclusionem) actu vero habere est fidelium. Idem et docet Concil. Trid. de iustificatione, Probat 2. quia beata visio est per condescensionem bonitatis divinae et ab eius mera voluntate (la voluntad divina!!!) pendens, ut ait S. Bon. *lib. 2, d. 3, p. 2, a. 1, q. 2, et lib. 3, d. 14, a. 2, q. 1 ad 4, et lib. 2, . 45, a. 2, q. 1 et 3*; ergo cum non sit attingibilis per virtutem naturae, sequitur quod sit supra exigentia et activitate ipsius, sed haec conclusio magis patebit in sequentibus, etc.».

significar quizá con esto que el fin último del hombre, en virtud de su misma naturaleza, es la bienaventuranza en la unión inmediata con Dios?

Barbieri, refiriéndose a dicho texto en su *Glossa seu Summa... in Genesim*, hace notar una diferencia entre «imagen» y « semejanza ». La « imagen » tendría que ver con los dones naturales, mientras que la « semejanza » aludiría a los dones gratuitos ³¹. Entonces la « semejanza » significaría que el hombre, al estar configurado tan cercano a Dios, posee la capacidad de ser transformado por la gracia ³². No podría tratarse, pues, de una capacidad añadida a la naturaleza pura, lógicamente posterior a la constitución esencial y extrínseca a su ser de naturaleza, aunque fuera concomitante con la misma creación ³³. En caso de entenderse así, estaría en contradicción con la solución dada por Barbieri explícitamente en el « *Cursus theologicus* » a la cuestión directa sobre el apetito natural del sobrenatural. Deberá ser, por tanto, una capacidad de la misma naturaleza, concretamente el apetito natural del sobrenatural.

Resulta útil insistir en que, en el pensamiento escotista, lo que se quiere expresar con la idea del apetito natural ontológico es, ante todo, la profunda conveniencia del espíritu con el don sobrenatural, de manera que no podrá menos de sentirse perfectamente a satisfacción desde el momento en que reciba la plenitud del don divino.

31 *Glossa seu Summa... in Genesim*, c. I, n. 175; p. 19b: « *Quomodo differant esse ad imaginem et ad similitudinem. Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem, etc. Quaeritur, quae differentia sit inter imaginem, et similitudinem? Responderi potest primo imaginem dicere ordinem ad configurationem trium potentialium, scilicet ad tres Personas: similitudinem vero ad unitatem Personarum: secundo magis proprie ad imaginem quoad naturalia, ad similitudinem quoad gratuita; imago enim dicit configurationem trium Personarum in naturalibus; similitudinem dicit convenientiam in qualitate, scilicet gratia Dei, et de hac dicitur, *Psal. 4. signatum est super nos Lumen vultus tui, Domine.** »

32 *Ibid.*, n. 178, p. 20a: « *Solus homo factus est capax Dei mediante Verbo Divino. Faciamus hominem etc, ad imaginem et similitudinem etc. Cur addidit, ad similitudinem nostram? Quia hic denotatur capacitas, quam habet homo, quia ita factus est a Deo propinquus sibi, ut esset informabilis per gratiam mediante Verbo increato in statu innocentiae, et post lapsum per Verbum incarnatum.* »

33 Ésta sería la idea de K. Rahner con su «existencial sobrenatural». Cf. Bernardino DE ARMELLADA, «Una solución existencial al problema del sobrenatural», en *Estudios Franciscanos*, 62 (1961) 17-35.

Desde luego, también Barbieri se hace eco inconfundible de esta perspectiva. Precisamente porque ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, sólo el hombre encuentra una expresa y perfecta conveniencia con Dios: y, por lo mismo, sólo en Dios puede encontrar saciedad su deseo de ser en plenitud: Barbieri hace notar que el gozo se origina de la conjunción de lo conveniente con lo conveniente. Y solamente Dios, por razón de su perfección, sacia y llena; y por su infinitud y abundancia excede y aquieta la capacidad del hombre: de donde aquello del Apóstol: *Pensad en las cosas de allá arriba, no en las de la tierra* (Col 3, 2)³⁴.

Alguna claridad se puede obtener todavía de la explicación que se encuentra en el *Cursus theologicus* sobre la cuestión de los privilegios de los primeros padres en cuanto a las cualidades naturales y a los dones gratuitos. Ahora sólo habla de la creación «a imagen de Dios», como si en esta expresión se incluyera como sinónimo también la «semejanza». «Que el hombre ha sido creado a imagen de Dios, dice, y que esta imagen ha sido impresa en su alma, lo enseña claramente la Sagrada Escritura; bien sea porque el hombre tiene su origen en Dios, o bien porque en virtud de la misma creación representa a Dios uno y trino. Él es, pues, imagen de la Trinidad por el hecho de que el alma es una y tiene tres facultades»³⁵. La conse-

34 *Ibid.*, n. 195, p. 21b: «*Anima solo Deo potest satiari. Faciamus hominem, etc. Ergo quia solus homo habet expressam, et perfectam convenientiam cum Deo; ideo solo Deo potest satiari: cum delectatio sit convenientis cum convenienti coniunctio; Deus enim solus ratione suae perfectionis satiat, et explet, et ratione suae infinitatis, et abundantiae capacitatem hominis excedit, et quietat: ergo quae sursum sunt, sapite, non quae super terram; ista enim terrestria aspersa sunt amaritudinibus: caelestia vero uniant animam cum Deo, et per unionem eam transformant in Deum.*»

35 *Cursus theologicus*, lib. II, disp. 14, q. 4; p. 377a: «*De privilegiis primorum Parentum quoad naturalia et gratuita: aliqua dubia solvuntur. Quaeritur 1. an homo creatus fuerit ad imaginem Dei, et quid id sit? Resp. cum Seraph. Doct. lib. 2, d. 16, per totam. 1. Hominem creatum fuisse ad imaginem Dei, et in ipsius animam fuisse impressam, id enim clare docet Scriptura; tum quia homo originem habet a Deo, et ex vi productionis representat Deum ut Unum et Trinum; g. est imago SS. Trinitatis: consequentia patet, quia illa est ratio imaginis; antecedens probatur, quia anima est una, et tres habet potentias, memoriam, intellectum et voluntatem: memoria per retentionem speciei disponit ad intelligendum, et intelligentia ad amandum; g. per istas repraesentatur imago SS. Trinitatis: Verbum enim manat a memoria fecunda Patris, et hinc amor a Patre et Filio.*»

cuencia de este ser imagen es que «la criatura racional, tanto el ángel como el hombre, están ordenados a Dios por la misma naturaleza y hechos de modo que son aptos para la unión inmediata con Él a través del entendimiento y de la voluntad»³⁶. Éste y no otro es el fin último del hombre en virtud de su misma naturaleza.

De modo semejante, en un apéndice (al que nos referiremos también más adelante), Barbieri dice con toda diafanidad que la tensión del espíritu hacia la felicidad perfecta, con delectación y reposo, solamente se encuentra en Dios: porque nada puede saciar suficientemente el alma, si no es el bien para el que ha sido creada, es decir, el bien sumo, que es superior al alma, el bien infinito, que excede las fuerzas del alma.

VI. EL SOBRENATURAL Y EL ASPECTO PERSONAL DE LA GRACIA

Para concluir nuestras reflexiones es forzoso preguntarnos si y hasta qué punto la teología del sobrenatural de Bartolomé Barbieri contiene aspectos o sugerencias que de algún modo responden y son lección para las inquietudes de hoy. Los teólogos modernos, al tratar de la gracia, no se encuentran cómodos con la explicación más tradicional, que considera la gracia santificante —y en cierto modo también la gloria— a modo de una segunda naturaleza, una especie de realidad cosificada que se añade al ser natural (*accidens supernaturale*). Por ejemplo, G. Muschalek, en un capítulo de la obra *Mysterium Salutis*, que titula «Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia», sugiere que «para salir de este dilema (tendencia natural o extrinsecismo de la gracia) hay que dejar de interpretar la naturaleza espiritual del hombre a partir del concepto infrapersonal de naturaleza y pasar a concebirla como apertura radical no unívoca ni limitada...»³⁷. Por su parte, P. Fransen alude a los cambios que se están produciendo en

³⁶ *Ibid.*: «Angelus scilicet et homo de sui natura ordinati sunt ad Deum, nati que ipsi immediate coniungi per intellectum et voluntatem».

³⁷ G. MUSCHALEK, «Creación y alianza como problema de naturaleza y gracia», en *Mysterium Salutis* (trad. esp. Madrid 1969), t. II, 1, p. 611.

la teología católica sobre la gracia: «... nuevo descubrimiento de la riqueza del mensaje bíblico, ... nuevos horizontes en el terreno de la antropología filosófica y teológica, ... nuevo concepto de presencia (de la Taille). Con ello se impone a los teólogos un nuevo modelo de pensamiento: ya no se emplea como modelo la naturaleza, sino la persona»³⁸.

Volviendo a la *Glossa* de Barbieri sobre el Génesis, encontramos una idea referida a la creación del hombre y sacando una conclusión del hecho de que, a continuación de la creación del mismo, el texto sagrado no añade la apostilla acostumbrada respecto de los demás seres «y vio que era bueno». Dice Barbieri: «En lo que toca al ser moral y gratuito, y en relación con la capacidad para el mayor bien sobrenatural, el hombre no fue creado por Dios bueno ni malo, pero sí con capacidad para una bondad mayor o menor. De ello se puede deducir que Dios no dijo del hombre 'y vio que era bueno', puesto que debía tender ardentemente a una bondad ulterior y más grande»³⁹.

Nos hallamos aquí ante la naturaleza humana, que en su apertura personal se realiza y madura precisamente en la libertad. Si la libertad, en cuanto raíz del proceso de maduración humana, tiene que ver algo con la persona como apertura, no parece arbitraria la sospecha de una intuición renovadora en los textos citados de Barbieri⁴⁰.

38 P. FRANSEN, «Desarrollo histórico de la doctrina de la gracia», en *Mysterium salutis*, t. IV/2, 2.ª ed., Madrid 1984 (5. La era postridentina: en pro y en contra de Agustín), 728; J. OMAN, *Grace and Personality*, 1917 (Londres 1962), habría sido «el primero en introducir el modelo de la persona para explicar las relaciones entre Dios y el hombre, sobre todo en lo tocante a la gracia». Cf. FRANSEN, *Desarrollo*, 728, nota 385.

39 *Ibid.*, n. 256; 29: «Quoad esse morale et gratuitum et quoad capacitatem maioris boni supematuralis homo non fuit creatus a Deo nec bonus nec malus, sed tamen cum capacitate bonitatis maioris et minoris: hinc inferri licet, quod Deus non dixit de homine: *et vidit quod esset bonus*, cum ad ulteriorem et maiorem bonitatem deberet tendere et inhiare».

