

METAFÍSICA DEL SER FINITO: LA CREATURA, EXPRESIÓN DE DIOS. APUNTE SOBRE LA FILOSOFÍA BONAVENTURIANA

*«Lado seas, mi Señor, con todas tus criaturas...
Lado y bendecid a mi Señor, / y dadle gracias y
servidle con gran humildad»*

(FRANCISCO DE ASÍS: *Cántico a las Criaturas*, 2; 14).

INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente estudio es *comprender la creación*, a la postre gozne en el cual gira el estudio: el ser finito, la creatura. Cuál es su estatuto; cuáles son las fuentes que utiliza san Buenaventura a la hora de analizarlos; cómo conjuga filosofía y teología. Entre los numerosos estudios sobre el Doctor Seráfico la creatura ha estado, frecuentemente, presente. Cualquier disertación que se realiza sobre san Buenaventura tiene que hacer mención a la creación. En este sentido tenemos reflexiones hermosas sobre el ser finito. Pero escasos han sido los tratados que se han centrado en ella ¹. Excepto en el caso del hombre, ser finito, creatura dotada de un carácter especial, tanto a nivel físico (pues posee la razón y la volición), como en su descripción bíblico-teológica (el hombre aparece como el vértice de la razón), la creatura no ha sido estudiada en su significación. Evidentemente un estudio sobre el significado filosófico del ser finito creado siempre va «referido a», pero la perspectiva que proponemos se diferencia de las anteriores al ser la creatura «referida para». Una aclaración que me parece importante realizar desde el

1 Podemos citar algún trabajo pero siempre con un punto de vista disperso, bien más teológico y escripturario, bien comparativo. Cf. D. S. GANGI, *Il concetto di creazione in S. Bonaventura -Doctor Seraphicus-*, Palermo 1992; F. J. VON RINTELEN, «Comprensión del ser creatural en S. Agustín y en S. Buenaventura», en *Augustinus* 19 (1974) 189-196.

primer momento es que entendemos a las creaturas en conexión al ser finito. Ciertamente, al hablar de creatura, podemos entender a todo el mundo sensible, es decir, a todo lo que se puede acceder desde el mundo sensible. Esta tesis es cierta y acertada. No se puede negar que para san Buenaventura las creaturas son mediaciones sensibles y en este sentido podemos referirnos a los seres finitos, además de los que son referidos en los dos primeros capítulos del *Itinerarium*, a la Escritura, los ángeles y los sacramentos, Cristo y el cuerpo humano². Pero nosotros precisamente nos referimos al sentido expuesto en el *Itinerarium* en esos dos primeros capítulos. De este modo los demás accesos sensibles nos servirán para explicitar el ser finito, sino puede resultar como ocurre a menudo que se nos escapen en aras a otras «criaturas» o «creaturas» que pueden parecer «más dignos» y eso sería traicionar nuestro propósito.

Intentaremos, pues, que el ser creado no sirva de argumento para explicitar los distintos contenidos del pensamiento bonaventuriano: su filosofía, su teología, su cristología, su antropología..., sino, al contrario, que estos contenidos nos ayuden a comprender el estatuto metafísico de la creatura.

La originalidad del pensamiento cristiano se centra en la originalidad del pensamiento divino. El Dios revelado, el Dios del cristianismo, no es un algo alejado del hombre. Muy al contrario, le está cercano. Tan próximo, que se comunica con él. Dios, para el cristianismo, es puro don: amor personal, o lo que es lo mismo: gracia. Esta característica, desconocida hasta entonces, rompe con los esquemas del pensamiento grecolatino. Que el Dios cristiano sea gracia implica otros conceptos como el de creación *«ex nihilo»*, salvación y comunicación personal.

Cuando los primeros filósofos reflexionaron sobre el cosmos, intentaron dar respuestas a la contradicción existente entre las apariencias del mundo y lo oculto mitológico. El esfuerzo de la razón les aleja, en cierto modo, de la religión, pero las respuestas sobre el orden del cosmos se encuentran en la idea de necesidad que tiene origen divino. En conexión con el cosmos surge ya el proble-

2 R. ZAS FRIZ DE COL, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Roma 1997, 287.

ma de Dios. Esta convergencia continúa en el pensamiento de Platón y de Aristóteles. Dios (lo divino) se presenta como el principio de ordenación del cosmos. Sólo el atomismo dio prioridad al azar como fundamento de asociación de lo real. Y si bien esto podía dar pie a una posible solución y relectura desde el cristianismo, el pensamiento griego era ajeno a la doctrina cristiana de origen bíblico, no filosófico. Ni Dios era un ser personal, sino un principio causal, ni la materia era creada, sino eterna y caótica. El *Logos* griego ordena la materia. El Dios-*Logos* crea la materia. Eso cuando no se negaba, como en el caso de Platón la misma materia a favor del Logos: del mundo inteligible como único real. O se anula al Dios de la Gracia, o se anula la materia.

La filosofía cristiana ha de realizar un gran esfuerzo en saber expresar estas disyuntivas. En primer lugar, ha de establecerse la defensa del Dios personal, de la nueva interpretación divina del *Logos*. Ir asegurando el *Kerigma* y su explicitación: el misterio Trinitario del Dios personal. En tiempos de san Buenaventura este mensaje central del cristianismo ya está asegurado. Pero la llegada del nuevo pensamiento griego, el aristotélico en su conjunto, plantea nuevas cuestiones y exige formulaciones, que como en los primeros siglos, armonicen estos elementos. Éste es el esfuerzo bonaventuriano. El Doctor Seráfico da por sentadas las realidades ya discutidas: Dios Uno y Trino: creador, ordenador y mantenedor. Lo que explicita no es, pues, quién es Dios, sino cómo es Dios. En cuanto a la creatura, no pone en duda su realidad participada. Lo que intenta es dar una respuesta, desde una perspectiva cristiana de cierta ya tradición, de *cómo es esa creatura*. La especulación no descansa, pues, en el «ser» de la creatura, sino en «cómo es» la creatura. Y, sobre todo, lo que interesa es cómo debe entender el hombre la creatura. Pues no interesa la física de la materia. Eso no es obra de un teólogo franciscano. Lo que interesa a san Buenaventura es ver qué nos enseña al hombre que razona y contempla, la naturaleza creada. De ahí la dificultad que plantea la filosofía aristotélica, la obra de un filósofo que se preocupa sobre la ciencia y la metodología científica. Aristóteles «observa» la creatura dentro de una fase de su método inductivo-deductivo. San Buenaventura «contempla» la creatura desde la significación de la misma en un movimiento de especulación mística. Aristóteles intenta entender la naturaleza y las

leyes que la rigen. San Buenaventura supone una mirada del mundo, no le interesan las leyes particulares, ni los fenómenos, sino cómo el hombre entiende la naturaleza y el mundo como creación de Dios. No mira al sol como una esfera del cielo, sino como un hermano que nos muestra la luz divina.

Los ecos platónicos estaban presentes. Le ayudó mucho, un pensamiento surgido en el siglo III: el neoplatonismo³. La filosofía llamada neoplatonismo domina en los ámbitos no cristianos. Es la última expresión de este sentimiento dual sobre la divinidad entendida en los ambientes filosóficos grecolatinos. Su principal representante es Plotino (205-270). Su doctrina tiene como protagonista la divinidad entendida como tres hipóstasis (sustancias inteligibles) emanadas la una de la otra. En lo más alto (grado superior) está el Uno (el ser). Por contemplación da origen a la Inteligencia, dual o múltiple, que piensa el ser, finalmente en el grado inferior se sitúa el Alma del mundo. El hombre, el alma, puede conocer, a la inversa, el Uno con esfuerzo que significa renuncia a las pasiones, a las cosas sensibles y superación de la razón. Así llega al «éxtasis» que es contemplación del Uno⁴. El esfuerzo de conocimiento divino es inverso al de la emanación (en este caso metafísica). Esta doctrina de Plotino, conocida como doctrina de la emanación, tiene visos de conectar con la

3 La relación entre el pensamiento de Platón y de Plotino ha suscitado diversas interpretaciones. Unos han llegado a considerar un «contrasentido» la interpretación platónica de Plotino, estableciendo, de esta forma, una gran separación entre ambas posturas: es el caso paradigmático de P. Hadot. Otros, sin embargo, sin obviar la distancia existente, entienden exagerada esa distancia. J.-M. CHARRUE, tras analizar y estudiar la exégesis plotiniana de diversos diálogos platónicos (*Parménides*, *Timeo*, *Fedro* y el libro VI de la *República*) indica como siendo cierto que «Plotino no retiene verdaderamente la solución platónica, no la ignora... la exégesis de Plotino es el fruto de un trabajo consciente y permanente de Platón de modo elaborado» (259-260). Sea cual fuera la exacta relación pienso que no podemos negar la relación de ambos pensadores, si bien nosotros nos acercamos más a la interpretación de Charrue al respecto. Cf. P. Hadot, «Philosophie, exégèse et contrasens», en AA. VV., *Actes du XIV^{ème} Congrès International de Philosophie*, t. 1, Viena 1968; J.-M. CHARRUE, *Plotin. Lecteur de Platon*, Paris 1978.

4 Cf. W. EBOROWICZ, «La contemplation selon Plotin», en *Giornale di Metafisica*, 12 (1957) 472-518; 13 (1958) 42-82; J. N. DECK, *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotin*, Toronto 1967; D. P. HUNT, «Contemplation and hypostatic procession in Plotinus», en *Apeiron*, 15 (1981) 71-79; M. L. GATTI, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milán 1982.

doctrina cristiana⁵. Sólo le hará falta aplicarle la originalidad del Dios cristiano: la relación personal con el hombre, con su historia, es decir, la conexión con la gracia (generosidad divina)⁶. El camino que siguió este esquema metafísico hasta el siglo XIII se bifurcó hacia occidente de la mano, sobre todo de san Agustín de Hipona, y hacia oriente teniendo como figura la lectura dionisiana inspirada en Proclo. El problema que encuentra san Buenaventura es que la doctrina platónica original reducía a la nada la materia, y la interpretación neoplatónica realizaba una lectura panteísta de la misma, entre otras dificultades. Por su parte, la lectura agustiniana personalizaba el neoplatonismo, fundamentando y subrayando el misterio Trinitario. Y la lectura Dionisiana explicaba mejor una lectura contemplativa de la creación. San Buenaventura dispone de ambas respuestas y las armoniza: parte del esquema agustiniano y depura el dionisiano que le ayuda más y mejor a expresar el «cómo» de la creatura, tan amada por su fundador: Francisco de Asís.

1. LA CREATURA EXPRESIÓN, PRECISIONES EN TORNO A LOS CONCEPTOS DE SIGNO Y SÍMBOLO

La creatura queda definida en la metafísica de san Buenaventura como un modo privilegiado, que no único ni mejor, de expresión de la Trinidad creadora que, a su vez, se expresa. El impulso definitivo son las *relaciones de expresión* que se establecen entre Trinidad creadora y creación y que se conciben mejor desde el concepto de Bien como motor intelectual. El concepto de ser no queda postergado, sino que se supone. Se parte del concepto de Ser y se utiliza el concepto de Bien para explicar realmente las relaciones entre Trinidad Creadora y creación, y consumir el concepto de ser como ser participado del ser finito al Ser infinito. De este modo, la creatu-

5 Cf. P. AUBIN, *Plotin et le Christianisme. Triade plotinienne et Trinité chrétienne*, Paris 1992.

6 Esta originalidad cristiana influye en el mismo concepto de hombre. Un estudio interesante de R. Bodéüs nos muestra cómo san Pablo inaugura un pensamiento antropológico original frente al pensamiento plotiniano a partir del análisis de *Ennéadas* I 4 [46] B. Cf. R. Bodéüs, «L'autre homme de Plotin», en *Phronesis*, 28 (1983) 256-264.

ra expresa; y expresando es como se entiende su ser participado en una dinámica que va del Ser Trinitario al ser creatural en el orden ontológico, pero que desde la perspectiva epistemológica y mística va del ser creatural a la Trinidad creadora. La metodología de la expresión recorre caminos simbólicos. Varios estudios recientes, tales como los de Christopher Mark Cullen sobre la metafísica semiótica en el Doctor Seráfico o la teología del símbolo de Rossano Zas Friz de Col⁷, han abundado en este carácter simbólico del pensamiento bonaventuriano señalando la actualidad y la pertinencia de estudios desde una perspectiva metafísica menos esencialista. Esta afirmación no significa que san Buenaventura no repare en la esencia. Lo hace, pero, sobre todo, la supone. Su originalidad estriba en que acentuando lo fundamental, nos muestra algo más. No en vano, eso intenta hacer la Orden a la que consagra su vida: la Orden franciscana tiene la inquietud de aquilatar el dogma, pero supone y sugiere un viento fresco a la Iglesia, trayendo elementos nuevos, sin caer en la herejía.