40 En un contexto escotista se aborda el tema en nuestro trabajo Bernardino DE ARMELLADA, «Dimensión personal de la gracia en la doctrina escotista de la aceptación divina», en *Laurentianum*, 28 (1987) 106-124.

VII. DIMENSIÓN ESPIRITUAL-MÍSTICA DE LA DOGMÁTICA DE BARBIERI

Hans Urs Von Balthasar, lamentando la separación o abismo abierto entre la teología dogmática y la espiritual o mística, considera tal escisión, iniciada ya en la primera mitad del siglo XIV, como una auténtica tragedia en la historia de la Iglesia ⁴¹.

Justamente Barbieri parece que quiere superar ese distanciamiento con observaciones, que a veces son todo un apartado que califica de «appendix mystica». Dice al terminar esta cuestión de la naturalidad del fin sobrenatural: «De todo lo dicho hasta aquí le es muy fácil a quien ama a Dios pasar de la discusión escolástica a una consideración mística: Es un hecho que todos aspiramos a la felicidad: Sin embargo, muchos se engañan en este punto, ya que sitúan la felicidad en las riquezas, o en los honores, o en los placeres carnales, sin que en todo esto encuentren lo que realmente desean y buscan, tropezando más bien con miserias y calamidades. La realidad es que sólo en Dios se halla nuestro fin último y nuestro bien sumo, en el cual se sacia plenamente el alma, viendo cumplida en ello su capacidad ilimitada. Por tanto, es bien que tendamos a esta sola bienaventuranza, posponiendo todas las cosas terrenas» ⁴². Y remite al capítulo cuarto del opúsculo bonaventuriano *Soliloquio*, donde el Doctor Seráfico enseña «cómo por el ejercicio mental debe el alma volver el rayo de la consideración sobre las cosas superiores, para ver los doce gozos del cielo nacidos de la contemplación de las

⁴¹ H. URS VON BALTHASAR, «Discurso con motivo de la recepción del «Premio Pablo VI», en *Communio* (ed. española) 4 (1988) 290: «Después de haber mostrado el carácter único de Cristo en relación con todas las religiones..., insisto sobre la inseparabilidad de teología y espiritualidad; su división ha sido indudablemente el peor desastre acaecido en la historia de la Iglesia».

⁴² *Cursus theologicus*, pars I, disp. 1, q. 1, n. 96; p. 42a: «Ex supra traditis proclive valde, est diligenti Deum transire a scholastica concertatione ad mysticam considerationem; Cum enim omnes naturaliter appetant beatitudinem, multi tamen in hoc decipiuntur, quia ipsam collocant vel in divitiis, vel in honoribus, vel in voluptatibus carnalibus, in quibus non solum non inveniunt quod desiderant, et quaerunt, sed potius miserias et calamitates, quia in solo Deo nostro ultimo fine et summo bono invenitur, in quo anima plene satiatur, eiusque interminata capacitas repletur; ad hanc igitur solam tendamus acquirendam beatitudinem postpositis omnibus rebus terrenis. *De quo vide S. Bon. in Solil., cap. 4.*»

cosas ya inferiores, ya exteriores, ya interiores, ya superiores»⁴³. Más adelante, después de la cuestión doce de esta misma *disputatio*, entrevera un «apéndice místico», en el que amplía la idea que acabamos de referir. «Se sigue de todo, dice, una verdad católica aplicable a la consideración mística»⁴⁴. Y continúa con una larga disertación cuyo resumen puede ser lo siguiente:

Nuestro deseo irrefrenable de bondad y de belleza no puede ser colmado más que en la bondad y belleza supremas, esto es, en Dios. Por lo demás nuestro deseo tiende a la compenetración más íntima posible con el objeto deseado. Ahora bien, Dios, en virtud de su simplicidad espiritual absoluta y de su infinitud, puede hacerse más íntimo al alma que el alma misma. De este modo se nos ofrece la posibilidad de ser totalmente absorbidos en la bondad y belleza divinas. Merece, pues, la pena poner todo el empeño en llegar a tal unión mediante el ejercicio de la fe y de la caridad en esta vida para ser elevados finalmente a la bienaventuranza plena en Dios⁴⁵.

43 S. BONAVENTURA, *Soliloquium*, c. IV, tit. VIII, 56: «Quomodo anima per mentale exercitium debeat radium contemplationis reflectere ad superiora, ut videat duodecim gaudia caeli orta ex contemplatione vel inferiorum, vel exteriorum, vel interiorum, vel superiorum».

44 BARBIERI, *Cursus theologicus*, lib. 1, disp. 4, q. 12, n. 135; p. 75b: «APENDIX MYSTICA: Ex quibus traditis inferitur haec veritas catholica, et applicabilis ad mysticam considerationem».

45 *Ibid.*, pp. 75b-76a: «... licet dentur bona creata, quibus homo potest licite frui, suntque tantum bona spiritualia, ut gratia, virtutes, dona Spiritus Sancti, beatitudines, in quibus anima se habet exerceri cum delectatione, non autem alia bona temporalia, quae sunt vana veluti somnia; tamen loquendo de fruitione perfecta, quae dicit motum animae cum delectatione et quietatione, solo Deo anima potest vere frui, et ratio prima est, quia nihil potest animam sufficienter satiari, nisi bonum, ad quod est nata, et creata, et hoc est summum bonum, quod est superius anima, et bonum infinitum, quod excedit vires animae: cognitio enim animae rationalis est cognitio non arctata, quia ut ad omne ens verum, ergo non impletur nisi in cognoscibilibus continentibus in se omnia cognoscibilia, et quo cognito omnia cognoscuntur; similiter voluntas est nata diligere omne bonum, ergo sufficienter non impletur, nisi bono, quod est summum, et omne bonum, et omnia in omnibus. 2. Ratio est, quia nihil sufficienter finit animam, nisi summum bonum, quia ad hoc, ut finiatur, necesse est ipsam finiri secundum existimationem, alioquin non esset beata, nisi se existimantem beata; existimatio autem supergreditur, quia omni finito potest maius aliquid cogitari, ad quod affectio potest se extendere; ergo ut finiatur, requiritur, ut in solum sum-

Finalmente, es oportuno sugerir posibles aplicaciones de esta doctrina en el campo de la antropología teológica. Sabemos que de hecho la libertad de Dios en su manifestación y entrega al los hombres se ha realizado en Cristo, el cual finaliza y da sentido a toda la historia humana, como también a la vida de cada hombre en particular. A este respecto no se puede pasar por alto la frase conciliar de Vaticano II, repetida por Juan Pablo II y frecuentemente citada en la literatura espiritual y teológica: «En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado. Adán, el primer hombre, era figura del que había de venir (Rm 5, 14) es decir, Cristo nuestro Señor. Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el ser del hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación»⁴⁶. La revelación es, por tanto, una iniciativa libre del Dios de Jesucristo. Y a este misterio, como aproximación de esclarecimiento humilde, pienso que pertenece la doctrina escotista del «deseo natural del fin sobrenatural», asumida inteligente y devotamente por Bartolomé Barbieri de Castelvetro.

Bernardino DE ARMELLADA

mum, infinitumque bonum feratur. 3. Ratio est perfecta delectatio, ad quam concurrit delectabile, et coniunctio eius cum eo, quod delectationem habet; delectatio autem omnis animae est in ratione pulchri et boni, et quia solus Deus est bonitas et pulchritudo, ideo solo ipso fruendum est. 4. Ratio est coniunctio animae cum obiecto delectabili, solusque Deus perfecte propter summam simplicitatem et infinitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima, et animae intimior quam sibi, ita ut in ipso totaliter absorbeat, ut iam capacitas eius impleatur. Igitur cum sumus in hoc mortali corpore caeteris omnibus reiectis per fidem ad Deum intelligendum per cognitionem feramus, et per caritatem et amorem ipsi perfecte uniamur, ut hinc post hanc vitam ad beatitudinem animae et potentiarum sublevemur.

⁴⁶ Const. *Gaudium et Spes*, n. 22, AAS 58 (1966) 1042; cf. Encicl. *Redemptor hominis*, n. 8, AAS 71 (1979) 271. «Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit».

EL CONCEPTO DE BIEN SEGÚN BUENAVENTURA

El presente estudio constituye un ensayo de aproximación del concepto de Bien en Buenaventura, uno de los más importantes de su pensamiento.

Hace ya unos cuarenta años, el P. Rivera de Ventosa mostraba, en un artículo titulado «La metafísica del Bien en la teología de San Buenaventura»¹, la relación existente entre Bien y Ser, como principio a partir del cual podemos comprender la realidad de Dios. Este artículo es el referente de este trabajo.

El concepto de Bien articula las relaciones entre Dios y creatura. A él nos hemos referido en múltiples ocasiones en el transcurso de otros trabajos y no ha sido por azar². En ellos vimos las relaciones que existen entre el Ser y el Bien como principios para llegar a comprender la naturaleza de Dios. Pero no quisiera pasar por alto estas referencias sin definir un poco más el concepto de Bien en relación a sus actores principales (Dios Creador y creaturas) aproximándonos, siquiera algo, al estudio de su comunicación difusiva y su estatuto metafísico. También trataremos la cuestión de la «Ontoteología» y la «Onto-teo-logía» del concepto de Bien en Buenaventura. Una distinción que tomo de manera arbitraria y que hace referencia a una aproximación histórica (el bien como concepto metafísico —onto— y teológico a la vez —teología—) y ontoteología tomado en el sentido heideggeriano y propio del mismo.

Hay una diferencia de tener el Bien entre los dos actores del mundo, pues existe una diferencia ontológica entre los dos: el Dios creador y la creatura. Ahora vamos a intentar ver cuáles son los puntos que definen la metafísica del Bien en Buenaventura; a saber, el Bien como difusivo de sí y cuál es su estatuto metafísico.

1 E. RIVERA DE VENTOSA, «La metafísica del Bien en la teología de San Buenaventura», en *Naturaleza y Gracia*, 1 (1954) 7-38.

2 Cf. M. LÁZARO PULIDO, «La metafísica del ser finito en el *Itinerarium*», en *Cartaginensia*, 12 (1996) 187-230; Id., «El concepto de amor en Buenaventura», en *Anales de la Universidad de Cuenca*, 42 (1997) 83-94.

En el *Itinerarium*, Buenaventura entra, a partir del quinto grado de la ascensión a Dios, en el Santo de los Santos. Lo que le interesa en ese estadio de la contemplación son los querubines, que representan en el mundo los símbolos de grados de contemplación de perfecciones invisibles y eternos en Dios. El primero concierne la esencia divina y el segundo las propiedades de las personas³.

Si el primer nombre de Dios es el Ser⁴ y hace referencia a Dios como origen del universo, el Bien designa, desde el punto de vista de la comunicación de ser propio, al interior de la Trinidad⁵ y en la creación de seres segundos, contingentes e imperfectos⁶. «*Bonum* designa a Dios considerado en su relación a la creatura del cual es principio y fin»⁷. Esta relación es evidente. Buenaventura utiliza la formulación anselmiana con su argumentación en el *Itinerarium*:

*«Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam "bonum dicitur diffusivum sui"; summum igitur bonum summe diffusivum est sui»*⁸.

En este texto vemos cómo entran en juego dos consideraciones de importancia, el de la existencia del Soberano Bien y el de su necesaria expansión⁹. Buenaventura adopta aquí el argumento de razones necesarias.

El argumento de razones necesarias es utilizado por Buenaventura en afinidad con Agustín. Esta argumentación de razonamiento

3 *«ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum»* (*Itin.*, 5, 1: V, 308a).

4 *Hexaem.*, coll. 10, n. 10: V, 378b.

5 1 *Sent.*, d.2, a.1, q.2, fund.1: I, 53a.

6 1 *Sent.*, d.19, p.1, a.1, q.2, ad 3: I, 345a-b.

7 T. MOURIEN, «Bonum», en J. G. Bougerol (ed.), *Lexique Saint Bonaventure*, Paris 1969, 28.

8 *Itin.*, c. 6, n. 2.

9 R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint Anselme à Alain de Lille*, Estrasburgo 1967, 85.

teológico encuentra su fundamento al interior de la analogía de la fe¹⁰, y tiene como objeto, partiendo de los artículos de la fe, explicar las conclusiones teológicas que se derivan de los mismos artículos y las hacen inteligibles¹¹.

Esta argumentación, ya utilizada por Orígenes y Agustín y explotada por Abelardo, Anselmo y Richard de San Víctor, es muy valorizada por los pensadores franciscanos puesto que responde a su concepción teológica, y más atenuada en Tomás de Aquino que da a estas razones necesarias el valor de «manifestaciones»¹².

En el *Itinerarium*, Buenaventura, utiliza más la reducción, que, como ya vimos, impulsa el camino pasivo. Utilizará el argumento de razones necesarias aplicándolas a la idea de Bien, y eso aparece diáfananamente en su explicación de la comunicación del Bien: un Bien perfecto que no se comunicara sería contradictorio.

1. *BONUM DIFFUSIVUM SUI*¹³

Esta fórmula encuentra su origen en el Pseudo-Dionisio, en su obra *De divinis nominibus*, cuando afirma que «en cuanto que Bien

10 La escolástica da a este razonamiento el nombre de *modus inquisitorius sive perscrutatorius* (*I Sent.*, proem. q.2, concl.: 1, 10b; *Brevil.*, prol.: V, 201a-202b); cf., Th. SOIRON, «Vom Geist der Theologie Bonaventuras», en *Wissenschaft und Weisheit*, 1 (1934) 24-38; G. SOHNGEN, «Bonaventura als klassiker der analogia fidei», en *Wissenschaft und Weisheit*, 2 (1935) 97-111.

11 *I Sent.*, proem. q.1, concl.: 1, 8a; *Ib.*, proem., dub2: 1, 23a; *III Sent.*, d. 24, a.2, q.2, f.4: III, 520a. Cf. J. F. BONNEFOY, «Grandeur et décadence de la conclusion théologique», en *Franziscanische Studien*, 33 (1957) 126-148.

12 J. G. BOUGEROL, *Introduction à S. Bonaventure*, Paris 1988, 124. Cf. M. D. CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin*, Paris² 1954, 156-158.

13 Cf. J. M. WALSH, *The Principle «Bonum diffusivum sui» in St. Bonaventure: its Meaning and importance*, Nueva York 1958; J. G. BOUGEROL, «Diffusio», en o. c., 54; L. MATHIEU, *La trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, Paris 1992, 22-36; Id., «Introduction», en *Breviloquium. Il Le monde créature de Dieu*, Paris 1966, 10-13; T. DE REGNON, *Études de théologie positive sur la Trinité*, vol. 2, Paris 1892; T. SZABO, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente doctrina S. Bonaventurae*, Roma 1955. Este axioma fue utilizado por otros autores, pero con otras características. Cf. J. PEGHAIRE, «L'axiome «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme», en *Revue de l'Université d'Ottawa*, 2 (1932) n.º spécial, 5-32; J. P. JOSSUA, «L'axiome «Bonum diffusivum sui» chez Saint Thomas d'Aquin», en *Recherches de science religieuse*, 40 (1966) 125-137.

esencial, él (Dios Bien) extiende su bondad a todo ser»¹⁴. Buenaventura conocía, sin duda, los escritos de Felipe el Canciller¹⁵, Guillaume d'Auxerre¹⁶ y Guillaume d'Auvergne¹⁷. Pero Buenaventura toma contacto con este axioma, sobre todo, de la mano de Alejandro de Hales¹⁸.

El axioma de la difusión del bien en Buenaventura cristianiza la idea platónica de la difusión del bien, inherente a su propia naturaleza¹⁹. Buenaventura toma *ad sensum*²⁰ la idea dionisiana de la difusión del bien, pero esencialmente modificada. En este sentido, el P. Bougerol afirma: «La difusión del Bien en Dios no es necesaria en el sentido en que Dios siendo el Bien, el Bien se difunde sin que Dios lo quiera, sino en el sentido en el que Dios, siendo soberanamente fecundo y fuente, su Bondad soberana se expande como su Sabiduría y su Potencia»²¹. Esta modificación supone el abandono de los perfiles ahistóricos y esencialistas, en beneficio de una concepción de la difusión más histórica y personalista (características de toda teología trinitaria).

14 PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c.4, n.1, 693b, 94. Cf. *De coelesti hierarchia*, c.4, n. 1, 177c, 199. J. Peghaire encuentra en este texto el origen del axioma, también muestra que Plotino es, antes que Dionisio, el responsable último de esta expresión, si bien es de Dionisio de quien los medievales toman el axioma. Cf. J. PEGHAIRE, *o. c.*, 11.

15 Cf. Felipe EL CANCELLER, *Summa de bono*, d.1, q.1, coll.1, líneas 26-33. «*De verbis beati Dionysii, in libro de Divinis Nominibus, in principio tractatus de bono, potest haec extrahi: Bonum est multiplicativum aut diffusivum esse*» (*Ib.*, q.1, ed. Wicki, Brene 1985, 19-20). Texto citado por D. H. POUILLON, «Le premier traité des propriétés transcendentales: la Summa de bono du Chanciller Philippe», en *Revue néoscholastique de philosophie*, 42 (1939) 44-45.

16 Cf. Guillaume D'AUXERRE, *Summa aurea*, I.2, tract. 8, q.9, a.2, líneas 25-26, 215; tract. 8, q.9, a.3 sol., líneas 30-31, 221.

17 Guillaume D'AUVERGNE, *De Universo*, t.2, 2 partie, p. 2, c.120, ed. Venecia 1591, fol. 914f.

18 Hasta 14 citas explícitas según J. G. BOUGEROL, *o. c.*, 83.

19 PLOTINO, *Ennéades III*, 2, 2. P. Chenu subraya que esta diferencia existe ya entre Dionisio y Plotino: «Allí, donde Dionisio rompe con Proclus y reencuentra el Dios-Persona del cristianismo, es por una justa concepción de la transcendencia impaticipable del principio supremo... *Bonum diffusivum sui*, el axioma latino testimonia en todas partes la influencia de Dionisio. Influencia decididamente cristiana, pues la gracia preside a ésta» (P. CHENU, *La théologie au douzième siècle*, Paris 1957, 132).

20 Esta afirmación se encuentra ya en los editores de Quaracchi, *I Sent.*, nota 6: I, 804.

21 J. G. BOUGEROL, *o. c.*, 104.

Para Buenaventura, la difusión tiene dos acepciones: difusión *ad intra* o difusión trinitaria, y difusión *ad extra*, o difusión creadora ²².

La difusión *ad intra* es, sobre todo, una comunicación en el sentido de un «*Bonun communicativum*», pues hay comunicación de una persona a otra en la unidad de naturaleza, y, en este sentido, podemos verla como difusión aplicada al proceso trinitario. Esta perfectibilidad de difusión dimana de la propia naturaleza de la difusión, pues significa la comunicación por Dios de su propio Ser ²³. L. Mathieu muestra cómo Buenaventura ha tomado prestado este tema de la *Summa halensis*. Para ello muestra un texto de dicha obra que resume la teología de la comunicación intrínseca del Bien como punto de partida de la teología trinitaria de Buenaventura:

«¿Cuál es la razón del número en Dios...? Decimos que el número resulta, a la vez, de la perfección, de la bondad y de la caridad; toda vez que, según el razonamiento de la inteligencia, conviene apropiarse la principal razón de ese número a la bondad. En efecto, la gloria y la perfección del bien se manifiestan en la comunicación, pero la comunicación parte siempre de un sujeto y va a otro; de donde se sigue que ahí donde hay comunicación, hay siempre otro y otro; es decir, una multiplicación, un número. Es, pues, la bondad suprema la causa principal de esta multiplicación en Dios. Luego, ya que la bondad es más común que la naturaleza y la voluntad, del mismo modo que hay un doble principio de operación, uno que es naturaleza, otro la voluntad, también hay dos modos de bondad: la bondad de la naturaleza y la bondad de la voluntad, es decir, la caridad. La bondad se comunica, pues, o bien por modo de naturaleza, o bien por modo de voluntad o amor.

La comunicación de la bondad por modo de naturaleza es perfecta por la generación. Si llega el caso que la generación sólo proviene de una parte de la sustancia o de la esencia y no de la esencia en su totalidad, es que hay una imperfección en

22 Cf. L. MATHIEU, o. c., 28-34.

23 Id., «Diffusio», en o. c., 54. «*Si est summa bonitas, cum bonitatis sit summe se communicare et hoc est maxime in producendo ex se aequalem et dando esse summum*» (*I Sent.*, d.2, a.1, q.2, f.1: I, 53). Cf. *Myst. Trin.*, q.2, a.1, ad 7: V, 626; *Itin.*, c.6, n.2: V, 310b.

la naturaleza. Pero, como del soberano Bien es necesario descartar cualquier imperfección y atribuirle toda perfección, es necesario que se comuniqué por la vía de la naturaleza que es la generación, y que esta generación no provenga de una parte de la esencia, sino de la esencia en su totalidad. Y esta comunión de bondad es la razón de la distinción numérica entre el Padre y el Hijo.