Llegados a este punto se impone una precisión metodológica que creo importante. Al hablar de signo y símbolo queremos escapar a cualquier consideración reduccionista del símbolo al signo, como la operada por Leinsle al considerar al primero como estrecho⁸, ni la del signo como palabra —si bien estamos de acuerdo con este término—, pero no reduciendo todo a la identificación entre signo y palabra⁹, ni del signo al de símbolo como la operada por ciertos estudiosos de la teología del símbolo en san Buenaventura¹⁰. Nosotros entendemos una integración consciente, por otro lado, que lo que entendamos por signo y símbolo resulta en cierta

7 R. ZAS FRIZ DE COL, *o. c.*; CH. M. CULLEN, *The Semiotic Metaphysics of Saint Bonaventure*, disertación defendida en la Catholic U. of America, 2000.

8 U. G. LEINSLER, *Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, Munich-Paderborn-Wein 1976, 286-277.

9 W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, Munich 1961, 126, seguida por otros autores como P. PRINI, «Verbum divinum omnis creatura», en *Doctor Seraphicus*, 32 (1985), 6; O. TODISCO, *La creature e la parole. Da Agostino a Bonaventura*, Nápoles 1994; A. PIERETTI, «L'itinerarium' di S. Bonaventura como ermeneutica ontologica», en *Doctor Seraphicus*, 32 (1985) 31; el mismo artículo en *Revue Néoscholastique de Philosophie*, 79 (1987) 313-320.

10 R. ZAS FRIZ DE COL, *o. c.*; en especial lo menciona en la p. 287.

manera arbitrario. Las relaciones existentes entre signo y símbolo han conocido diferentes interpretaciones en la filosofía contemporánea. La diversidad de dichos conceptos está en estrecha relación con las diferentes clasificaciones y definiciones de signos.

Podríamos ver en las diferentes clasificaciones de los autores dos concepciones sobre el símbolo y el signo: 1) una de inspiración semiótica y en conexión con la filosofía analítica (Pierce, Morris, Schaff...), en la que los símbolos son una subclase de los signos: el signo es un género en el que el símbolo es una especie (al que acompañan los iconos y los índices), es esta una visión que ha sido corriente en la filosofía; y 2) otra según la cual los signos y los símbolos se oponen (Saussure, Todorov, Piaget, Cassirer o Gadamer)¹¹. Ante tal diversidad es difícil establecer un criterio unánime. Simbólico es una apelación bastante ambigua¹². Nos vemos abocados a adoptar una concepción, de modo incluso arbitrario, de símbolo y de signo. Y, además, hay que tener en cuenta que la apelación de simbolismo no es un recurso lingüístico en nuestro caso; no realizamos un uso contemporáneo o analítico del mismo, sino que apelamos a esta diferenciación para explicitar una metafísica que anda por otros derroteros. Y eso es lo que vamos a realizar. Pensamos que el primer modo de concebir signo y símbolo, más dependiente de la clasificación analítica, no puede explicar la metafísica creatural en Buenaventura. Frente a la primera, la segunda, de más clara tradición hermenéutica, nos sirve mejor para nuestro propósito, entendiendo que este método resulta más útil para nuestros propósitos; no en el sentido de que nos ayude a confirmar una idea que tenemos en mente, sino porque es más útil a la hora de analizar el pensamiento medieval. En este sentido cuando hablamos de *signo*, entendemos un equilibrio más o menos arbitrario entre significado y significante, el signo nos refiere una realidad; y cuando hablamos de *símbolo*, significado y significante aparecen en desequilibrio en el sentido que el significado abstracto o trascendente se encarna en el significante material inmanente como

11 Cf. una esquematización en J. HIERRO S. PESCADOR, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Madrid 1994, 27-28.

12 Cf. J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sobre la cognitividad de los símbolos», en *Miscelánea Comillas*, 42 (1984) 189-208.

en su materia de revelación, de este modo se representa la realidad y se participa de ella¹³.

Y hemos elegido esta diferenciación por dos motivos. Porque parece la más adecuada para la consideración histórica y explicar las implicaciones metafísicas y porque resulta más adecuada esta diferenciación desde una adecuada significación sacramental, y por lo tanto, teológica (explica mejor la realidad sacramental en la que se afirma que «la realidad simbólica es una realidad auténtica tanto como la realidad física»¹⁴). De este modo podemos afirmar que para Buenaventura la creatura expresa: es un signo, pero lo que se opera es, como expresa Biard hablando de la semiología medieval, una concepción simbólica del signo desde «una visión cosmo-teológica donde Dios es la palabra y el resto es signo»¹⁵.

Pero antes de empezar hemos de hacer una referencia, aunque sea breve, al presupuesto filosófico en el que se desenvuelve el pensamiento bonaventuriano que no es otro que el de su carácter sapiencial.

2. EL CONTEXTO FILOSÓFICO BONAVENTURIANO: CARÁCTER SAPIENCIAL DE LA FILOSOFÍA DEL DOCTOR SERÁFICO

J.-G. Bougerol, uno de los autores que más conoce y ha trabajado el pensamiento bonaventuriano expresaba con justeza que la reflexión filosófica del autor franciscano era «la más medieval de la filosofía del Medioevo»¹⁶. Efectivamente, el hecho de que san Buenaventura se erige como defensor de la ortodoxia y de la tradición agustiniana ha hecho que algunas veces su figura haya sido analizada en contraposición al pensamiento aristotélico y que no se estudiase convenientemente en las aulas, como carente de interés o repetidor de teorías

13 A. ORTIZ-OSÉS, «Símbolo», en M. A. QUINTANILLA (ed.), *Diccionario de filosofía contemporánea*, Salamanca 1976, 455.

14 J.-P. DE JONG, *L'Eucharistie. Réalité symbolique. Sacrement de l'Unité*, Latourg-Maubourg-París 1972, 31.

15 J. BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV^{ème} siècle*, París 1989, 10.

16 J.-G. BOUGEROL, citado en L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*, Vicenza 1978, 65.

supuestamente conocidas. Superadas estas diatribas conocidas como «la cuestión bonaventuriana» que aborda la relación en el pensamiento de san Buenaventura de la filosofía y la teología, al igual que la postura de éste frente al aristotelismo, los especialistas han sabido observar el potencial real del doctor Seráfico¹⁷. Como bien manifiesta el medievalista Alain de Libera, de san Buenaventura «hemos retenido la denuncia de la filosofía en las siete *Colaciones sobre los diez mandamientos (Collationes de decem preceptis)* pronunciados el 6 de marzo al 17 de abril de 1267. Es un error de perspectiva»¹⁸. Su combate al aristotelismo, que no a Aristóteles, le hace diseñar una mirada

17 La cuestión se abre con la publicación de la obra de P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII^{me} siècle*, Friburgo 1899, para quien el pensamiento bonaventuriano, en una corriente designada como «Agustinismo» y opuesta al tomismo, es un pensamiento inacabado y, más aún, es presentado como carente de interés para la historia de la filosofía, pues no existe una verdadera distinción entre filosofía y teología. Frente a esa postura reaccionaron, en primer lugar, É. GILSON (*La philosophie de Saint Bonaventure*, París 1942²), quien encuentra en Buenaventura una significación histórica de primer orden para la historia de la filosofía como formulación definitiva distanciada de la doctrina de Aristóteles. Por su parte, F. VAN STEENBERGHEN, en su obra *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*, vol. 2, Lovaina 1942, opera un cambio significativo, frente a la posición de E. Gilson, en la interpretación de la filosofía bonaventuriana. Efectivamente apoya su importancia en el pensamiento medieval en contra de las tesis de P. Mandonnet, pero reafirma la influencia aristotélica en el pensamiento bonaventuriano en contra de la afirmación gilsoniana. Ante estas diatribas parece hoy en día coincidir, por una parte, en la importancia del pensamiento bonaventuriano en la época medieval, y, en segundo lugar, en la aceptación formal por parte del doctor franciscano de la obra de Aristóteles, manteniéndose fiel en el fondo al pensamiento de inspiración neoplatónica. Además de las obras citadas podemos citar al respecto, A. DE VINCA, «L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di s. Bonaventura», en *Collectanea Franciscana*, 49 (1949) 5-44, y C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*, Roma 1976. Para una recopilación de los elementos aristotélicos en Buenaventura, cf. J.-G. BOUGEROL, «Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote», en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 40 (1973) 135-222; Id., «Aristote et Saint Bonaventure», en *Études Franciscaines*, 21 (1971) Suplemento, 77-81; L. ELDERS, «Les citations d'Aristote dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Bonaventure», en *San Bonaventura, Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974 (SBM)*, vol. I, Roma 1974, 831-842; A. MARCHESI, «L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d'Aristote», en *SBM I*, 843-859.

18 A. de LIBERA, *La philosophie médiévale*, París 1995¹, 405.

a la realidad de entrada cristocéntrica, pero eso no supone que no sea filosófica. Y, por otra parte, su mirada a la tradición no se circunscribe a una repetición de la misma o a una ecléctica transposición, sino a una síntesis original al que hay que añadir un elemento hasta entonces desconocido, el de la perspectiva franciscana que marcará una escuela de pensamiento a partir del siglo XIII en el que vivió su fundador Francisco de Asís. Esta cuestión no es baladí en un autor como san Buenaventura, que fue el séptimo general de la Orden franciscana y tachado muchas veces de refundador de la misma en el plano de su estructura intelectual¹⁹.

Partimos de un hecho: la metafísica bonaventuriana es una manera de concebir y ver la realidad, la naturaleza. Para comprender esta afirmación, y sus implicaciones hemos de partir del contexto social y cultural en que se desarrolla y encuentra su inteligibilidad: la cultura y la mentalidad medievales del siglo XIII²⁰.

Todas las épocas se caracterizan por tener unas temáticas, posiciones, problemas que compartir. La Edad Media comparte un paradigma común constituido por un universo de ideas centrales y capitales, una visión global, un cosmovisión, cuyo plan central es aceptado por el hombre: una visión que se caracteriza por la presencia de la fe y los presupuestos religiosos²¹ y ante la cual no es ajena la filosofía, tanto en su expresión cristiana como en sus expresiones árabe y judías. La filosofía franciscana y de manera particular, la de san Buenaventura, ha de entenderse según los esquemas del espíritu medieval²². No podemos ahora y aquí extendernos en estas claves históricas, creo vitales, pero no me resisto al menos a indicarlas.

19 Sobre la influencia de la mentalidad franciscana en su pensamiento, cf. B. MCGINN, «The influence of St. Francis on the theology of the high middle ages: The testimony of St. Bonaventure», en F. de A. Chavero (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol, OFM*, vol. 1, Roma 1988, 97-117; É. Gilson, *o. c.*, 36-78; E. R. Daniel, «St. Bonaventure: a Faithful disciple of St. Francis? A reexamination of the Question», en J.-G. BOUGEROL, *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. 2, Grottaferrata 1973, 171-187.

20 Cf. F. de A. CHAVERO, «El hombre y su dimensión de futuro», en Id. (ed.), *o. c.*, 255.

21 Sobre el pensamiento medieval B. B. PRINCE, *Medieval Thought. An introduction*, Oxford 1992; y M. HAREN, *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from Antiquity to the Thirteenth Century*, Londres 1992².

22 Cf. É. Gilson, *L'esprit de la philosophie médiévale*, París 1969².

El presupuesto bonaventuriano pasa por la asimilación de las coordenadas intelectuales de su tiempo para terminar en una búsqueda de la sabiduría.

En el siglo de san Buenaventura encontramos una tradición bifurcada que había intentado ser sintetizada en el siglo XII por los monjes cistercienses de la escuela de San Víctor sumada a tres acontecimientos que convulsionan el siglo XIII:

- La tradición heredada dimana del mismo hontanar: el esquema platónico o neoplatónico. Este camino había conocido dos caminos fundamentales. El principal en el occidente latino es el que dimana de la lectura íntima de san Agustín²³. El otro, que conocía un recorrido oriental y tiene como mentor al que se creía discípulo de san Pablo, el Pseudo-Dionisio, anuncia una metafísica más ontológica. La llegada del *Corpus dionysiacum*²⁴.