Pero, de la misma manera que la bondad se comunica por modo de naturaleza, también se comunica por modo de voluntad, ya que la comunión del bien es suprema y ella no sería suprema si no fuera, a la vez, por naturaleza y por voluntad, es decir por amor y caridad; y esta comunión del soberano Bien es la razón de la distinción numérica del Padre y del Hijo con el Espíritu Santo. Así, la razón del número en Dios viene de la perfección de la bondad soberana»²⁴.

Podemos ver cómo el concepto de bondad ha sido suficiente en Alejandro para elaborar su teología trinitaria: «es la fecundidad necesaria del soberano Bien el que rinde cuentas del dinamismo divino»²⁵. Buenaventura, perfeccionando las explicaciones de su maestro Alejandro de Hales, acerca de la difusión trinitaria²⁶, subrayará mejor la fontalidad del Padre, como vimos anteriormente.

Sin embargo, el concepto de difusión explica mejor la idea de una expansión externa. Esta idea es más propia al sentido de la palabra difusión; y es en esta significación *ad extra* donde Buenaventura sigue y cita más al Pseudo-Dionisio²⁷. Pero esta difusión externa no es contradictoria con la difusión interna; al contrario, la comunicación del bien como difusión intratrinitaria es el fundamento de la difusión a las creaturas²⁸.

24 Alejandro de Hales, *Summa Theologica*, t.1, n.76, contra b: I, 121b, citado en L. MATHIEU, o. c., 29-30. Cf. Th. de REGNON, o. c., 419-420.

25 L. MATHIEU, o. c., 30.

26 Para Alejandro de Hales, el Padre es *principium totius divinitatis*, razón por la que se transmite la bondad de la segunda y la tercera persona. Cf. Alejandro de Hales, *Summa theologica*, t.1, n. 297, ad 10: I, 427a.

27 Cf. *I Sent.*, d.29, a.1, q.2, concl.: I, 511a; *Itin.*, c.6, n.2: V, 310a-b; *Hexaem.*, c.11, n.9: V, 381a-b.

28 Cf. *Hexaem.*, coll.11, n.10: V, 381b; *I Sent.*, d.11, a. un. q.2, ad 7, 8: I, 213a-b; *Ib.*, d.14 dub.6: I, 254a-b; *Comm. Jn.*, c.7, n.56: VI, 350a-b.

Si hablamos del bien en general, nos referimos a su difusión. Pero si hablamos del Bien en el pensamiento bonaventuriano nos referimos al Bien en Dios, y, entonces, hacemos mención del amor comunicativo de Dios como gracia. Recordemos, a estas alturas, que el amor de Dios, el amor caridad, no es simplemente *affectus*, sino comunicación de un efecto²⁹. De este modo, la comunicación de un acto de Dios parte de su voluntad: lo hace porque quiere, y, de esta forma, toma origen de su Bondad, pues, mientras el Bien es más grande, es más difusivo de sí. La soberana bondad, pues, es difusiva por la voluntad de Dios, ya que, en Dios, voluntad y bondad son la única y misma realidad³⁰. El Doctor Seráfico, que había utilizado ya el axioma de difusión en la comunicación intrínseca como causa eficiente, mantiene el concepto en su comunicación difusiva extrínseca, añadiéndola a la causa final, retomada de una primera lectura dionisiana³¹. Para el maestro franciscano el axioma significa, a la vez, causalidad —ya presente en Dionisio— eficiente y final. La voluntad hace pasar el principio efectivo a la eficiencia, por conjunción de la potencia y de su fin³². De esta forma, el P. Bougerol escribe: «La difusión creadora surge de la voluntad cerrada de Dios de expander su bondad, creando como principio eficiente, según lo que es, como causa ejemplar, por él, como causa final, llevando a él todo lo que crea»³³.

29 El amor de Dios, el bien que se comunica, es para la creatura *effectus communicatio*: «*Quod patet sic; quia dilectio Dei ad creaturam non est affectio, sed effectus communicatio. Communicatio autem secundum rationem habituales attenditur secundum bonitatem: quia bonum natum est se communicare. Secundum rationem vero actuales attenditur seu respicit voluntatem; quia enim vult ideo facit. Ratio ergo communicandi venit ex voluntate et bonitate*» (*I Sent.*, d.1, a.3, q.2 ad 3: I, 41a).

30 Cf. *I Sent.*, d.1, a.3, q.2, ad 3: I, 39a; *Ib.*, d.44, a.1, q.2, arg.4: I, 784a, *Ib.* d.45, a.2, q.1 concl.: I, 804b. Cf. Un análisis de estos textos en J. G. BOUGEROL, *o. c.*, 101-104.

31 Lectura que es, por otra parte, realizada por Tomás de Aquino utilizada para demostrar la «conveniencia» de la incarnación. Cf. J. PEGHAIRE, *o. c.*, 19; Cf. M. J. NICOLAS, «Bonum diffusivum sui», en *Revue thomiste*, 55 (1955) 363-376.

32 L. MATHIEU, *o. c.*, 55.

33 J. G. BOUGEROL, *o. c.*, 104.

2. EL ESTATUTO METAFÍSICO DEL BIEN: ONTO-TEOLOGÍA DEL BIEN

Acabamos de ver, siguiendo la definición de Buenaventura, que lo propio del Bien es el ser difusivo de sí. Esta comunicación y difusión identifican el Bien a Dios. Identificación que acarrea repercusiones sobre el concepto mismo de Bien y le confiere un estatuto metafísico determinado. Podríamos, pues, hablar de *ontoteología*, pero este término tiene el riesgo de ser identificado únicamente a la crítica metafísica operada por Heidegger. Pienso que puede emplearse otra significación de ontoteología que subrayaría el contexto histórico determinado en el que se desarrolla en buenaventura el concepto de Bien. Esto nos permite cuestionarnos el saber si dicho concepto tiene, en sí, una significación que sería, a la vez, metafísico y teológico y, en este caso, cuál sería el papel de estos dos campos en la formación y explicación de dicho concepto. Nos encontramos, entonces, confrontados a la cuestión de la *onto-teología*³⁴. El estudio de este aspecto histórico nos puede ayudar a ver mejor su conexión con la problemática heideggeriana, que yo designaré aquí arbitrariamente con la expresión de *onto-teo-logía*. Este distingo se revela particularmente importante para un autor como Buenaventura cuya obra está fuertemente enraizada en los modos de pensamiento de su época.

Así, la cuestión sobre la onto-teología del bien es paralela a la del estatuto metafísico que se le confiera. Ello nos permitirá analizar, sin complejos, el bien como concepto.

Por un lado, la definición de san Juan: «Dios es Amor», revela la claridad del ser en relación con la realidad creada, y ella indica «la naturaleza de Dios tal como se nos comunica»³⁵. Por otra parte, el soberano Bien se define como soberana difusión³⁶. Bien-Amor y Dios se presentan como idénticos; identificación que encuentra su origen en la comunicación intrínseca, y por este motivo la difusión es efectiva, pues nace de la voluntad divina.

34 En este sentido, Dominique Dubarle habla de una ontología teológica en Agustín. Cf. D. DUBARLE, *Dieu avec l'Être*, Paris 1986, 171-258.

35 A. MORALDI, *Dio è Amore*, Roma 1954, 99.

36 *Itin.*, 6, 2: V, 310b.

El Doctor franciscano utiliza aquí, ya dijimos, la formulación ontológica anselmiana aplicada al Bien. Efectivamente, Anselmo en el *Monologion* había escrito: «*Quod est summe bonum, est etiam summe magnum*»³⁷. Pero, en su argumentación a propósito del Bien, de inspiración anselmiana, opera un cambio netamente indicado, por otra parte, por H. Duméry: «Se observará que san Buenaventura sustituye el punto de vista cualitativo (nada mejor) por el punto de vista cuantitativo de san Anselmo (nada más grande). Los dos lenguajes se encuentran: Dios es, a la vez, lo perfecto y lo insuperable. Pero, parece preferible tomar apoyo en los órdenes de perfección mejor que en los órdenes de grandeza»³⁸. Este cambio no es sólo preferible, sino esencial, pues introduce una diferencia absoluta, cualitativa, de orden, en el Bien de Dios, lo que le convierte en absolutamente diferente del bien en la creatura. Recordemos que el bien de la creatura aparece como bien participado. Esta diferencia esencial del soberano Bien en Dios le confiere un estatuto metafísico equivalente al Ser. La correlación que se establece entre el Ser y el Bien en Dios, integrando las interpretaciones agustinianas y dionisianas (ejemplarismo y difusión), hace que el Bien se libere del peligro del emanacionismo y el ser quede dinamizado hacia el ente creatural. Como escribe C. Gneo: «que el Ser se difunda en el ser porque el ser es amor, en san Buenaventura es el presupuesto fundamental para resolver el problema del ser»³⁹.

El P. Rivera de Ventosa dice: «Concluimos resumiendo nuestro estudio en dos frases de corte lapidario: Según el Doctor Seráfico, «Dios es *bueno*» y por eso se da y se comunica; pero ante todo, Dios es *el que es*»⁴⁰. Pero, también, es Bien, es decir, que la esencia de Dios es el amor, Dios es el Ser-Amor-Bien. Más aún, el Bien de Dios, que se difunde en la creatura, es el medio privilegiado de la contemplación que nos muestra el «Dios que es». El Bien soberano de Dios —de hecho, el bien existente como tal— tiene un estatuto

37 ANSELMO, *Monologium*, c.1, PL 158 146.

38 H. DUMÉRY, nota 1, en BUENAVENTURA, *L'itinéraire de l'esprit vers Dieu*, texto de la edición de Quaracchi, traducción y notas de H. Duméry, Paris, 7.ª edición 1994, 93.

39 C. GNEO, «L'essere come amore», en J. G. BOUGEROL (ed.), *S. Bonaventura, 1274-1974*, vol. 3, Grottaferrata 1973, 103.

40 E. RIVERA DE VENTOSA, o. c., 38.

metafísico bien merecido, pues es cualitativamente distante del bien participado de las creaturas. Pero es, también, un concepto teológico. El Bien anima la comunicación intrínseca y extrínseca como teología del amor. Podemos afirmar que el Bien es, en Buenaventura, un concepto onto-teológico: en el concepto de Bien (en Dios) confluyen la metafísica del bien (que se difunde) y la teología de la gracia comunicante.

3. EL BIEN COMO ONTO-TEO-LOGÍA

Respecto a los diferentes puntos de vista y las diversas formas de análisis que han alimentado el debate sobre el pensamiento bonaventuriano, existe una cuestión a la que no podemos escapar, pues está inmersa en el debate contemporáneo sobre la metafísica: la problemática de la onto-teo-logía (sentido heideggeriano)⁴¹.