- Desde el punto de vista doctrinal resalta de modo especial la llegada del *Corpus aristotelicum* al Occidente latino que supone, por la intermediación de la transformación del aristotelicismo y el impacto de la ciencia árabe, una visión, un entendimiento y una interpretación *natural*, de la naturaleza y de la realidad del mundo, que substituye la visión simbólica dominante nacida de los esquemas de origen «platónico». La filosofía del Estagirita, su visión universal, importadas de las traducciones y los comentarios, presentan al mundo cristiano de Occidente una nueva concepción del universo²⁵. La llegada de la obra aristotélica impuso una labor que encuentra su eco definitivo en la Universidad²⁶.

23 Sobre el neoplatonismo en san Agustín, cf. C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, París 1950.

24 Sobre la significación del *Corpus* dionisiano en París y la compilación de manuscritos realizada al respecto bajo el nombre «*Compellit me*», cf. H. F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^{ème} siècle*, Roma 1953.

25 Para este tema, cf. T. GREGORY, «L'idea di natura nella filosofia medievale prima dell'ingresso della fisica di Aristotele. Il secolo XII», en AA. VV., *La filosofia della natura nel Medioevo. Atti del Terzo congresso internazionale di filosofia medievale. Passo della Mendola (Trento), 31 agosto-5 settembre 1964, Milano*, Milán 1966, 27-66.

26 Cf. A. ELAMRANI-JAMAL, «La réception de la philosophie arabe à l'université de Paris au XIII^{ème} siècle», en Ch. E. BUTTERWORTH - B. A. KESSEL (eds.), *The introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Leiden 1994, 31-39.

• El nacimiento de las universidades y de los órdenes mendicantes son dos factores de orden social y gran repercusión intelectual²⁷. Ellas constituyen una etapa decisiva en la preparación y el desarrollo de la cultura. En las aulas, se intentará conjugar el pensamiento platónico y agustiniano con los nuevos esquemas transmitidos por las traducciones de la obra de Aristóteles²⁸. La institución *universitaria* potenciará el nacimiento de una nueva teología y potencia la concienciación del método teológico y su propia hermenéutica frente a otras disciplinas, «frente» no en el sentido de enfrentados, sino en el de concienciación del propio método²⁹. En efecto, las universidades constituyen el nudo institucional donde se desarrolla y culmina la vida intelectual y cultural de la Edad Media³⁰.

• En medio de esta convulsión, en el siglo XIII, época de eclosión cultural e intelectual, hacen su aparición movimientos espirituales institucionalizados como los órdenes mendicantes. El nacimiento de los órdenes mendicantes responde a las evoluciones de la sensibilidad religiosa en la lectura del Evangelio y a las nuevas situaciones sociales que llevan consigo el nacimiento de las ciudades, pero respetando la ortodoxia y el servicio de la Iglesia³¹. Esta exigencia se ubica en el plano intelectual, bien de forma instantánea (Orden de Predicadores), bien como resultado de su dinamismo interno (Orden de los Hermanos Menores). Una de estas órdenes es la de los Hermanos Menores. Su predicación no está orientada contra la

27 Sobre la influencia de estos dos factores, cf. G. BARONE, «Università e scuole degli ordini mendicanti: parigi alla metà del XIII secolo», en A. MUSCO (ed.), *Il concetto di «sapientia» in san Bonaventura e san Tommaso*, Palermo 1983, 3-11.

28 Cf. L. BIANCHI (dir.), *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, Firenze 1997.

29 Resulta interesante el trabajo de J. VERGER, *L'Essor des Universités au XIII^{ème} siècle*, París 1997. También para esta relación entre universidad y teología, G. D'ONOFRIO (dir.), *Storia della teologia nel medioevo. La grande fioritura*, vol. 2, Monferrato 1996, 471-550.

30 Existe abundante literatura, destacamos algunas obras: cf. J. VERGER, *Les universités au Moyen Age*, París 1973; ID., *Les Universités françaises au Moyen Age*, Leiden 1995; J. DALY, *The Medieval University 1200-1400*, Nueva York 1975.

31 El impulso eclesiástico no se ciñe a la confirmación de los órdenes mendicantes —franciscanos y dominicos— por parte del papa Inocencio III sino que su acción se extiende también a la creación de la Universidad. Así, establece los estatutos en la Universidad de París y crea la Inquisición. Sus actos confirman el espíritu que los anima: reafirmar y reforzar la unidad cristiana.

herejía, como aquella que ejerciera la Orden vecina de los Predicadores, sino sobre la penitencia, el amor y la pobreza. La espiritualidad franciscana impulsa la transformación del mundo a partir de la oración, la atención hacia los pobres y el amor de la pobreza en sí misma. Estos temas son un reflejo y una respuesta afirmativa a las exigencias de la época, pero realizadas desde la simplicidad y un profundo amor a la Iglesia. Los temas tratados por los Franciscanos no son diferentes de los que tratan sus contemporáneos. Pero sus *modus operandi* divergen. Podemos decir que el pensamiento franciscano nace de la seguridad doctrinal y se centra en la búsqueda divina. Esta búsqueda se comparte con todos los hombres mediante la conversión del hombre y la contemplación de la creación.

Estas son las claves intelectuales, vivenciales, sociales y religiosas que están presentes en el siglo de san Buenaventura y su trayectoria intelectual y vivencial. Podemos afirmar, y espero que veremos en el desarrollo del presente estudio, que los temas franciscanos (seguridad doctrinal, conversión, visión creatural y amor al Dios Bueno) se desarrollan en el profesor y teólogo universitario y en el franciscano que es san Buenaventura, a partir de los esquemas que tiene a su disposición, los caminos, cristianizados, que le proporciona la tradición de corte neoplatónico con una doble motivación que es, en verdad, una: la búsqueda y el encuentro con Dios (y, por ende, la refutación, cuando escribe como profesor, y casi la dejadez, cuando escribe como hombre religioso de las doctrinas que son sospechosas. Al respecto recordar que la visión franciscana no es la de otras órdenes, no se pretende polemizar ni defender la doctrina, no se refuta a los gentiles. Aquí lo que interesa es mostrar).

En el sentido que acabamos de exponer, hay que entender la expresión de carácter sapiencial del pensamiento de san Buenaventura³². Y «sabiduría» significa búsqueda. Este carácter de sabiduría bonaventuriana es el marco de precomprensión de sus diversas

32 Cf. C. BÉRUBÉ, *o. c.*; F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, vol. 2, Bari 1980, 338-347. Sobre los trabajos efectuados por C. Bérubé a propósito de san Buenaventura, cf. B. G. DE ARMELLADA, «San Buenaventura, ¿un san Francisco metido a filósofo? La filosofía de san Buenaventura según Camilo Bérubé», en V. CRISCUOLO, *Mélanges Bérubé, Études de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé, OFMCap., pour son 80.º anniversaire*, Roma 1991, 119-163.

obras³³. De ella hemos hablado en otros trabajos³⁴, simplemente mencionamos el texto de las *Collationes in Hexaémeron* que nos sintetiza lo que hasta ahora hemos pretendido presentar: «*Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus*»³⁵.

3. METAFÍSICA BONAVENTURIANA

Desde lo expuesto la metafísica bonaventuriana se construye asimilando dos tradiciones presentes en el siglo XIII y que se hacen paradigmáticas en dos doctrinas que san Buenaventura sintetizará admirablemente: el ejemplarismo y la teología del símbolo.

3.1. EJEMPLARISMO³⁶

La doctrina del ejemplarismo es bastante conocida, pero no por ello menos interesante. Tiene su origen en el pensamiento cristiano siendo su gran formulador el obispo de Hipona. Esta doctrina sienta

33 Cf. C. DEL ZOTTO, «Sapienza come amore nel dottore Serafico», en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986) 29-58.

34 Cf. M. LÁZARO, «La metafísica del ser finito en el *Itinerarium*», en *Carthaginiensia*, 12 (1996) 187-230.

35 *Hexaem.*, coll. 1, n. 17: V, 332b.

36 Cf. M. LÁZARO, o. c. Sobre el ejemplarismo citamos los estudios más conocidos: J. M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, París 1929; M. OROMÍ, «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura, Introducción general», en *Obras de san Buenaventura*, vol. 3, 3-118; T. MANFERDINI, «L'exemplarismo in san Bonaventura», en *Incontri Bonaventuriani*, 7 (1972) 41-80; A. C. VALDERRAMA, «Sentido de la filosofía a la luz del ejemplarismo bonaventuriano», en *Bolívar*, 16-20 (1953) 963-972; ID., «Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de san Buenaventura», en *Franciscanum*, 16 (1974) 160-468; ID., *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de san Buenaventura*, Santafé de Bogotá 1993; R. JAVELET, «Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien», en *San Bonaventura 1274-1974* (dirigido por la Comisión Internationalis Bonaventuriana) (SB), Grottaferrata, vol. IV (1973-74) 349-370.

sus bases en la doctrina del Verbo divino. Dios es para san Agustín, ante todo, «realidad». Este supremo *Logos* (Verbo) es la fuente, a su vez, del conocimiento. La iluminación del conocimiento en san Agustín nace, de este modo, de un esquema metafísico en el fundamento de la realidad que descansa en Dios. Es el arquetipo de todo lo creado. La prueba nace del mismo conocimiento de las cosas. Conocemos las verdades eternas que están en el Verbo Eterno, la segunda persona de la Trinidad, que somos capaces de entender por participación, alcanzando así la sabiduría. El hecho de alcanzar ese conocimiento nos lleva a reafirmar su metafísica implícita. Es, pues, el camino agustiniano, eminentemente descendente; las cosas existen en Dios como molde divino (como Arte) y el conocimiento dimana así por iluminación desde el Verbo. San Agustín quiere, entre otras cosas, desterrar dos mundos totalmente diferenciados (inteligible y material) al estilo de Platón, adoptando más la visión neoplatónica que bajo el nombre de *Nous*³⁷ emana de la Unidad³⁸.

Esta doctrina ejemplar, metafísica y epistemológica, afecta al modo en el que se entiende Dios y la creación. Dios Trinitario es el ejemplar eterno, el resto es, pues, creación. En este esquema hemos de entender el estatuto de la creatura como signo divino. Efectivamente la distancia entre Dios y los seres creados por él es insalvable. Cuando decimos que las cosas creadas son vestigios, afirmamos esa radical diferencia. Como dice J. J. Garrido, «el mundo material lleva en sí la «huella» (*vestigium*) de Dios su creador; tiene una semejanza con él, pero una semejanza que se ignora a sí misma y no se traduce nunca en dinamismo consciente»³⁹. Siendo así, san Agustín de Hipona aporta un detalle importante. Había adaptado esquemas neoplatónicos, pero era consciente de las dificultades que esto entrañaba, sobre todo, en lo referente a la idea de emanación del Uno⁴⁰.

37 Al respecto, cf. L. JERPHAGNON, «Plotin, épiphane du *vouç*», en *Diotima*, 11 (1983) 111-118.

38 Estamos, pues, ante una concepción, la del ejemplarismo, filosófica y no teológica, como bien muestra Enrique Rivera de Ventosa desde la perspectiva histórica en su artículo: E. RIVERA DE VENTOSA, «Comentario a la breve cuestión *De ideis* de san Agustín», en *Ciudad de Dios*, 200 (1987) 259-271.

39 J. J. GARRIDO, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1997, 75.

40 La influencia neoplatónica del pensamiento de san Agustín ha sido bien estudiada. Señalamos algunas obras. Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint*

Y como hizo en otras cuestiones, como el de la creación (al que el esquema neoplatónico planteaba evidentes dificultades), del mismo modo intenta salvar las dificultades. En este caso, al señalar la creación como vestigio, en una referencia ságnica, san Agustín también escapaba del emanantismo. Las creaturas así nos señalan a Dios, pero no participan de su esencia de las que les separa un abismo infranqueable ⁴¹.

Siglos más tarde, el pensamiento de san Agustín no había variado en cuanto a la esencia del concepto de participación, pero sí en cuanto al protagonismo metafísico de dicho concepto frente al del conocimiento. Como afirma el profesor Rivera de Ventosa: «en el agustinismo auténtico (...) la *iluminación* viene a ser una aplicación y secuencia de la visión metafísica de las ideas con su ejemplarismo» ⁴². Desde la perspectiva ejemplarista ¿cómo considera san Agustín la significación de las creaturas? San Agustín se servirá del modelo platónico del *Timeo* para representar un mundo configurado como imitación de modelos eternos, pero añadiendo una lectura fisicista del libro bíblico del Génesis ⁴³. Como señala Saturnino Álvarez Turienzo: «Las ideas de creación y providencia forman parte de la teología platónica. *El Timeo* nos presenta al demiurgo como creador u organizador del universo físico, al que gobierna con providente solicitud. Colocando al demiurgo entre las ideas y las cosas, hace surgir éstas como 'imitación' de los modelos ejemplares o arquetipos del orden ideal. El esquema explicativo apenas si tiene que sufrir modificaciones al pasar a san Agustín, quien únicamente lo inserta en el cuadro del Dios personal y cristiano y la idea bíblica de creación estricta» ⁴⁴. Ciertamente a pesar de que la idea de

Augustin, París 1949, 310-323; J. PERGUEROLES, «La patria y el camino. El juicio de san Agustín sobre el platonismo», en *Espíritu*, 27 (1978) 47-75.

⁴¹ Sobre la relación ejemplar y esencialista en la doctrina de las ideas medieval señalamos el siguiente estudio: R. PLEVANO, «Exemplarity and Essence in the Doctrine of the Divine Ideas: Some Observations on the Medieval Debate», en *Medioevo*, 25-26 (1999-2000) 653-711.

⁴² E. RIVERA DE VENTOSA, *o. c.*, 267.

⁴³ F. DE A. CHAVERO, *o. c.*, 9; M. ARRANZ RODRIGO, «Semillas del futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual», en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13 (1986) 35-60.

⁴⁴ S. ÁLVAREZ TURIEÑO, *Regio media salutis. Imagen del hombre y su puesto en la creación. San Agustín*, Salamanca 1988, 54-55.

creación es pensamiento original del cristianismo, en cuanto creación *ex nihilo*, algunas concepciones griegas y grecorromanas dependientes del pensamiento platónico parecen prefigurar la idea de creación, si bien sin el sello original de la comunicación personal que implica el Dios personal de la fe cristiana, así algunos autores han considerado que la emanación plotiniana es, en definitiva, una forma de creación⁴⁵. El ser creado participa del Dios Trinitario como vestigio (*vestigia trinitatis*). Siendo ésta su estructura ontológica, la diferencia esencial con el Creador es tan insalvable que hace que sean *simples indicadores*, que de modo alguno contienen el ser del que participan. Son así signos del Dios creador que los originan. Son signos de una realidad oculta como manifiesta en *De doctrina cristiana*⁴⁶.

La filosofía bonaventuriana busca el conocimiento de la Verdad, la verdadera sabiduría. El esfuerzo especulativo necesario para ser realizado nace desde la metafísica que desea responder a las cuestiones primordiales. Esta tarea se desarrolla en un triple camino, en tres vías que son hilo conductor de la especulación metafísica cuyo origen, desarrollo y meta descansan en el Verbo, expresión privilegiada del Dios Trinitario: *de emanatione, de exemplaritate, de consummatione*⁴⁷. Esta triple causalidad responde a los grandes problemas de la metafísica: la dimensión etiológica (origen y creación) mediante la causa eficiente, la causa ejemplar que hace relación al desarrollo, y es respuesta también a la cuestión escatológica por la causa final. La relación de las causas, su unión y correlación era un problema ya resuelto en Aristóteles⁴⁸. La originalidad Bonaventuriana o su interés al respecto descansa en su consideración desde los

45 Ll. P. GERSON, «Plotinus' Metaphysics: emanation or creation?», *The Review of Metaphysics*, 46 (1992-1993) 559-574. Un estudio comparativo en F. BRUNNER, «Création et émanation: fragment de philosophie comparée», *Studia philosophica*, 33 (1973) 33-63. Otro estudio sobre la idea de creación en Plotino en V. MATHIEU, «Una visión plotiniana de la creación», *Anuario Filosófico*, 17 (1984) 65-81.

46 «*Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referrri figuratum esse cognoscas*». SAN AGUSTÍN, *De doctrina christiana*, l. 3, cap. 10, PL 34, 71.

47 *Hexaem.*, coll. 1, n. 17: V, 332b.

48 Cf. L. MAURO, «Bonaventura e Aristotele: il problema della causalità», en *Antonianum*, 71 (1997) 135-169.

presupuestos arquetípicos. Este trípode culmina en su desarrollo, en el Verbo, en Dios. De dicho tríptico es el segundo elemento —*de exemplaritate*— el que toma una fuerza singular que hace, con justeza, que nos refiramos a la metafísica desarrollada por san Buenaventura como de ejemplarista. Así, para J. A. Merino, podemos concluir «que la metafísica (en san Buenaventura) consiste en la consideración e interpretación del ser y de sus causas, principalmente de la causa ejemplar»⁴⁹.

Ciertamente, la adopción del ejemplarismo es, en san Buenaventura, clave de interpretación de la realidad que fundamenta toda metafísica, toda vez que esta doctrina asimila y queda completada por «la función mediadora del Verbo, medio de la creación, medio del conocimiento»⁵⁰. Es el ejemplarismo medio adecuado en el que integrar los esquemas cristológicos del Seráfico Doctor, y es, a su vez, la función reductora del Verbo la que responde al esquema metafísico ejemplarista⁵¹. No podemos olvidar que es Cristo el fundamento último de toda realidad y toda verdad y, por ello, de toda metafísica, pues es en el Verbo donde Dios y su obra se encuentran⁵².

A la hora de adentrarse en la metafísica ejemplarista del Seráfico Doctor, es necesario considerar aquello que se encuentra a la base de toda ciencia, de todo saber; en definitiva, de todo el pensamiento y la especulación bonaventuriana, porque se encuentra en el sustrato mismo de la existencia de san Buenaventura como hombre y como cristiano en la vocación franciscana del encuentro con el crucificado: el Dios Trinitario en su expresión mediadora como Verbo, Cristo, redentor del mundo y crucificado para salvar a los hombres⁵³. El gran «maestro» de los estudios bonaventurianos, J.-G. Bougerol se muestra rotundo al respecto: «Todo su pensamiento, así como su espiritualidad, se centra en Cristo. Cristo es el centro de todo. Medio de la per-

49 J. A. MERINO, *o. c.*, 39.

50 G. BONAFEDE, «Introducción al estudio de san Buenaventura», en *Augustinus* 19 (1974) 52.

51 Cf. *Hexaem.*, coll. 1, nn. 12-17: V, 331a-332b.

52 Cf. *1 Sent.*, d. 27, p. 2, q. 2 concl.: I, 485a-486b.

53 Un libro reciente que nos señala la importancia del Crucificado en el pensamiento de Buenaventura, cf. I. DELIO, *Crucified love: Bonaventure's mysticism of the Crucified Christ*, Quincy 1998.

sona divina, causa ejemplar de toda la creación, Cristo es también, mediante su encarnación redentora, el mediador de la salvación y de la vida, la luz que causa a todo hombre la inteligencia y la certeza del conocimiento»⁵⁴.

La centralidad del misterio de Cristo, en relación directa y dinámica con el Dios Uno y Trino, marca y define el pensamiento bonaventuriano: teocentrismo y cristocentrismo, integrados para el conocimiento del misterio Trinitario⁵⁵. Cristo es el primer medio, y medio de esencia de la generación primaria⁵⁶. Es necesario, para el Doctor franciscano, comenzar por el centro —el *medium*—. Cristo es el objeto de la teología ya que el conocimiento humano no es, sino el conocimiento revelado por el Padre: «*Ipse (Christus) enim mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit... Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum*»⁵⁷.

La acción de Dios, en Cristo, es acción de gracia en y por el Mediador, «Cristo es el centro inteligible de Dios y su obra, así como el mediador entre Dios y la creación»⁵⁸. Él es también el punto de unión —y, en último término, su explicación última— de la relación entre filosofía y teología, y esto no lo debe olvidar el metafísico, pues este *medium*, que es Cristo, es, asimismo, la Verdad⁵⁹. Es en Cristo donde reside su ciencia y es en Cristo donde llega a ser sabiduría. Dios ilumina el conocimiento humano en el Verbo manifestado en el prólogo de Juan. La inteligencia es llave para la contem-

54 J.-G. BOUGEROL, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Tournai-Paris-Nueva York-Roma 1961, 44 (traducción mía).

55 Cf. D. GALLI, «Il teocentrismo in S. Bonaventura», en *SBM I*, 621-626.

56 «*Primum ergo medium Christus fuit in aeterna generatione*», «*Primum ergo medium est essentiae generatione primum*» (*Hexaem.*, coll. 1, n. 11 y n. 12: V, 331a).

57 *Ib.*, coll. 1, nn. 10-11: V, 330b-331a. Cf. A. DE VILLALMONTE, «Orientación cristocéntrica en la teología de san Buenaventura», en *Estudios Franciscanos*, 59 (1958) 321-372.

58 J.-G. BOUGEROL, *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, París 1963, 55 (traducción mía).

59 «*Unde illud medium veritas est; et constat secundum Augustinum et alios Sanctos, quod Christus habens cathedram in caelo docet interius; nec aliquo modo aliqua veritas sciri potest nisi per illam veritatem*» (*Hexaem.*, coll. 1, n. 13: V, 331b).

plación y camino de conocimiento, pero ésta descansa en un trípode cuya base es el Verbo increado, encarnado e inspirado: *«Clavis ergo contemplationis est intellectus triplex, scilicet intellectus Verbi increati, per quod omnia producuntur; intellectus Verbi incarnati, per quod omnia reperantur; intellectus Verbi inspirati, per quod omnia revelantur»*⁶⁰.

La adquisición de la inteligencia queda completada en el Verbo, en Dios, que responde a las cuestiones cruciales del hombre sobre el origen y el fin de su existencia, así como la consideración de su ser mismo como reflejo de la acción divina⁶¹. Es el sujeto de la causalidad metafísica: causa eficaz, causa ejemplar y causa final.

A la base de este cuadro metafísico ejemplar resuena el pensamiento agustiniano, cuya raíz encuentra fundamento en la reflexión trinitaria⁶². Este trinitarismo, expresado de una forma ulterior en *De Trinitate*, refleja el sistema agustiniano en el que *Deus-Veritas* «es el principio trascendental de todos los seres en la triple dimensión de origen, causa y fundamento, en el que son verdaderas todas las cosas»⁶³. San Agustín a partir de este supuesto, que toma como magisterio último la Sagrada Escritura, en concreto el texto epistolar paulino de Rm 11, 36⁶⁴, respondía y construía toda comprensión metafísica, epistemológica y moral. Y es la Mediación divino-humana de Jesús, de una manera particular, la que nos muestra esta sabiduría divina. San Buenaventura asimilará, siglos después, el pensamiento paulino recogido por san Agustín haciendo referencia directa a Él en sus *Collationes in Hexaëmeron*, donde cita un pasaje del *De Trinitate*: *«Illi gentium philosophi praecipui, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conscipere potuerunt; tamen quia sine Mediatore philosophati sunt, id est, sine homine Christo, philosophati sunt, quem*

60 *Ib.*, coll. 3, n. 2: V, 343a.

61 *L. c.*

62 Cf. J. ITURRIOZ, «El trinitarismo en la filosofía de san Agustín», en *Revista Española de Teología*, 3 (1943) 89-128; C. BOYER, «L'image de la Trinité; synthèse de la pensée agustinienne», en *Gregorianum*, 27 (1946) 173-199; 333-352.

63 F. de A. CHAVERO, *o. c.*, 12.

64 *«Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia.»* (Rom 11, 36).

*nec venturum Prophetis nec venisse Apostolis crediderunt, veritatem detinuerunt in iniquitate*⁶⁵.