El origen de esta cuestión se apoya en la denuncia antimetafísica que efectúa el filósofo alemán M. Heidegger en su esfuerzo continuo por volver al ser. Este encuentro del ser nace de su manifestación inspirada a la que hemos de abrirnos por medio de la poesía y de la mística que nos ayudan a recibir al ser⁴². Este camino de encuentro con el ser supone la superación de la lógica de la identidad y el olvido del pensamiento objetivo y representativo hacia la alteridad, rompiendo la dicotomía sujeto-objeto. Esta crítica a la metafísica anterior no puede olvidar, por razones obvias, la triada metafísica del ente (que sostiene el *logos*) y la teología. He aquí, el nudo gordiano de la crítica de la metafísica occidental como onto-

41 La crítica heideggeriana de la onto-teo-logía es notoria en numerosos pasajes de su obra. Él mismo hace una síntesis de la misma en M. HEIDEGGER, *Identidad y diferencia*, Barcelona 1988, 98-157; ID., *Vom Wesen der Wahrheit (Gesamtausgabe 34)*, Frankfurt a. M. 1988, 144-148; ID., *Unterwegs zur Sprache (Gesamtausgabe 12)*, Frankfurt a. M. 1985, 31-78, 227-258; ID., *Wegmarken: Zur Seinsfrage (Gesamtausgabe 9)*, Frankfurt a. M. 1976, 385-426. Sobre el pensamiento de Heidegger, entre otros, cf. O. POGGLER, *La pensée de Heidegger. Un cheminement vers l'être*, Paris 1967; A. DE WAELEHENS, *La philosophie de Martin Heidegger*, Lovaina, 7.ª edición 1971; M. HAAR (ed.), *Heidegger. Cahier de l'Herne*, Paris 1985; G. VATTIMO, *Introduction à Heidegger*, Paris 1985.

42 Cf. A. L. KELKEK, *La légende de l'être. Langage et poésie chez Heidegger*, Paris 1978.

teo-logía en la que ontología y teología operan la reducción al ente supremo, causa última, *causa sui*, Dios de las estructuras del ser: Dios como fundamento de la diferencia entre ser y ente; el ente supremo⁴³.

Heidegger, con el concepto de onto-teo-logía, realiza una «nueva definición de la esencia de la metafísica, e instaura, también, una hermenéutica de la historia de la filosofía»⁴⁴. En esta hermenéutica histórica es difícil determinar el comienzo de la metafísica como onto-teo-logía. En el análisis material y formal, el concepto de onto-teo-logía queda ligada a la consideración misma de la metafísica y a su estudio a partir de la metafísica aristotélica. Esta aproximación ha sido realizada por el mismo Heidegger⁴⁵. Por otra parte, otra interpretación más restringida sitúa el concepto de onto-teo-logía en un punto temporal preciso en la historia de la filosofía, hacia la época de Henri le Gand⁴⁶. Fuera de esta polémica sobre el comienzo de la onto-teo-logía⁴⁷, resulta de interés para nuestro propósito, ver en qué medida se puede integrar el concepto de bien del pensamiento bonaventuriano en este modo particular de ver la metafísica que es la onto-teo-logía.

Hemos, pues, de fijarnos en si el concepto de Bien en Buena-ventura responde a las exigencias de la hermenéutica onto-teo-lógica; exigencias que se refieren al mismo concepto de «dios» inmerso en el campo metafísico, ente-fundamento y *causa sui*. J. L. Marion

43 Una valoración de la postura de Heidegger al respecto, cf. J. A. ESTRADA, *Dios en las tradiciones filosóficas. 1. Aporías y problemas de la teología natural*, vol. 1, Madrid 1994, 141-168.

44 J. L. MARION, «Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie», en *Revue thomiste*, 95 (1995) 32.

45 Cf. M. Heidegger, *Hegel et son concept de l'expérience, Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris 1990. Esta idea la explicita el mismo autor en la obra *Qu'est-ce que la métaphysique?* Paris 1968.

46 Esta posición la sostienen E. H. Weber y Alain de Libera. Para el primero «première ontothéologie proprement dite» comienza en Henri le Gand. El segundo sitúa el comienzo de la onto-teo-logía en uno de sus sucesores inmediatos. Cf. E. H. WEBER, *Eckhart et l'ontothéologie: histoire et conditions d'une rupture, Maître Eckhart à Paris. Une critique médiévale de l'ontothéologie*, estudios, textos e introducción, Paris 1984; A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*, Paris 1989, 72-73.

47 Sobre este tema, cf. O. BOULNOIS, «Quand commence l'ontothéologie? Aristote, Thomas d'Aquin et Duns Scoto», en *Revue thomiste*, 95 (1995) 85-108.

resume las características de la onto-teo-logía: «La onto-teo-logía, expone, se define según unas características bien precisas, sin las que no podríamos identificar un pensamiento como metafísico: 1.º «dios» debe inscribirse en el plano metafísico, es decir, dejarse determinar a partir de una de las determinaciones históricas del ser en cuanto ente, eventualmente a partir del concepto de ente; 2.º debe asegurar una fundamentación causal (*Begründung*) de todos los entes comunes de los cuales rinde cuenta; 3.º debe, para hacer esto, asegurar siempre la función y, eventualmente, el nombre de causa *sui*, es decir, de ente supremamente fundador, pues es supremamente fundado por sí mismo»⁴⁸.

Para saber si Buenaventura realiza esta operación, partamos de las conclusiones que podemos extraer de capítulos precedentes.

La cuestión sobre las relaciones entre filosofía y teología en Buenaventura es la base de la primera exigencia de la onto-teo-logía. Nos llevará a ver el estatuto de Dios en el pensamiento del Doctor franciscano y si éste (Dios) está inserto, o mejor, si es un concepto que se agota, en el campo metafísico.

Recordemos que filosofía y teología van de la mano en el sistema de nuestro autor y cómo la metafísica era comprensible a la luz de la fe y de la revelación. Pero, sin embargo, esto no significaba, vimos, una negación de la razón, sino, más bien, una especie de precomprensión de la verdad. Así, el Dios del pensamiento bonaventuriano se escapa de la metafísica. Ésta (la metafísica) es afirmada, pero resulta insuficiente para dar total explicación de Dios. Nos encontramos a larga distancia de una onto-teo-logía en la que Dios queda encerrado en los esquemas metafísicos: Dios resulta más accesible a la comprensión según el concepto de onto-teo-logía que hemos expuesto con anterioridad, es decir, formando parte de las vías filosóficas y teológicas.

En la búsqueda onto-teo-lógica, la adopción del argumento anselmiano, por el Doctor Seráfico, en la explicación del soberano Bien resulta, en principio, de un movimiento de transformación en ente del concepto de Bien en Dios. Sin embargo, es necesario recordar la diferencia esencial que se opera en la exposición de

48 J. L. MARION, *o. c.*, 36.

este argumento, en el que la diferencia entre el bien en los entes y el Bien en Dios responde a las exigencias de perfecciones cualitativas y no cuantitativas. El Bien está circunscrito en la esfera del Ser y está soberanamente distanciado de los entes. La participación analógica de las creaturas al Bien en Dios expresa una distinción de proporción; si bien, al ser la creatura testigo del Bien de Dios nos puede llevar, en un principio, a pensar que aquí se significa la correspondencia entre los entes y Dios, esta *proportio* subraya, al contrario, la indigencia de los seres (entes) creaturales que, hemos visto, son vanos. Si existe una relación, ésta es posible a partir de la gracia divina, situándose, así, más allá de cualquier metafísica ⁴⁹.

El concepto de Bien responde a una vía activa de ejemplaridad causal, pero participa, incluso más que el Ser, de la vía pasiva cuya fuente la encontramos en el Pseudo-Dionisio. El Bien es, por definición, difusión, comunicación y don. Lo que viene a decir que Buenaventura subraya, en primer lugar, la enorme distancia ontológica existente entre Dios y las creaturas, y que, por otra parte, adopta un camino apofántico de revelación del Bien que escapa a la concepción ontológica. La fundación del ente no depende de un ente superior, sino que encuentra apoyo en el Ser y el Bien, en una comunicación que se conjuga con el impulso de los entes ⁵⁰.

De un lado, el Bien, unido al Ser divino, escapa de cualquier posibilidad de ver a Dios como ente; del otro, como causa eficiente y final, posibilita al hombre el descubrimiento del Ser-Bien (Amor) que es Dios, por medio de la ascensión y la contemplación mística.

49 Este estado de gracia que se expresa en la Redención indica un acontecimiento «anterior a cualquier discurso sobre Dios». Cf. A. DELZANT, «Rédemption et ontologie», en *L'être et Dieu. Travaux du C.E.R.I.T.*, Paris 1989, 81-101.

50 M. Villela-Petit subraya esta vía a partir de las creaturas, en el Doctor Seráfico, como un ejemplo de unión de experiencia contemplativa y de actividad especulativa que se sitúa fuera de la concepción de la naturaleza en la metafísica moderna. Cf. M. VILLELA-PETIT, «Parler à dieu, parler de Dieu», AA. VV., *Dieu*, Paris 1985, 28.

CONCLUSIÓN

Teniendo en cuenta toda la obra en la que hemos realizado múltiples referencias al concepto de Bien por diversos motivos, y a este apéndice en especial, quisiera finalizar reagrupando las distintas afirmaciones sobre este importante concepto. Ello nos ayudará a evidenciarlo más y mejor.

1. La conclusión general que podemos avanzar aquí es que el concepto de bien manifiesta y supone uno de los grandes ejes centrales del pensamiento filosófico y teológico en Buenaventura.

2. Partiendo de esta primera afirmación, podemos decir que el concepto de bien está íntimamente ligado, incluso unido al Dios Trinitario, pues se encuentra al interior de la especulación bonaventuriana. Así, hablamos con propiedad del Bien en Dios.

3. Bien y Ser son los nombres propios de Dios, es decir, que cuando hablamos de Dios nos referimos al que es Ser-Bien.

4. Ser y Bien se encuentran en el núcleo del método bonaventuriano y muestran un doble esquema, integrado, en el que el Ser se halla más próximo al ejemplarismo y el Bien a la difusión. En los dos casos existe un doble movimiento: uno de descenso a las creaturas o activo; y otro de ascenso o pasivo. El maestro franciscano se enraíza en la tradición occidental medieval: la tradición platónica en su doble camino agustiniano y dionisiano.

5. El Bien es difusivo de sí, pero su comunicación se realiza a partir de la voluntad divina, ya que, en Dios, Ser y Bien son una sola cosa. Existe una doble difusión: una intrínseca, hipostática, y otra extrínseca. La segunda encuentra su fundamento en la primera.