Dios es el único posible y real ejemplar. Dios creador «es el prototipo de todo lo que existe y la manera en la que las cosas existen en Él»⁶⁶. La teoría de la creación da cuerpo al ejemplarismo epistemológico y metafísico. San Buenaventura, bajo esquemas agustinianos, profundiza en la metafísica creacionista y ejemplarista en la que Dios es el principio trascendental desde el cual los seres creados son originados⁶⁷. San Buenaventura, sobre todo en las *Collationes in Hexaëmeron*, tiene en perspectiva la teología del *Logos* Trinitario que se inserta en la doctrina de la creación del mundo por el Verbo de Dios⁶⁸. Es el *Logos*, Dios prototípico, la Verdad que posee en sí, en forma de ideas eternas, todo lo creado. En el esquema Trinitario podemos contemplar a Dios como Padre, ser de sí, originante de todo, como Hijo, ejemplificante como ser conforme a sí y la realidad de Espíritu, ser para sí que termina y consume⁶⁹. En este

65 *Hexaem.*, coll. 7, n. 9: V, 367a, que cita a SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, l. 13, cap. 19, *PL* 42, 1034. Estos textos siguen la perícopa de la epístola a los Romanos: «*Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur*» (Rom 1, 20). Sobre la conexión entre ambos autores respecto de la mediación de Cristo, V. CAPÁNAGA, «La mediación de Cristo en san Agustín y san Buenaventura», en *Augustinus*, 19 (1974) 69-107.

66 J. -G. BOUGEROL, *o. c.*, 77.

67 San Agustín adopta esta metafísica creacionista y ejemplarista para liberar al universo de una concepción maniquea en la certeza de que, en un pensamiento creacionista, la idea de Dios se reconoce como único principio, el Ser bueno en excelencia, lo que una metafísica no creacionista no podía asegurar.

68 *Hexaem.*, coll. 1, n. 13: V, 331b; cf. A. GERKEN, *La théologie du Verbe: la relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*, París 1970.

69 «*Primum ergo medium est essentiae aeternali generatione primarium. Esse enim non est nisi dupliciter: vel esse, quod est ex se et secundum se et propter se, vel esse, quod est ex alio et secundum aliud et propter aliud... Esse ex se est in ratione originantis; esse secundum se in ratione exemplantis, et esse propter se in ratione finientis vel terminantis; id est in ratione principii, medii et finis seu termini. Pater in ratione originantis principii; filius in ratione exemplantis medii; Spiritus sanctus in ratione terminantis complementi. Hae tres personae sunt aequales et aequae nobiles, quia aequae nobilitatis est Spiritui sancto divinas personas terminare, sicut Patri originare, vel Filio omnia repraesentare*» (*Hexaem.*, coll. 1, n. 12: V, 331a-b). Cf. L. MATHIEU, *La trinité créatrice d'après saint Bonaventure*, París 1992; C. B. GRAY, «Bonaventure's proof of Trinity», en *American Catholic Philosophical Quarterly*, 67 (1993) 201-217.

esquema es el ser conforme a sí, el Verbo, el que es considerado como razón ejemplar de todo ser creatural⁷⁰.

Podemos cotejar el fundamento último en el que se inserta la metafísica ejemplar: el Dios-Verdad Trinitario en su expresión mediadora de Verbo por el misterio de la encarnación⁷¹: «*Verbum ergo exprimit Patrem et res, quae per ipsum factae sunt, et principaliter ducit nos ad Patris congregantis unitatem, et secundum hoc es lignum vitae quia per hoc medium redimus et vivificamur in ipso fonte vitae*»⁷².

Transpira en esta concepción el esquema trinitario de Dios expresado por san Agustín, en la comunicación divina según la teología de la creación, completada definitivamente por la teología de la encarnación. Es precisamente la doctrina del Verbo encarnado la clave interpretativa de toda realidad que cristalizará en la última etapa de la producción bonaventuriana en lo que convergen el logocentrismo trinitario y la teología de la encarnación⁷³. Este esquema trinitario expresado en la triple causalidad «afecta al ser finito y al ser infinito, a Dios y la creatura» en palabras de O. González⁷⁴. Pero ¿cómo se desarrolla esta afección mutua y, a la vez, radicalmente radical? Eso será objeto de estudio más tarde, porque ahora hemos visto el primer esquema integrado por Buenaventura, pero nos queda otro por ver: el que tiene como referente la teología simbólica.

En el ejemplarismo vemos un movimiento que va de Dios creador a las creaturas. Dios, ya lo hemos dicho antes, es considerado como prototipo, razón y fundamento de todo lo existente. Es, en san Buenaventura, el primado absoluto de Dios frente a la vanidad de la creatura, un principio en el que debemos fijarnos a la hora de

70 *Ib.*, coll. 1, n. 13: V, 331b.

71 «*Istud medium personarum necessario: quia, si persona est quae producit et non producitur, et persona quae producitur et non producit, necessario est media quae producitur et producit*» (*Hexaem.*, coll. 1, n. 14: V, 331b-332a). Cf. *Ib.*, coll. 1, n. 38: V, 335b; V. CHERUBINO BIGI, «Il Cristocentrismo nelle conferenze sull' Hexaëmeron di san Bonaventura», en *Incontri Bonaventuriani*, 3 (1967) 71-96.

72 *Hexaem.*, coll. 1, n. 17: V, 332b.

73 Cf. F. de A. CHAVERO, *o. c.*, 255; E. H. COUSINS, «The two poles of St. Bonaventure's Theology», en *SB IV*, 169.

74 O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966, 22.

preguntarnos sobre los términos de relación entre Dios y su creatura, y en el que nos fijaremos con más detalle más tarde⁷⁵. Creador y creatura se hallan en un plano diferente, separados por esencias y propiedades diferentes⁷⁶. La creatura se ubica en un lugar muy inferior a Dios⁷⁷.

El acto creador de Dios entra a formar parte de la especificidad divina y, por lo tanto, adquiere un carácter inexpresable e incommunicable⁷⁸. Dios es el artista y el artífice de todo lo creado, y el mundo se muestra esencialmente contingente. Todo ha sido creado por Dios⁷⁹; de Él parten las ideas, los *logos* existenciales, fundamento de todo lo existente. Dios creador es el soporte ontológico de todo lo creado y dador de la existencia. Ahora bien, existe un cami-

75 *«Profundum creationis est vanitas esse creati»* (*I Sent.*, proem.: I, 3b). En relación a las diferencias existentes entre la criatura y Dios, cf. D. CASTILLO CABALLERO, *Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura*, Salamanca 1974, 51-65. Esta obra apareció antes en artículo: Id., «Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura» (primera parte), en *Naturaleza y Gracia*, 20 (1973) 409-566; Id., «Trascendencia e inmanencia de Dios en S. Buenaventura» (segunda parte), en *Naturaleza y Gracia*, 21 (1973) 5-130.

76 *«... creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes...»* (*Scient. Chr.*, q. 2, c. V, 8b). Esta idea aparece en otros textos de san Buenaventura, cf. *Myst. Trinit.*, q. 3, a. 1 ad 1: V, 70a-b; *Ib.*, q. 4, a. 2 ad 7: V, 86b; *Hexaem.*, coll. 11, n. 9: V, 381b.

77 *«... pensatis conditionibus, in nullo potest creatura Creatori coequari perfecte...»* (*III Sent.*, d. 14, dub. 1 resp.: III, 325a). *«... aequalitas includit in se commensurationem, quae nullo modo potest esse inter finitum et infinitum»* (*Scient. Chr.*, q. 2 ad 4: V, 9b).

78 *«Ratio autem, quare omnipotentia communicari non potest alicui creaturae, est, quia omnis creatura eo ipso, quod ex nihilo est, deficit a summa stabilitate, unde non existit per se ipsam; deficit a summa simplicitate, unde non agit per se totam; deficit a summa immensitate, unde distare potest in ipsa virtus a substantia. Et quoniam a se non subsistit nec in se, nisi sustentetur a divina potentia; ideo impossibile est, ipsam esse omnipotentem; non enim potest se ipsa sustinere. Rursus, quoniam ex se tota non agit, non potest in totam rei substantiam; et ideo non potest esse omnipotens, cum non possit totum producere. Postremo, quia virtus eius distat a substantia, tantum potest elongari, quod omnino deficiet, unde non potest in omnia. Sicut igitur soli Deo convenit summa stabilitas, summa simplicitas, summa etiam immensitas; sic etiam omnipotentia, quae necessario requirit ista tria. Et ideo omnipotentia communicari non potest alicui creaturae, nec animae Christi nec alii»* (*III Sent.*, d. 14, a. , q. 3 concl.: III, 324a-b).

79 *Hexaem.*, coll. 6, n. 4: V, 360a-b.

no adecuado. La metafísica ejemplar del Doctor franciscano actúa de un modo adecuado a la metodología existente en la teología escolástica. Si bien el pensamiento bonaventuriano incide en la comprensión filosófico-teológica de la realidad y no en la constitución lógica, debe proceder con una metodología apropiada para realizar la relación expresiva que conlleva la metafísica ejemplar. El P. Bougerol, en su *Introduction à saint Bonaventure*, muestra la metodología de san Buenaventura; ésta comprendería la *reductio*, la *proportio*, las *rationes necessariae* y el argumento «*ex pietate*»⁸⁰. Metodológicamente el ejemplarismo responde a la metodología de las *rationes necessariae*. El recorrido activo ejemplarista, en el que todas las cosas se reducen a Dios en un camino que parte del Creador a las creaturas, adquiere en el *Breviloquium* carácter de paradigma. Dios es el primer principio y ésta es una verdad que sabemos certeramente. San Buenaventura utiliza el argumento que llamamos de *rationes necessariae*⁸¹. La ciencia teológica y la fe lejos de caminar por caminos distintos se complementan. La teología como ciencia tiene como labor explicitar lo que de una manera implícita contiene la fe. La autoridad de Dios revelado en la Sagrada Escritura procura una certidumbre infalible. Dios es el primer principio desde el cual se explica todo. San Buenaventura hace una lectura interpretativa de la enseñanza de san Anselmo⁸². La certeza lógico-epistemológica que procura el argumento de *rationes necessariae* queda interrelacionada con la prioridad metafísica de tal modo que «el principio de ser es también principio de conocer»⁸³.

80 Cf. J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 140-158.

81 Cf. A. de VILLALMONTE, «El argumento de 'razones necesarias' en San Buenaventura», en *Estudios Franciscanos*, 5 (1952) 5-44; O. GONZÁLEZ, *o. c.*, 99-505.

82 Sobre la influencia de san Anselmo en san Buenaventura, cf. P. MAZZARELLA, «L'ascesa a Dio in S. Anselmo d'Aosta e in S. Bonaventura da Bagnoregio», en *Doctor Seraphicus*, 15 (1968) 17-34; *Traditio*, 14 (1968) 191-229; Id., «L'esemplarismo in Anselmo d'Aosta e in Bonaventura da Bagnoregio», en *Analecta Anselmiana*, 1 (1969) 145-164; J.-G. BOUGEROL, «S. Bonaventura et S. Anselme», en *Antonianaum*, 47 (1972) 333-361; A. DELGADO, «El argumento anselmiano en la obra de san Buenaventura», en *Tbémata*, 4 (1987) 15-26; J. CHÁTILLON, «De Guillaume d'Auxerre à Saint Thomas d'Aquin: l'argument de Saint Anselme chez les premiers Scholastiques du XIII^{ème} siècle», en *Spicilegium beccense. I. Congrès international du IX^{ème} centenaire de l'arrivée d'Anselme à Bec*, vol. 1, Paris 1959, 209-231.

83 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 80.

De nuevo es la centralidad de Dios-Verdad, la centralidad cósmica en todos sus aspectos. Todos los seres encuentran en él el fundamento metafísico y epistemológico de su existencia. En este aspecto, podemos decir que en la metafísica ejemplarista las expresiones de relación del hombre con el Creador encuentran en las razones eternas toda su certeza y sólo en el ser Creador se puede apoyar la verdad. Las razones eternas, atestiguadas y confirmadas tanto por san Agustín como por Dionisio el Areopagita al igual, son *rerum similitudines exemplares et perfectissime representativae ac expresse atque idem essentialiter, quod est ipse Deus*. Razones eternas y primeros principios muestran en evidencia la realidad superior.

El ejemplarismo metafísico tiene un dinamismo que va de lo cualitativamente superior a lo inferior. Del arquetipo ejemplar a las creaturas que del mismo participan por analogía y similitud. El método expresado de modo privilegiado es el de las «razones necesarias». Las obras académicas son las que mejor expresan este esquema que podemos denominar clásico. Este camino metafísico influye también en la consideración expresiva. Este esquema dependiente de la formulación agustiniana muestra, no puede ser de otro modo, la realidad como expresión signica del ejemplar creador. El ejemplarismo refuerza la concepción signica. Pero no se puede entender el ejemplarismo sin el medio del conocimiento y metafísico que es el verbo encarnado: expresión, Dios y hombre. Esto significa entender no un protagonismo de la creatura, pero sí un camino de desvelamiento, por una parte, y de conversión por otra.

3.2. TEOLOGÍA DEL SÍMBOLO

Paralelo a la llegada de las obras de Aristóteles, sucede otro hecho de trascendencia a la hora de ensayar un acercamiento a la comprensión de este período de gran eclosión intelectual que es el siglo XIII: la recuperación de la obra del Pseudo-Dionisio⁸⁴. Ensambrado por la llegada del *Corpus* aristotélico, cada vez cobra mayor

⁸⁴ Sobre la significación del *Corpus* dionisiano en París y la compilación de manuscritos realizada bajo el nombre «*Compellit me*», cf. H. F. DONDAINE, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIII^{ème} siècle*, Roma 1953.

importancia la significación del redescubrimiento del Areopagita en el siglo de san Buenaventura. Un pensamiento que unido por muchos autores a Proclo, como ya en el siglo xiv el dominico Berthold de Moosburg, se opone precisamente a la filosofía aristotélica en su carácter de unión supraintelectual (*bénosis*), un camino místico, vertical, muy diferente al horizontal aristotélico. Ciertamente, la obra del Pseudo-Dionisio influyó de manera decisiva en cuestiones de naturaleza teológica, aportando elementos de gran importancia para su renovación⁸⁵. Si bien la gran figura teológica y espiritual fue la del obispo de Hipona, el Pseudo-Dionisio era una figura reconocida, no sólo por los pensadores cristianos, sino declarada como «grande y sapientísimo» en la misma doctrina conciliar⁸⁶. Una influencia que fue a más a partir del siglo xii consolidándose en el siglo de san Buenaventura.

En todas sus expresiones y modos, el simbolismo medieval toma forma en dos grandes categorías dependiendo que la referencia simbólica tenga origen en la naturaleza o en la historia. Naturaleza e historia son un reflejo de la obra de Dios. A ellos se les puede mirar para encontrar a Dios como en un espejo. Esta imagen de espejo queda fijada en la frase titular *Speculum naturae, speculum historiale*⁸⁷. Junto a la imagen simbólica de espejo es utilizada, con mayor frecuencia, la imagen de libro. Esta idea de libro, clave en la comprensión de la realidad, era un concepto presente en el medioevo. En el camino filosófico acudían tres libros en su interpretación, camino y revelación; a saber, la naturaleza, la Escritura⁸⁸ y el libro

85 Cf. J. RATZINGER, *o. c.*, 100.

86 Es el caso del IV Concilio de Constantinopla reconociendo y adjetivando la figura de Dionisio con los adjetivos que hemos señalado en el texto. Cf. E. DENZINGER, «IV Concilio de Constantinopla, 336», *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona 1963, 124.

87 Cf. H. LEISEGANG, «La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature», en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 17 (1937) 145-171.

88 La relación entre el libro de la naturaleza creada y el de la escritura ha sido analizada por Hans Mercker, señalando su relación con la historia de la salvación humana, en H. MERCKER, «Weltweisheit und Heilswahrheit. Der Weg des Menschen im Spannungsfeld von 'Liber creaturae' und 'Liber scripturae' nach dem Franziskaner-theologen Bonaventura», en H. VON MARTIN THURNER, *Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag*. Stuttgart - Berlin - Köln 1998, 337-345.

interior o conciencia ⁸⁹. Estos dos primeros, naturaleza e historia, son el acceso al conocimiento divino. Esta idea de cosmos e historia como interpretación de la realidad bajo las figuras de libro y de espejo se llegan a hacer poesía como es el caso de Alain de Lille, idea repetida después por otros autores como Hugo de San Víctor ⁹⁰ o Bernardo Silvestre ⁹¹:

*«Omnis mundi creatura,
Quasi liber, et pictura
Nobis est, et speculum»⁹².*

Para el hombre medieval, el cosmos, la naturaleza, se inserta en la historia de la salvación en una confirmación positiva de su Creador ⁹³. Ambos elementos se complementan de manera mística y profunda en la realidad simbólica sacramental donde elementos de la naturaleza se combinan con el misterio histórico de Jesucristo.

Historia y naturaleza combinados son valorados de manera distinta en la concepción simbólica medieval, así para aquellos que siguen más de cerca la analogía neoplatónica ⁹⁴ del Pseudo-Dionisio, se insistirá más en el elemento natural y su trascendencia simbólica que en el carácter analógico de la historia sagrada. Ciertamente, la concepción simbólica camina por dos canalizaciones que, naciendo de la misma fuente de inspiración platónica, se mueven por senderos distintos: san Agustín y el Pseudo-Dionisio.

Nos fijamos en este punto en el camino que recorre los elementos dionisianos. La simbología del Pseudo-Dionisio camina por

89 M.-M. DAVY, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*, París 1980, 115; cf. *ib.*, 115-129.

90 *«Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei...»* (H. DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*, l. 7, cap. 3, PL 176, 814).

91 *«Illic exarata supremi digito dispositaris: textus temporis, fatalis series, dispositio seculorum...»* (B. SILVESTRE, *Cosmographia*, l. 1, cap. 2, n. 13, 102).

92 ALAIN DE LILLE, *Rhythmus De incarnatione Christi*, PL 210, 579. Cf. M. TH. D'ALVERNÉY, «Introduction», en ALAIN DE LILLE, *Textes inédites*, París 1965, 37-44.

93 En el fondo resuena el relato del Génesis: *«Viditque Deus cuncta, quae fecit, et ecce erant valde bona. Et factum est vespere et mane, dies sextus.»* (Gn 1, 31).

94 Este concepto en Plotino, en J.-L. CHRÉTÉEN, «L'analogie selon Plotin», en *Les Études Philosophiques* (1989) 305-318.

otros derroteros que varían la misma referencia del sentido del símbolo. Si para san Agustín la realidad cobraba su significado en la operación psicológica de raíz epistemológica, para Dionisio el símbolo es expresión de la realidad en cuanto que son las mismas cosas las que son representaciones analógicas. Esta concepción analógica aporta un cuadro metafísico que subraya la simbología cósmica sobre los elementos históricos, postergados a un segundo plano. La realidad sacramental queda temporizada en la historia de Cristo. Su análisis queda condensado en la mistagogía como medio de acercamiento a la realidad simbólica ⁹⁵.

La concepción dionisiana de la realidad simbólica toma los caminos de una *demonstratio* fuera de los caminos lógicos que pudiéramos pensar. Esta demostración que induce a un doble camino ha sido interpretada de varias formas. Bien un doble camino (positivo y negativo) diferenciado —el caso de Roques entendiendo un camino simbólico como teología mística en cuanto teología negativa y un camino discursivo como teología positiva ⁹⁶—, bien entendiendo que no es sino un único esquema de una misma teología como afirma C. A. Bernard ⁹⁷. Efectivamente el camino apofántico subrayado e introducido al cristianismo por el Pseudo-Dionisio no consiste en una simple negación. Como indica J. Gómez Caffarena: «La negación (que hoy llamaríamos «dialéctica», y podría también reivindicar esa denominación por su ascendencia platónica) trabaja, como parte de todo un proceso, sobre una afirmación muy explícitamente fundada en el carácter de Causa, *Aitia*, universal que se atribuye a Dios. Es como un correctivo de la atribución que se haría espontáneamente —y que no es rechazada, sino al contrario— en virtud de un principio que podría enunciarse como «precontinencia del efecto en su causa» ⁹⁸. Esta demostración simbólica, en nuestra opinión, corres-

95 Cf. B. SCHOMAKERS, *Pseudo-Dionysius de Areopagiet, Over mystieke Theologie*, Kampen 1990.

96 R. ROQUES, «Symbolisme et théologie négative chez le Pseudo-Denys», en *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1 (1957) 104.

97 C.-A. BERNARD, «Les formes de la Théologie chez Denys l'Aréopagite», *Gregorianum*, 59 (1978) 39.

98 J. GÓMEZ CAFFARENA, «Sobre la significatividad de Dios en la teología filosófica», en J. GÓMEZ CAFFARENA - J. M. MARDONES, (coords.), *La tradición analítica. Materiales para una filosofía de la religión*, II, Barcelona 1992, 119.

ponde a un desvelamiento, a una mostración de la realidad primera. Es expresión de la realidad oculta que escapa a nuestra propia inteligencia. Es el movimiento del espíritu a la unión de dos realidades aparentadas. Pero esta *demonstratio* procede de distinta manera que la demostración aristotélica y no se puede identificar tampoco con el camino dialéctico. La demostración entendida por el simbolismo de Dionisio comprende un doble movimiento de contrastación. Al igual que el ejemplarismo agustiniano se entendía en un doble movimiento (positivo y negativo) en el que sin anular la última, prevalecía la primera; en el camino dionisiano la dinámica privilegia una (la primera), pero sin excluir, ni mucho menos la segunda.

La concepción simbólica del cosmos del Dionisio el Areopagita toma como punto de partida la difusión de la bondad divina. El principio fontal de *agatbotés* articula el orden de las cosas y su movimiento⁹⁹. El ser parte de Dios, referido fundamentalmente a la idea de Bien, en un doble movimiento tomado del neoplatonismo¹⁰⁰ de *próodos* emanante y de *epistrophé* ascendente. En la fuente de este movimiento de *egressus* y de *regressus* todos los seres creaturales están ordenados gradualmente en una participación jerárquica¹⁰¹. La creación se manifiesta como «una teofanía que de algún modo contiene al Uno»¹⁰². La participación dionisiana es distante de la concepción signica ejemplarista de san Agustín.

Durante la mayor parte de la Edad Media, la concepción signica de san Agustín se había impuesto a la simbólica en los autores medievales. La concepción óptica de Dionisio suponía, como hemos visto, una acentuación del valor de las cosas sobre el valor de la historia en lo referente a su concepción simbólica. La interpretación simbólica de san Agustín sintonizaba la historia sagrada como histo-

99 Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. 1 y cap. 4, PG 3, 587 y 695; *De coelesti hierarchia*, cap. 4, PG 3, 178.

100 Sobre el movimiento dialéctico en Plotino, cf. V. VERRA, *Dialettica e filosofia in Plotino*, Trieste 1963; D. V. DZOHADZE, «La dialettica di Plotino», en AA. VV., *Plotino e il neoplatonismo in Oriente e Occidente. Atti del convegno internazionale sul tema: Plotino e il neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Roma, 5-9 ottobre 1970, Roma 1974, 91-108.

101 Cf. R. ROQUES, *L'Univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*, Paris 1983, 35-67.

102 F. de A. CHAVERO, *o. c.*, 14.

ria de salvación de manera más acentuada. El Areopagita había dotado al símbolo de una carga ontológica que amenazaba desviarse por caminos panteístas. San Agustín, por su parte, caminaba por senderos en los que el signo perdía su valor óntico.

Antes del conocimiento de la obra del Pseudo-Dionisio a finales del siglo XII y en el siglo XIII, el camino trazado por Dionisio había sido asimilado por Escoto Eriúgena introduciendo su simbología en la Edad Media¹⁰³. Juan Escoto Eriúgena, efectivamente, toma la responsabilidad que le da Carlos el Calvo de realizar la traducción al latín de las obras de Dionisio el Areopagita, solamente traducidas anteriormente por Hilduino. No será su única labor de transmisión del pensamiento de la antigüedad. A ésta habrá que sumar la de varios escritos profanos y, sobre todo, la de los temas fundamentales de la patrística latina, y especialmente griega: san Agustín, san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nacianceno, Máximo el Confesor, además del propio Pseudo-Dionisio. A esta labor transmisora hemos de añadir su propio trabajo expuesto en *De divisione naturae* o *Periphyseon*. Su traducción y comentarios de la obra dionisiana posibilita que autores como Hugo de San Víctor, Alberto Magno, Tomás de Aquino, el maestro Eckhart, Gerson y san Juan de la Cruz entre otros, además del propio san Buenaventura, tendrán presentes en sus pensamientos y obras la obra del Pseudo-Dionisio. En fin, una influencia en el pensamiento místico impagable. El pensamiento de Escoto Eriúgena, de base neoplatónica¹⁰⁴, recuerda el principio fontal del Uno divino como engen-

103 Cf. R. ROQUES (ed.), *Jean Scot Érigène et l'histoire de la philosophie. Actes du Colloque International n. 561 du Centre National de la Recherche Scientifique à Laon, du 7 au 12 juillet 1975*, Paris 1977; A. KJEWSKA, «El fundamento del sistema de Eriúgena», en *Anuario Filosófico*, 33 (2000) 505-532. Para un análisis de la lectura de las fuentes en Escoto Eriúgena, cf. G. D'ONOFRIO, «La concordia di Agostino e Dionigi. Per un'ermeneutica del dissenso tra le fonti patristiche nel 'Periphyseon' di Giovanni Scoto Eriugena», en *Medioevo*, 19 (1993) 1-26. Una obra clásica sobre este autor, cf. M. Cappuyns, *Jean Scot Érigène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, Lovaina-París 1933.