6. El Bien se comunica a las creaturas, a pesar de la distancia que les separan de él; distancia que nos hace hablar de vanidad en las creaturas. Las creaturas que participan del Bien son testigos y muestras del mismo.

7. En esta relación, el amor juega un papel de gran importancia. El amor se integra en el dinamismo divino, activo y pasivo, como caridad que se da y deseo amoroso. El amor, como caridad, es el Bien que se da como *effectus*, y como deseo amoroso *affectus* tocado por la caridad. Con esta diferenciación de sentidos del tér-

mino «amor», Buenaventura desborda las exégesis anteriores y personaliza los conceptos de Amor y de Bien. Éstos se integran en los esquemas metafísicos y marcan una relación entre Creador y creatura de orden filosófico y teológico⁵¹.

8. El estatuto metafísico del concepto de Bien da un impulso al papel de la filosofía como itinerario válido hacia la comprensión de Dios, pero ésta quedaría incompleta sin la luz de la fe que aportan la Revelación y la ciencia teológica. Nos hallamos, pues, ante un concepto onto-teológico, en el sentido no heideggeriano del término que hemos adoptado; es decir, en el sentido en el que dicho concepto pertenece a los esquemas filosóficos y teológicos.

9. Sin embargo, no podemos decir que el Bien sea, en Buenaventura, un concepto onto-teo-lógico, entendido como Heidegger. Dios, como Ser y Bien, no se circunscriben exclusivamente al campo metafísico de la misma manera que el pensamiento bonaventuriano tampoco lo está. La diferencia entre el Bien en Dios y el bien en las creaturas es de orden cualitativo, y nace de la diferencia ontológica existente entre ellos. El Bien se comunica, se difunde más como caridad que como causalidad de fundamento de los entes, e, incluso, en su retorno el Bien nos acerca a Dios siguiendo la vía mística. Es posible que la vocación franciscana, de contemplativo de lo radicalmente Otro y de valoración de la naturaleza, de Buenaventura constituya, de hecho, el obstáculo más grande a una comprensión onto-teo-lógica del Bien.

Manuel LÁZARO PULIDO

51 La importancia de esta aproximación del concepto de amor y de su papel en las relaciones entre Dios y los hombres la señala J. L. Marion cuando escribe: «La seule querelle légitime concerne semble-t-il, la détermination correcte d'un concept authentique de l'amour ou, ce qui y revient, de la charité. Et ici l'univocité parfaite de l'amour honorait plus saintement Dieu que l'équivocité de l'être elle-même» (J. L. MARION, «De la 'mort de Dieu' aux noms divins: l'itinéraire théologique de la métaphysique», en *ib.*, 130).

**NOTAS
Y COMENTARIOS**

EL SECRETO DE LA FILOSOFÍA DE EUGENIO D'ORS

Acaba de ver la luz en la Editorial Tecnos la segunda edición de *El secreto de la filosofía* de Eugenio d'Ors, publicado por primera y única vez hasta ahora en 1947, hace ya más de cincuenta años¹. Como destaca Manuel Garrido en la nota editorial con la que presenta esta edición, *El secreto de la filosofía* es «la obra de pensamiento más ambiciosa de Eugenio d'Ors y una de las más importantes de la filosofía española del siglo xx» (p. 7).

En esta segunda edición se reproduce fielmente el texto original, incluidos el apéndice «La filosofía en quinientas palabras» y las 28 ilustraciones de la primera. Es muy de agradecer el cuidadoso trabajo de Ángel d'Ors y Alicia García-Navarro para la eliminación de las erratas de la edición de 1947, la actualización de la ortografía y la normalización de los signos de puntuación. La nueva edición viene precedida por un texto de José Ferrater Mora de 1946, que lleva por título «Eugenio d'Ors: Sentido de una filosofía» y que resulta una excelente introducción al pensamiento de d'Ors. El libro se cierra con un índice de las ilustraciones y un útil índice onomástico. El conjunto resulta un libro excelentemente editado, manejable y atractivo.

El propio Eugenio d'Ors consideró *El secreto de la Filosofía* como su obra más importante², pues era la decantación de las reflexiones filosóficas que durante más de cuarenta años le habían ocupado. Como escribió Aranguren, «dar una visión de conjunto de este último y gran libro de Eugenio d'Ors exigiría la composición de otro libro»³. Así es, y por esa razón en esta nota aspiro sólo a describir algunas de las circunstancias de la publicación primera de aquel libro de d'Ors, una presentación de algunos elementos de su contenido y una breve valoración literaria.

1 E. D'ORS, *El secreto de la Filosofía*, Tecnos, Madrid 1998, 449 pp.

2 E. D'ORS, Entrevista en *El Correo Literario*, 15 septiembre 1952, p. 12.

3 J. L. L. ARANGUREN, «Eugenio d'Ors y la filosofía», *Ínsula*, III, n.º 27 (1948), p. 2.

1. PREPARACIÓN Y PUBLICACIÓN DE *EL SECRETO DE LA FILOSOFÍA*

En 1946 Eugenio d'Ors ha cumplido ya los sesenta y cinco años. Prepara recopilaciones de sus escritos en castellano y —como escribe certeramente Jardí— «no obstante estar percatado de que el conjunto de su obra dispersa ofrecía una mayor coherencia de lo que parecía a simple vista, se daba cuenta de que todavía no había dado el 'do de pecho', de que le faltaba aquel punto de culminación o redondeamiento de la propia labor»⁴. Su do de pecho será el *El secreto de la Filosofía*, publicado en otoño de 1947, en el que aspira a presentar de modo sistemático «su filosofía», o incluso mejor, el *secreto de su filosofía*: Se trata del «secreto según el cual la Filosofía, eliminadora de tantos falsos saberes, ha de *pasar* por tales saberes (...). Debe practicar los métodos de la ciencia y hasta adaptarse a ellos, interinamente siquiera, para justificar su derecho a distintos métodos. Pues cumple a la Filosofía hacer *de vuelta* los viajes que hace *de ida* el vivir» (p. 27).

En el compendio de sus recuerdos de las estancias veraniegas de Eugenio d'Ors en Villanueva y la Geltrú, Nicolás Barquet da noticia en el verano de 1947 de que el texto de *El secreto de la Filosofía*, que iba a aparecer en el otoño siguiente en la Editorial Iberia de Barcelona, había «sido escrito íntegramente en la playa villanovesa en el transcurso de los tres últimos veranos que ha residido aquí»⁵. Enric Jardí, autor de la mejor biografía de Eugenio d'Ors disponible hasta la fecha, tuvo ocasión de hablar con Nucella Fernández Castillejo, la última secretaria que tuvo Eugenio d'Ors, sobre la forma concreta en que d'Ors escribió este libro. La secretaria le contó —anota Jardí— que d'Ors iba dictándole el texto sin notas delante y que al interrumpir el dictado para realizar otros trabajos literarios más urgentes, como podían ser sus colaboraciones habituales en la prensa, volvía a reanudar la redacción del libro con sólo indicarle su secretaria la última palabra que había escrito a máquina. «No hacía falta que le

4 E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors*, Quaderns Crema, Barcelona 1990, p. 292.

5 N. BARQUET, *Eugeni d'Ors en su ermita de San Cristóbal*, Barna, Barcelona 1956, p. 57.

6 E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors. Obra i vida*, p. 404, n. 107.

fuese leída la última página»⁶, concluye. Ambas referencias podrían llevar a pensar erróneamente que *El secreto de la Filosofía* fue un entretenimiento veraniego, improvisado alegremente por Eugenio d'Ors para ocuparse cuando no tenía otra cosa mejor o más urgente que hacer. Nada de eso se ajustaría a la realidad. *El secreto de la Filosofía* es para d'Ors la culminación definitiva de todos sus trabajos en filosofía, a la que había prestado muchísima atención desde sus años de estudiante.

El propio autor explica en la introducción (p. 25) que este libro es un trasunto fiel de las lecciones impartidas treinta años antes en Barcelona, en el curso 1917-18, y de las lecciones que dictó en Córdoba (Argentina) en 1921 y en Ginebra en 1933. De hecho, a lo largo de todo el grueso volumen van apareciendo una y otra vez, con mayor o menor referencia expresa a sus lugares de publicación original, casi todos los temas y problemas filosóficos sobre los que d'Ors estudió, trabajó y publicó a lo largo de toda su vida. A este respecto vale quizá la pena citar por extenso unas declaraciones del propio Eugenio d'Ors en enero de 1948, al poco de aparecer *El secreto de la Filosofía*, en las que habla de la historia biográfica de este libro:

«Medio siglo entero se cumple, desde el momento en que su autor, apenas bachiller entonces, diera una página, titulada «Para la síntesis», primer indicio de una vocación filosófica, grito de guerra contra la esterilidad de la especialización positivista. Cuarenta años casi, desde sus iniciales manifestaciones públicas, los trabajos de crítica de la ciencia llevados, de estudiante, al tercer Congreso Internacional de Filosofía en Heidelberg; treinta, desde los comienzos de una enseñanza, que obligó a ceñir, en una sistematización, elementalmente pedagógica por lo menos, las adquisiciones de una formación, ya imantada, bien que todavía oscilante. La orgánica estructura de sistema se alcanza ahora, pero se fijaba de antiguo. El autor, acaso, no lo sabía; pero lo sabía su Ángel, que le guardó desde muy pronto, en este capítulo, de la monografía circunstancial y de la exploración dispersa»⁷.

Esta explicación resulta necesaria para advertir por qué *El secreto de la Filosofía* es —como lo califica Jardí— el libro *capital* de

7 E. d'Ors, «Declaraciones de autor», *Finisterre*, VI (1948), pp. 97-98.

Eugenio d'Ors. «Yo no sé —no puedo saber— por qué soy un profano en Filosofía si merece el calificativo de obra maestra, (...) pero sí me es dable señalar la evidencia del hecho que, con aquella obra voluminosa, Eugenio d'Ors realizó un serio esfuerzo para exponer de un modo coherente la totalidad de su pensamiento filosófico»⁸. La valoración de su trabajo como filósofo depende, pues, del valor que se asigne a este libro. En él se encierran expuestas de un modo orgánico, de un modo buscadamente sistemático, la mayor parte de sus más luminosas intuiciones y de sus expresiones más brillantes, dispersas hasta entonces en su enorme *Glosario* y muy en especial en sus obras de juventud, en la que quiso dedicarse profesionalmente a la filosofía.

En este sentido, puede decirse que la redacción de *El secreto de la Filosofía* le resultó fácil a Eugenio d'Ors, pues ya lo tenía todo pensado desde muchos años atrás y se apoyaba en sus propios textos anteriores para redactarlo. Por eso explica en la introducción que su esfuerzo por lograr una nueva redacción es sólo una «novedad relativa». No puede decirse que el texto de *El secreto de la Filosofía* sea un resumen de aquellos cursos dictados años antes, ni tampoco una ampliación:

«En la extensión, en el orden con que la materia se desarrolla y en la misma distribución en capítulos que la vertebra, se reproducen ahora unos ya habituales orden y estructuración. La única reforma aplicada cifrase en prescindir de la insistencia característica del discurso oratorio; reemplazada por una economía, donde queda a cargo de los ojos del lector el volver sobre lo que no le ha bastado, sin que sea necesario que, para este fin, colabore, con quien escucha, quien habla» (p. 26).

El eco que obtuvo este libro en el ámbito académico español fue tan débil, que su acogida puede calificarse verdaderamente como glacial. Sólo dos de sus discípulos, Paul Werrie y José Luis L. Aranguren, celebraron su aparición en la revista bibliográfica *Ínsula* (n.º 27, 1948, pp. 1 y 2), y Adolfo Muñoz Alonso, que antes le había sido hostil, publicó una reseña entusiasta en *Cuadernos Hispanoamericanos*

8 E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors*, p. 293.

(n.º 3, 1948, pp. 592-595). Todo hace pensar que fue un libro escasamente leído por sus contemporáneos: «Personas que gozaban de la intimidad de Eugenio d'Ors me han contado —relata Jardí— que él quedó muy dolido de ello»⁹. Las causas de aquella fría recepción —Ramón Sarró ha escrito también de este «helado silencio que rodeó su obra de pensador, no sólo en Cataluña»¹⁰ no se deben a que la Editorial Iberia fuera poco competente —su editor es calificado por d'Ors como «el más entusiasta de todos mis editores»¹¹, sino que es quizás un efecto de las contradicciones vitales de Eugenio d'Ors por las que cosechó la admiración de unos pocos y el desafecto y la total incomprensión de buena parte de sus contemporáneos.

Las consecuencias de aquellas contradicciones nos llegan hasta hoy. La figura de Eugenio d'Ors sigue ofreciendo un enigmático atractivo, y su pensamiento —alimentado por una amplia formación científica y literaria y una excepcional sensibilidad artística— reviste hoy en día una singular actualidad. Tengo para mí que en su vida y en su pensamiento se reflejan como en un espejo buena parte de los conflictos que atraviesan medularmente el siglo xx español. En esto radica quizá su extraordinaria actualidad y su carácter imprescindible para quienes deseen comprender el último siglo de nuestro país.

2. LA FILOSOFÍA DE *EL SECRETO DE LA FILOSOFÍA*

En *El secreto de la Filosofía* aspira Eugenio d'Ors a dar cabal razón de su diversísima actividad de animación cultural, pero también, en cierto sentido, a mostrar la razón de su vida, a revelar «el resorte de una manera de vivir» (p. 24) y a «ponerse en paz con la vida» (p. 30). Ya en la primera página avisa con claridad de su

9 E. JARDÍ, *Eugeni d'Ors*, p. 293.

10 R. SARRÓ, «Los arquetipos en C. G. Jung y en Eugenio d'Ors», en Academia del Faro de San Cristóbal, *Homenaje a Eugenio d'Ors*, Editora Nacional, Madrid 1968, p. 225, n. 3.

11 D. CASTRO, «Entrevista con Eugenio d'Ors», *Arriba*, 28 diciembre 1948; comp. en *Postdatas*, (colaboraciones no regulares en *Arriba* 1946-50), ed. provisional de A. García Navarro y Á. d'Ors, Madrid 1996, p. 80.

rechazo del academicismo ritual y del ensanchamiento del campo temático de su filosofía. No aspira ya a ganar méritos académicos, ni a triunfar en polémicas, sino sólo a llenar el mundo de luz y a conferir a su sabiduría seguridad (p. 24).

En la redacción del libro hay por parte de Eugenio d'Ors una notable aspiración sistemática, pues está persuadido de que «sólo donde hay Sistema hay Filosofía»¹². Sin embargo, a pesar de tal declaración, *El secreto de la Filosofía* no es la presentación de un sistema filosófico cerrado, sino que las más de las veces es —como señala Ferrater Mora (p. 17)— más bien un programa. A mí me gusta ver este libro como la culminación de la aventura filosófica de d'Ors en la que éste da lo mejor de sí con arreglo a sus conocimientos y a su formación: «Nunca he pretendido ocultar —escribe antes de comenzar la tercera parte (p. 335)— que yo, a tiempo de ir enseñando, estudiaba y que mi función de guía corría pareja con mi aventura de impaciente descubridor». Más que el expositor de un sistema filosófico al uso cartesiano, como pudiera parecer a primera vista, Eugenio d'Ors es el revelador del secreto «que se guarda tras de siete puertas en la encantada ciudad de la Filosofía» (p. 335). Ese secreto es «un secreto profesional. El filósofo comunica aquí al curioso su receta para que, al cabo de unas páginas, sepa el profano tanto como él. Y para que se atosigue en querencia de saber más, buscándole tres pies al gato pardo del conocimiento, a la gata huidiza del diletantismo» (p. 26, 1.^a).

¿Cuál es verdaderamente ese secreto de la Filosofía? El secreto, celosamente guardado tanto por los filósofos como por los científicos, es el descubrimiento de que la racionalidad es sólo una parte de nuestro saber y de nuestra vida. La ciencia es importante en nuestra vida, pero no es capaz de conferir sentido a las dimensiones de nuestro vivir que a fin de cuentas nos parecen más importantes: el lenguaje, el arte, la música, la religión, la cultura. Esas dimensiones no son reducibles a su estricta materialidad medible y cuantificable. Quien tratase de reducirlas a su soporte material físico se condena a sí mismo irremisiblemente a no comprenderlas. Ésta es, a mi entender, la mejor lección aprendida por Eugenio d'Ors del pragmatismo americano y de su

12 E. D'ORS, «Declaraciones de autor», p. 98.

representante francés Émile Boutroux en su estancia en París en la primera década del siglo. Esta tesis, junto a una gran valoración de los resultados y métodos de las ciencias experimentales, le mueven a reconocer la falibilidad de las ciencias y saberes y la pobreza de los sistemas racionalistas, sean idealistas o materialistas, para dar razón de la vida real de los seres humanos y de los mejores productos de su libre creatividad. De ahí arranca su persistente atención a todos los elementos de la vida humana como el lenguaje, la expresión artística o la sexualidad, que tienen a la vez una dimensión biológica y una dimensión espiritual. El secreto de la Filosofía estriba siempre en no tratar de reducir una dimensión a la otra, sino de articular ambas en torno a un fin superior capaz de dotar de pleno sentido a esas dimensiones particulares.

La síntesis superadora de las dicotomías empobrecedoras que afectaban a la filosofías racionalistas y positivistas del siglo XIX será para Eugenio d'Ors su Doctrina de la Inteligencia, que es un saber metodológico casi de tipo artesanal, que es pensamiento alimentado por la vida y por la experiencia personal e histórica, hasta llegar a conformar «una filosofía abierta al vivir y eficaz para él» (p. 79). Este secreto es el que se transparenta en la distinción de Schopenhauer, tantas veces recordada por d'Ors, entre profesores de Filosofía y filósofos. Filósofo es quien conoce ese secreto y lo difunde, dándolo a conocer con su palabra y con su vida. Profesor de Filosofía quien piensa que enseñando unos sistemas de pensamiento, a menudo anquilosados y disecados, ya lo explica todo. En contraste con esa afirmación conviven en *El secreto de la Filosofía* un acusado antiacademicismo, que en algún pasaje podría incluso ser calificado como nietzscheano¹³, junto con una notable apariencia profesoral, cuya quintaesencia sea quizá la pretensión de haber elaborado un sistema. La explicación de esa aparente contradicción ha de encontrarse probablemente en la reconstrucción de la biografía intelectual de Eugenio d'Ors. A pesar de que presenta *El secreto de la Filosofía* como «un texto sistemáticamente total, bien que elemental, de Filosofía» (p. 21), el autor es consciente de que aquella voluntad sistemática presente en sus primeros escritos filosóficos y patente

13 G. SOBEJANO, *Nietzsche en España*, Gredos, Madrid 1967, pp. 573-574.

en la organización y en muchos pasajes del libro, es ya sólo una mera carcasa programática, deudora quizá de su formación francesa afanosa siempre de claridad. En lugar de un sistema construido arquitectónicamente, *El secreto de la Filosofía* se parece más bien a un mosaico de los intereses intelectuales y vitales de d'Ors, o como sugiere también Garrido en la nota editorial (pp. 7-8) a una conversación cuyos interlocutores son los filósofos que figuran en las láminas o son citados con profusión a lo largo del texto.

En *El secreto de la Filosofía* coexisten estratos redaccionales muy distintos: la «Introducción», la «Advertencia previa», los tres diálogos y algunos fragmentos de las secciones son textos realmente nuevos y quizá sean ellos los que dotan de sentido a todo el conjunto. Algunos de esos textos novedosos proceden de su *Glosario* en el diario *Arriba* en los años de preparación de *El secreto de la Filosofía*; otros muchos párrafos son deudores —a veces de modo literal— del ingente *Glosario* orsiano a lo largo de cuarenta años, de sus trabajos filosóficos de juventud y de los textos procedentes de los cursos de Filosofía que había impartido años antes. Así lo avisa el propio autor en la primera línea de su introducción: «Encierra este libro trasunto fiel de un cuerpo de lecciones, profesado ante auditorios diversos» (p. 25).

La disparidad de textos compilados en *El secreto de la Filosofía* no significa en absoluto que d'Ors haya reunido al buen tuntún sus escritos precedentes. No es así, hay una historia de cada texto y hay un esforzado trabajo en muchas secciones por renovar y articular al unísono la redacción, que será de gran interés rastrear y seguir en detalle hasta lograr una imagen precisa de la efectiva composición del texto. La diversidad de estratos redaccionales, me exime —pienso— de tratar de resumir en esta nota las tesis principales que aparecen en *El secreto de la Filosofía*. El lector interesado puede acudir a la excelente tesis doctoral de José Luis López Aranguren *La filosofía de Eugenio d'Ors*, que contó con la aprobación del propio d'Ors¹⁴ y que ha sido incluida también en el primer volumen de las *Obras completas* de Aranguren.

14 J. L. LÓPEZ ARANGUREN, *La filosofía de Eugenio d'Ors*, Ediciones y Publicaciones Españolas, Madrid 1945; Espasa-Calpe, Madrid 1981; *Obras completas, I. Filosofía y religión*, Trotta, Madrid 1994.