104 Mantendremos esta afirmación ya hecha literatura por M. Jacquin, aunque teniendo en cuenta las limitaciones denunciadas por G. Madec al respecto de esta expresión: «La etiqueta de neoplatonismo aplicada a la doctrina de Eriúgena me parece inexacta y falaz: inexacta, porque nada indica que Juan Escoto haya practicado o solamente conocido los *Diálogos* de Platón y la literatura específicamente neoplatónica, a excepción de la traducción latina del *Timeo* y del comentario de Calcidius; falaz,

drador del Intelecto que en un acto de autoconciencia se descubre como un principio simple e infinito emanante de ideas diversas. El Uno divino, identificado con la idea de Bien, crea el mundo por el Intelecto mediante la participación de sus Ideas. Por tanto, las cosas como símbolos, en su contingencia e imperfección, nos muestran las trazas del Uno, el Inteligible y las de las Ideas de las que participan. La creación es convertida en manifestación divina, en cuanto que toda belleza es teofanía¹⁰⁵; las imágenes sensibles son símbolos de la Belleza de Dios, memoria que nos lleva a la contemplación de su Belleza y su Verdad. Dentro del tercer tiempo de su síntesis doctrinal de la división de la totalidad de los objetos de la inteligencia, «la naturaleza que es creada y no crea» Escoto presenta «el conjunto de las creaturas, invisibles o visibles (puramente intelectuales o sumisas al régimen de los sentidos o materiales) en los que los rangos jerárquicos... constituyen manifestaciones diferentes de Dios (*théophanies*)»¹⁰⁶.

porque contribuye a tomar esta doctrina desde la historia de la filosofía». A pesar de esta afirmación del profesor G. Madec, mantenemos que Escoto tiene presente el esquema neoplatónico, a la luz de su conocimiento del Pseudo-Dionisio y de Máximo el Confesor preferentemente, aunque con Madec también reconocemos el peligro que supone desconocer otras influencias como la de san Agustín. En este sentido John J. O'Meara afirma que «Eriúgena no falta a la sinceridad cuando habla de Agustín como su 'Padre'». Una cosa no ha de implicar la otra es cuestión de matices no sólo en Escoto, sino en el propio Pseudo-Dionisio y, más tarde, en los lectores y pensadores del siglo xii y xiii y que, en definitiva, es lo que queremos subrayar en esta tesis a la hora de referirnos a la influencia desde el contexto platónico del propio san Buenaventura. Cf. M. JACQUIN, «Le néo-platonisme de Jean Scot», en *Revue de sciences philosophiques et Théologues*, 1 (1907) 674-685; M. TECHERT, «Le plotinisme de Jean Scot Érigène», en *Revue néoscholastique de Philosophie*, 29 (1927), 28-68; G. MADEC, «L'augustinisme de Jean Scot dans le 'De Praedestinatione'», en R. ROQUES (ed.), *o. c.*, 184 (traducción mía); J. J. O'MEARA, «Eriugena's use of Augustine in his teaching on the return of the soul and the vision of God», en *Ib.*, 200 (traducción mía).

105 «*Theophanias autem dico et visibilibus et invisibilibus species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deum esse, et inveniuntur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur, superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis*» (J. ESCOTO ERIÚGENA, *De divisione naturae*, l. 5, 26 Mag, *PL* 122, 919). Cf. J. M. ALONSO, «Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena», en *Revista Española de Teología*, 10 (1950) 361-389; 11 (1951) 255-281; T. Gregory, «Note sulla dottrina delle 'teofanie' in Giovanni Escoto Eriugena», en *Studi mediavali*, 4 (1961) 75-91.

106 R. Roques, «Allocution de M. René Roques», en Id. (ed), *o. c.*, 16 (traducción mía).

Pero a san Buenaventura no le llega el simbolismo únicamente de la mano de Escoto Eriúgena. Es el esfuerzo integrador de Hugo de San Víctor una vía más cercana en el tiempo que aporta material simbólico siendo, a la vez, «maestro en razonamiento, en predicación y en contemplación»¹⁰⁷.

Hugo de San Víctor intenta y realiza una integración de las dos líneas neoplatónicas de san Agustín y del Pseudo-Dionisio, a través del pensamiento de Escoto, pero no sin establecer una polémica que suponía las dos visiones latina y griega del conocimiento divino expresada en la cuestión «¿Es posible ver a Dios?»¹⁰⁸. A pesar de esta cuestión controvertida, es la traducción latina de la obra dionisiana realizada por el irlandés (*Expositiones in Ierarchiam coelestem*) la que él ha dispuesto para su trabajo¹⁰⁹. El concepto agustiniano de signo había prevalecido sobre la dimensión simbólica del Areopagita. Hugo de San Víctor no puede disimular esa afección hacia san Agustín reivindicando la necesaria prioridad de la realidad sobre la figura alegórica; la primaridad de la realidad histórica sobre los *tropos*. En definitiva, la figura interpretativa de significación agustiniana aplicada a la Escritura se impone a la anagogía dionisiana, más cercana a una simbología metafísica¹¹⁰.

Pero si la cercanía al significado de historia es de claro sabor agustiniano, Hugo de San Víctor está cerca de Dionisio en la con-

107 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 105.

108 Sobre esta cuestión, ver H.-F. DONDAINE, «L'objet et le 'medium' de la vision béatifique chez les théologiens du XIII^{ème} siècle», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952) 60-130. P. Vignaux prefiere formular la cuestión en un carácter de posibilidad «¿Ver a Dios, cómo es posible?». Cf. P. VIGNAUX, «Jean de la Ripa, Hugues de Saint-Victor et Jean Scot sur les théophanies», en R. ROQUES (ed.), *o. c.*, 437.

109 La versión que dispone Hugo de San Víctor es, al parecer de H. F. DONDAlNE, una segunda versión menos helenizada y más depurada. Cf. H. F. DONDAINE, *o. c.*, 37-50. Otros estudios sobre las dependencias y relaciones de ambos autores, cf. H. WEISWEILWE, «Die Ps. Dionysiuskommentare 'In Coelestem Hierarchiam' des Skotus Eriuggena und Hugos von St. Viktor», en *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 19 (1952) 27-47; R. ROQUES, *Structures théologiques: De la Gnose à Richard de Saint-Victor*, París 1962, 294-364; R. BARON, *Études sur Hugues de Saint-Victor*, París 1963, 133-218; J. CHÂTILLON, «Hugues de Saint-Victor critique de Jean Scot», en R. ROQUES (ed.), *o. c.*, 415-431.

110 M.-D. CHENU, *o. c.*, 181.

cepción de la naturaleza; observa la realidad cósmica como un libro que, como hemos dicho, es uno de los motivos más relevantes de interpretación en la Edad Media¹¹¹. El mundo está dotado de significación simbólica. Hugo de San Víctor nos transmite en su *Expositio in Hierarhiam Coelestem* una definición de lo que es el símbolo: «*Symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*»¹¹². Más aún, en *De theophania multiplici*, una obra posterior a la *Expositio*¹¹³, a todas las creaturas se les puede aplicar la palabra «teofanía» que es una «similitud divina»: «*Theophania est apparitio divina. Ipsa est similitudo divina, in qua apparet et manifestatur Deus. Si quis omnem creaturam theophaniam dixerit, non errabit*»¹¹⁴.

Esta doble visión de la realidad natural e histórica que no es otra cosa que la realización de la teología en su sentido más profundo, supone una metodología revolucionaria en el que consideración y construcción teológica participan tanto del análisis exegético, histórico-bíblico, como del análisis analógico. El camino propuesto por Hugo de San Víctor de acceso a la sabiduría divina, supone la asimilación sacramental de la vida donde historia y naturaleza se funden en un misterio de don de Dios. El victorino realiza una síntesis en la que «pervive la concepción del ser, propia de Escoto Eriúgena y pervive enriquecida con elementos agustinianos de la causalidad eficiente, al mismo tiempo que la función significativa del ser se ve enriquecida con la idea de participación, dotando a los signos de una densidad ontológica que supera el extrinsecismo que les amenazaba en san Agustín y los peligros de panteísmo propios del Areopagita»¹¹⁵.

Este camino simbólico, que muy sintéticamente hemos indicado, llega a nuestro pensador franciscano. La manera bonaventuriana de entender el mundo toma los cauces agustinianos y dionisianos.

111 Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*, l. 7, cap. 3, *PL* 176, 814.

112 ID., *Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*, l. 3, exp., *PL* 175, 960.

113 Para una datación de las obras de Hugo de San Víctor, cf. D. VAN DEN EYNDE, *Essai sur la sucesión et la date des écrits de Hugues de Saint-Victor*, Roma 1960.

114 ID., *De theophania multiplici*, I, 63, *PL* 177, 518b.

115 F. de A. Chavero, *o. c.*, 15.

Del Pseudo-Dionisio, san Buenaventura tomará varios elementos como la noción de jerarquía y el doble camino de emanación y participación, *egressus-regressus*, en la comunicación existente entre el Creador y la creatura. La consideración simbólica de la naturaleza de Dionisio proporciona un camino complementario al agustiniano que san Buenaventura no dejará escapar. La consideración del ser finito, que realizaremos en el punto quinto, no podrá pasar por alto esta otra gran raíz del pensamiento metafísico bonaventuriano. El *Itinerarium* será la obra que, de una manera particular, nos enseñe esta manera de proceder simbólica en una camino catafático o de retorno místico hacia Dios. El ser creatural, el cosmos, se manifiesta en san Buenaventura como un sacramento de la presencia de Dios y vía de acceso a su realidad infinita. Esta posición bonaventuriana supone un enconado intento por realizar un subrayado a la tradición metafísica que asuma el tiempo en la propia realidad creada. Como señala el profesor Saturnino Álvarez Turienzo, la llegada del *Corpus aritotelicum* supuso para no pocos autores del siglo XIII una acomodación de las posturas que intentarían hacer compatibles los postulados del llamado agustinismo medieval¹¹⁶ con las del nuevo pensamiento del estagirita, llegando así a predominar las categorías causales. Dios crea las cosas bien. Las creaturas están bien creadas en sí mismas. Su *res* queda definida en esta acción divina causal. Estas prioridades relevan el mantenimiento providencial divino en el resultado del acto creador y esto nos lleva a que «La razón de cosa-*res* prevalece sobre la de cosa-*signum*»¹¹⁷. Pero el pensamiento bonaventuriano, en primer lugar, acepta el pensamiento aristotélico en su forma, y no tanto en su contenido, relegando, cada vez más, el intento de asimilación aristotélica, en aras de amarrar los postulados religiosos; y, en segundo lugar, no sólo renuncia a la significación agustiniana, sino que a esta explicación creatural le suma el simbolismo de carácter dionisiano. Creo que bajo estas perspectivas hay que entender aquellas letras que en su día escribía Théodore de Régnon cuando afirmaba que la línea teológica que va de Ricardo de

116 Sobre el agustinismo y san Agustín, doctrinas no exactamente paralelas, cf. H.-I. MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, París 1965.

117 S. ÁLVAREZ TURIEZNO, *o. c.*, 55.

San Víctor a Alejandro de Hales y culmina en san Buenaventura nos conducen a la conceptualidad oriental de los Padres Griegos más que a la vertiente latina, que toma como paradigma el pensamiento del obispo de Hipona hasta Tomás de Aquino, pasando por san Anselmo¹¹⁸. El neoplatonismo toma dos caminos diferentes a la hora de hablar del carácter simbólico que diverge en el signo de san Agustín¹¹⁹ y el símbolo dionisiano, expresándose en teologías de distinto signo¹²⁰. Cómo lleva a cabo este proyecto y cómo conjuga estas dos fuentes es la pregunta a la que intentamos responder en el siguiente punto.