Mi impresión personal es que, cuando escribe *El secreto de la Filosofía* en los años 1945 y 1946, Eugenio d'Ors ve ya próximo el final de su vida y la piensa para sus adentros esencialmente como un fracaso: «Cuando aprecies, a cierta altura, que tu vida no puede llamarse bien lograda, piensa en la inmortalidad»¹⁵. Y efectivamente, desde hace algún tiempo, d'Ors no piensa ya en la inmortalidad efímera de la fama, sino en Dios y en la eternidad, y encuentra la justificación que dota de sentido cabal a su vida en la peculiar misión a él confiada en la cultura española. No obstante, no es su misión la del místico sino la del filósofo: «La diferencia esencial entre el uno y el otro consiste en que, así como la aceptación de lo trascendente constituye, para el filósofo, el punto final de detención, que su esfuerzo ha tratado de alejar todo lo posible, la afirmación representa, para el místico, el punto de partida, desde el cual proyecta, suspenso y embriagado, los vuelos de su especulación» (p. 170).

Y, al hacer Eugenio d'Ors como filósofo ese balance de su pensamiento, su vida, y su empeño, susurra a sus lectores que «el verdadero secreto de la Filosofía, sin embargo, no puede ser tal. El verdadero secreto, al descubrir que hay una Inteligencia más amplia que la Razón, y una vida más enérgica que la vida individual, vierte aguas de gracia sobre la seca enjutez y canaliza en solidez las corrientes, que sólo a este precio pueden tornarse fertilizadoras». El verdadero secreto es más bien una «manera de vivir» (p. 31).

Quizás el modo breve más preciso de caracterizar globalmente el pensamiento de Eugenio d'Ors sea el de un «intelectualismo post-pragmático»¹⁶. Esta formulación se hace eco de su propia definición en *La filosofía del hombre que trabaja y que juega* y en *El secreto de la Filosofía* da cuenta de la efectiva matriz del pensamiento orsiano. A este respecto, merece la pena transcribir la explicación genética de su filosofía que presenta él mismo en el primer diálogo presidido por una orquídea:

15 E. D'ORS, «No escarmentéis», *Arriba*, 27 marzo 1947; comp. en *Novísimo Glosario* (enero-junio 1947), ed. provisional de A. García Navarro y Á. d'Ors, Madrid 1996, p. 72.

16 E. ROJO PÉREZ, «Prólogo», en E. d'Ors, *La ciencia de la cultura*, Rialp, Madrid 1964, p. 10.

«Nadie ignora que, a principios del siglo presente, la Cultura se vio toda ella agitada por una 'sorda conspiración contra la Inteligencia'. El pragmatismo, el activismo, la filosofía de los valores, el immanentismo modernista en lo religioso, las tendencias místico-orientalizantes dominaban todo el campo; habiéndose descubierto y, lo que es peor, demostrado, gracias a una demoledora 'crítica de las ciencias', en la cual colaboraban los hombres de ciencia mismos, que ni la razón puede dar cuenta enteramente de la realidad, ni constituye siquiera un órgano adecuado al conocimiento de parte alguna de la misma. Todo esto era algo que, para la Filosofía, *había acontecido*: cabía superarlo, pero en manera alguna prescindir de ello. Si el intelectualismo se restauraba, había de ser asimilando todas esas dificultades (...) A lo que podemos llamar (...) 'reforma kepleriana de la filosofía', debía presidir un espíritu de substitución de la rigidez racionalista por un recurso a la mayor capacidad y flexibilidad de la Inteligencia» (p. 172).

El pensamiento de Eugenio d'Ors no es en modo alguno una filosofía racionalista, sino más bien en expresión suya «una filosofía de batalla» o una «metafísica de andar por casa»¹⁷. «Bueno es que ahora insistamos en este valor pragmático y hasta, si se quiere, casero, de la Filosofía», afirma al comienzo de ese diálogo (p. 155). Bajo estas expresiones, casi despectivas, lo que se encierra es una fecunda apelación a la experiencia ordinaria, de la que se ha alimentado desde Sócrates la genuina reflexión filosófica, y a la experiencia especializada de las ciencias, que ha nutrido el formidable progreso de la cultura y la sociedad en los últimos dos siglos. Ahí radica a mi entender la extraordinaria actualidad del pensamiento de Eugenio d'Ors: la «Filosofía no es contemplación pura, sino contemplación inscrita en la acción»¹⁸.

Sin embargo, ese pensamiento vivo, que había sido expresado durante cuarenta años en su *Glosario*, requería a juicio de d'Ors ser expuesto ahora en *El secreto de la Filosofía* de modo sistemático: «poner en orden nuestra propia filosofía, quiere decir, procurarle una manera de construirse inteligiblemente» (p. 162). Para ello echa mano de la *Instauración filosófica* de Étienne Souriau, que es un estudio de

17 E. D'ORS, «Filosofía de batalla», *Glosari (Selecció)*, p. 80; J. FUSTER, *Literatura catalana contemporánea*, p. 140.

18 E. JARDÍ, «La filosofía de Eugenio d'Ors», *La Lectura*, XIV, n.º 161 (1914), p. 6.

la estructura arquitectónica de toda filosofía y sobre todo de la noción y la realidad del *orden*, que es para nuestro autor «símbolo de la inteligibilidad del mundo» y «quintaesencia de la realidad y primer motor del pensamiento» (p. 161). Para Eugenio d'Ors el orden es la «verdadera clave mágica para penetrar en el secreto» (p. 161) y la dialéctica, el diálogo, el «camino que debe seguirse para la posesión del secreto de la Filosofía» (p. 173). A esa dialéctica es a la que se dedica enteramente el libro, y dentro de ella «con la misma frialdad de artificio y la misma infidelidad en la abstracción con que un geómetra estudia sucesivamente *las líneas, las superficies y los volúmenes*, tratamos de los elementos más sencillos (...) las 'ideas'; luego de los que permiten conjugar en juicios las ideas, o sea, 'los principios', y finalmente de los elementos, más complejos, ya que se dan siempre pensamiento y conocimiento simultáneo en la plenitud del 'saber'» (p. 177).

En el diálogo que cierra el libro se plantea Eugenio d'Ors expresamente esta cuestión. Se pregunta si su texto de iniciación a la Filosofía «¿no se parecerá todavía demasiado (...) a las programáticas exposiciones que tan puntualmente anhelan darnos los libros de texto? No habremos, sin querer, traicionado a la realidad al articularla en sistema y nos habremos, de paso, vuelto infieles al mismo sistema, uno de cuyos principios fundamentales nos dice que ni la razón puede ajustarse enteramente a la realidad ni abarcar enteramente su campo?» (p. 424). La ausencia de una negativa tajante a tal pregunta sugiere que él mismo reconoce una cierta falta de conmensuración entre un pensamiento abierto a la vida e insertado en la acción y aquella concepción totalizadora y sistemática de la Filosofía que ha presidido la composición de *El secreto de la Filosofía*.

3. VALORACIÓN LITERARIA

El mejor Eugenio d'Ors escritor es, a juicio de la mayor parte de los estudiosos, el autor del *Glosario*. Es, sin duda, un maestro de ese género periodístico, en el que se combinan el trazo fuerte, la referencia culta, el afán pedagógico y una permanente búsqueda de la originalidad. Entre sus contemporáneos, el *Juan de Mairena* de Antonio Machado está escrito remedando el *Glosario*. «Cuando se lee el *Juan de Mairena* en los periódicos donde fue apareciendo, es impo-

sible no recordar que, en aquellos años, en otros periódicos que entonces parecían de la 'acera de enfrente' (...), estaba Eugenio d'Ors en su incansable e inútil ejercicio de salón imaginario, de intento de conversación amable dentro de un hirsuto ambiente (...) La radical diferencia en la orientación definitiva moral, política de ambos escritores no mengua su afinidad en el uso del lenguaje y en el sentido de la convivencia»¹⁹. Entre los aprendices de su poderoso estilo, Francisco Umbral ha reconocido siempre la influencia que las glosas de Eugenio d'Ors tuvieron en su formación literaria: «Eugenio d'Ors es el nombre español más alto que se me ocurre como invención de un género periodístico/literario nuevo, la Glosa, que aporta al periódico anécdota y categoría, viñeta e ironía, opinión, información y el pulso nunca desdeñable de una vida que ha querido perderse, y ha sabido, en la gracia y desgracia del hallazgo diario»²⁰.

El estilo de d'Ors resulta en ocasiones un tanto alambicado para el lector contemporáneo. También lo era a menudo para sus coetáneos. «Lo que me suele costar mayores batallas polémicas en mi devoción a d'Ors —escribía José M.^a Valverde en su necrológica— es mi alta estimación del valor estrictamente literario —incluso estilístico— de su obra. No había, a mi juicio, una pluma tan ágil y variada, (...) que saltase con tanta flexibilidad de lo metafísico a lo castizo, de lo narrativo a lo definitorio. Su vasto instrumento expresivo reunía, gracias a los jugos de su humor, la solemnidad de la frase lapidaria y la vivacidad de la jerga diaria y efímera»²¹. El deseo de d'Ors de sacar brillo a las palabras para que así arrojen destellos de luz, le lleva a veces a alterar tanto el orden habitual de la oración castellana, que el lector se ve obligado a retroceder en su lectura para captar más plenamente el sentido. Sin embargo, como *El secreto de la Filosofía* está construido a partir del *Glosario*, en el texto comparece a menudo el mejor d'Ors. Sólo pierde pulso quizá cuando en la parte segunda, en la «Teoría de los Principios», presta atención pormenorizada a cuestiones científicas (entropía, física atómica, mecánica, esteoquímica), con las que el lector se siente menos familiarizado y con

19 J. M. VALVERDE, «Introducción» a A. Machado, *Juan de Mairena*, Castalia, Madrid 1989, 2.^a ed., pp. 19-21.

20 F. UMBRAL, *Mis placeres y mis días*, Espasa-Calpe, Madrid 1994, p. 12.

21 J. M. VALVERDE, «Presencia de Eugenio d'Ors», *Ínsula*, n.º 106 (1954), p. 3.

las que el autor tampoco facilita un acceso, pues se trata de «problemas, bastante lejanos a veces a nuestra preparación» (p. 336).

En todo caso, todo ello «no altera un ápice —como escribe Manuel Garrido (p. 8)— el hecho de que Eugenio d'Ors pertenece, como Santayana, Unamuno y Ortega, a la estirpe de filósofos españoles que, además de pensar con originalidad, escriben bien y para todo el mundo, un generoso criterio del cual no es excepción este libro». En la formidable tarea de recuperar el pensamiento de Eugenio d'Ors la publicación de *El secreto de la Filosofía* significa, por tanto, un acontecimiento de notable importancia. Bienvenida sea, pues, esta magnífica edición.

Jaime NUBIOLA