4. DINAMISMO DE LA METAFÍSICA BONAVENTURIANA

Resumiendo lo que hemos dicho, éste es el contexto intelectual en el que estudia y vive san Buenaventura en dos caminos platónicos diferenciados:

— Un esquema metafísico de gran peso por su mentor: el ejemplarismo, que recorre un camino descendente (llamaremos activo por ser Dios el protagonista). Este esquema refuerza la teoría *sígnica* de san Agustín, en el que los seres refieren a Dios como vestigios de la Trinidad, eje de su filosofía¹²¹. Desde ellos ascendemos en el conocimiento divino.

— Otro esquema metafísico en el que se cargan las tintas en un recorrido de ascenso (camino pasivo) y que se relaciona con el carácter simbólico. La teoría *simbólica* dionisiana que, adoptando un esquema metafísico y místico más neoplatónico, nos muestra a los seres creados como símbolos que contienen de alguna manera al Dios que nos muestran y del que descienden.

118 Th. DE RÉGNON, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, vol. 2, París 1892, 84-111.

119 Sobre el neoplatonismo en san Agustín, cf. C. BOYER, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de saint Augustin*, París 1950.

120 Esta distinción tiene un profundo esquema en la obra de M.-D. CHENU, *o. c.*, 172-180.

121 Cf. J. Iturrioz, «El trinitarismo en la filosofía de San Agustín», en *Revista Española de Teología*, 3 (1943) 89-128.

— Un intento de *síntesis* desarrollado, fundamentalmente, por la Escuela de San Víctor en el siglo XII.

— Un contexto *exegético* que propicia la interpretación creatural desde su naturaleza e historia, entroncándolos en el dato bíblico ilustrados en las imágenes de espejo y libro de la creación.

— A estos elementos sumamos un contexto nada desdeñable. La pertenencia de san Buenaventura a la Escuela Franciscana que tiene como bagaje la inspiración de su fundador, que ve a la creatura como representación fraternal de Dios, como plasma su *Cántico del Hermano Sol*¹²².

Nos preguntamos, ¿cómo conjugar ambos esquemas en principio contrapuestos?

4.1. EL DOBLE CAMINO DE LA FILOSOFÍA BONAVENTURIANA

El ejemplarismo supone un recorrido vertical de influencia neoplatónica. En el ejemplarismo bonaventuriano el Hijo, unido hipotáticamente con el Padre, es la expresión propia de la voluntad del Padre y de todas las cosas queridas por el Padre. El Verbo-Hijo es el ejemplar, medio y expresión de todo cuanto existe como Arte eterno¹²³. Cristo, el Mediador, llevando en sí la naturaleza humana y divina, es el modo expresivo perfecto de enlazar el ser creatural con su Creador. Podríamos decir bien, siguiendo a Bissen, que el ejemplarismo es «la doctrina de las relaciones de expresión existen-

122 Este cántico es de dudosa pertenencia a san Francisco, pero esto no afecta a nuestra afirmación, pues tanto Celano como Buenaventura, al escribir las primeras biografías de san Francisco hacen referencia al espíritu de dicho escrito, si bien no a su existencia. Parece claro que los primeros franciscanos interiorizaron la significación de los seres creados. Un estudio sobre la autenticidad del *Cántico del Hermano Sol*? Análisis crítico del argumento histórico, en *Carthaginensia*, 12 (1996) 165-185. Antes Id., «Reflexiones en torno al 'Cántico del Hermano Sol'», en *Naturaleza y Gracia*, 29 (1982) 101-135.

123 «*Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posem suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte*» (*Hexaem.*, coll. 1, n. 13: V, 331b); cf. *I Sent.*, d. 35, a. un., q. 1: I, 601b.

tes entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo»¹²⁴.

La metafísica ejemplarista supone la expresión y ésta comprende, a su vez, la Verdad en su doble vertiente ontológica y epistemológica, y también, un doble camino que el pensador bonaaventuriano J.-G. Bougerol ha llamado aspecto activo y pasivo¹²⁵: El aspecto activo hace referencia a las relaciones de expresión en las que Dios actúa de manera operante en el mundo en todos sus aspectos. El *Breviloquium* manifiesta, de un modo especial, esta forma activa del ejemplarismo. Al aspecto activo de comunicación expresiva entre Dios y las creaturas le corresponde un aspecto pasivo en el que la creatura, en un camino de retorno, muestra el ser creador, Dios. El *Itinerarium* seguiría este camino pasivo¹²⁶. Ambos caminos se complementan, y que en una obra se subraye un punto no significa que no implique el otro. Un camino pasivo implica el camino activo, la capacidad humana supone, de por sí la capacidad de la Trinidad. Y

124 J.-M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, París 1929, 4. Sobre el ejemplarismo citamos los estudios más conocidos, cf. M. OROMÍ, «Filosofía ejemplarista de San Buenaventura. Introducción general», en *Obras de san Buenaventura*, vol. 3, 3-118; T. MANFERDINI, «L'exemplarismo in san Bonaventura», en *Incon-Bonav*, 7 (1972) 41-80; A. C. VALDERRAMA, «Sentido de la filosofía a la luz del ejemplarismo bonaaventuriano», en *Bolívar*, 16-20 (1953) 963-972; Id., «Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de san Buenaventura», en *Franciscanum*, 16 (1974) 160-468; *Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de san Buenaventura*, Santafé de Bogotá 1993; R. JAVELET, «Réflexions sur l'exemplarisme bonaaventurien», en *SB IV*, 349-370.

125 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 77.

126 J. Gerson, ya en el siglo xv, observó esta doble vía de conocimiento, tal y como él mismo escribe: «Dos opúsculos de Buenaventura son compuestos con tal arte divino de síntesis que por encima de ellos no existe nada: el *Breviloquium* y el *Itinerarium*, en los cuales él (san Buenaventura) indica dos vías de conocimiento de Dios. El primero de los dos tratados procede, en efecto, del primer principio, que es Dios, y alcanza a las otras verdades creídas y poseídas en la luz de Dios. El otro, al contrario, va de las criaturas al Creador mediante seis grados progresivos y alcanza los excesos de la analogía. Aunque ellos sean difíciles y bastantes raros, todo cristiano debe aspirar a ellos» (J. Gerson, *De libris legendis a monacho*, considers. 5 y 6, *Opera J. Gerson*, Estrasburgo 1515, fol. XIX G) citado en J.-G. BOUGEROL, «Introduction generale», en Id. (ed.), *Breviloquium. Prologue*, París 1966, 49-50. Sobre la relación entre J. Gerson y Buenaventura, cf. P. GLORIEUX, «Gerson et saint Bonaventure», *SB IV*, 773-792.

es que en ese doble recorrido expresivo es, de nuevo, Cristo quien actúa como eje central ¹²⁷.

J. Bissen, con otras palabras, resalta, también, este doble camino señalado, haciendo notar cómo el ejemplarismo bonaventuriano parte ya sea de Dios, considerando la creatura a la luz del ejemplarismo, ya sea de la creatura y estudiarlo a partir de ella. Tanto para Bissen como para J.-G. Bougerol es el aspecto activo el que mejor presentaría el pensamiento bonaventuriano, lo que no significa, ni mucho menos, negar el camino pasivo ¹²⁸. Esta idea de camino activo y pasivo la expresa O. Todisco en términos de movimiento: *«A un movimento centrifugo delle creature verso il Creatore segue un movimento centripeto verso la creature, diventate attraverso Cristo, tabernacolo e sacramento di Dio, riconfluenti entrambi nella stessa sorgente divina»* ¹²⁹.

Podemos concluir que en el ejemplarismo comporta la teología del *Logos* Trinitario y la doctrina de la encarnación, y cómo, bajo el trasfondo de la teología de la creación, el ejemplarismo responde a unas relaciones de expresión entre Dios y la creatura que siguen un doble camino, al que hemos llamado activo y pasivo. De estos dos caminos sería el primero el que mejor respondería a la metafísica ejemplarista. A este ejemplarismo, desde este doble movimiento metafísico, se le añade otro esquema retomado de la teología medieval complemento del anterior. Si san Buenaventura explica el Dios ejemplar desde una perspectiva académica de forma estructurada, especialmente en el *Breviloquium*, como respuesta a su exigencia de profesor e intelectual escolástico, éste queda completado con la teología del símbolo del Pseudo-Dionisio. El Doctor Seráfico asimila el doble camino neoplatónico, estructurándolo en formulaciones propias. En el *Itinerarium*, su ejemplarismo utilizará el camino pasivo que va de la creatura al Creador, realizando la integración de ambos esquemas metafísicos ¹³⁰.

127 I. Brady, «The writings of saint Bonaventure regarding the Franciscan Order», en *SBM I*, 102.

128 Cf. J. BISSEN, *o. c.*, 5; J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 78.

129 O. TODISCO, «Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia in San Bonaventura», en *Doctor Seraphicus*, 27 (1980) 5.

130 G. Madec señala cómo en las *Confesiones* agustinianas se parte del mundo exterior como una primera etapa, para llegar, tras una segunda etapa de explora-

Dicha asimilación sintoniza no sólo dos esquemas metafísicos, sino que corresponde a sus exigencias de pensador escolástico y a las de su carácter y vocación franciscana.

Este doble camino tiene un reflejo metodológico. Uno ya lo conocemos, el que nace del ejemplarismo: «las razones necesarias». A este hay que añadirle otro la *reductio*. Esta base lógica del pensamiento del pensador franciscano complementa el pensamiento filosófico-teológico que subyace en la metafísica bonaventuriana. La *reductio* opera en un movimiento ascendente: desde lo que es imperfecto a lo perfecto y desde lo que es incompleto a lo que es completo. Es decir, en el primer caso, reclama la vuelta del múltiple al uno. Y, en último término, nos exige la presencia de un *summum*, un ser único y primero¹³¹. En el segundo caso, de lo incompleto a lo completo, nos lleva de una cosa existente sin razón suficiente a lo que le da esa razón. La *reductio* exige, por su propio dinamismo de dirección única, la otra parte de la dialéctica: la *divisio*. Mientras que la *reductio* se mueve y se extiende dentro de la esfera de la analogía y semejanza¹³², será la *divisio* la que en su camino descendente a través de la diferencia, la antítesis y la diversidad, completará el campo epistemológico que dejaba sin cubrir la *reductio*: la *regio dissimilitudinis*. Es en este doble movimiento circular, expuesto de una manera especial en *De reductione artium ad theologiam*, donde reside el método del saber¹³³.

Disponemos metodológicamente de dos movimientos, descendente y ascendente, que están relacionados. Dentro de las relacio-

ción del mundo interior, a Dios «*in Te supra me*» (*Conf.* 10, 7). Esto supone que el camino pasivo es también recorrido por san Agustín, curiosamente en una obra tremendamente espiritual como el *Itinerarium* bonaventuriano. Es, por tanto, cuestión de matices y de órdenes metafísicos o epistemológicos. Cf. G. MADEC, «*In te supra me*». Le sujet dans les *Confessions* de saint Augustin», en *Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 28 (1988) 45-63.

131 *II Sent.*, d. 34, a. 2, q. 1 ad 4-6: II, 809a-810b.

132 «*Assimilatio autem creaturae ad Deum vel est perfecta, vel sufficiens, vel ad sufficientem disponens. Prima est in gloria, et haec non compatitur dissimilitudinem aliquam nec culpae nec miseriae; secunda in gratiam, et haec compatitur dissimilitudinem miseriae, sed non culpae; tertia in charactere, et haec compatitur utramque, quia solum est gratiae gratis datae, et multum longinqua*» (*IV Sent.*, d. 6, p. 1, a. un., q. 2 ad 3.4.5: IV, 140b).

133 Cf. G.-H. ALLARD, *o. c.*, 412.

nes de expresión que constituyen el pensamiento ejemplar como metafísica, la *reductio* juega un papel muy importante. Este método nos acerca más a la concepción pasiva de la relación ejemplar y queda más identificado con el ejemplarismo vertido en el *Itinerarium*, más allá de una concepción científico-racional, y más cercano a la visión mística¹³⁴. El ejemplarismo, en su visión más racional, de camino activo, sin desdeñar el proceso reductivo, pondrá el acento en otras posibilidades metodológicas. La *reductio*, dentro del marco del ejemplarismo, como camino epistemológico, reclama un cuadro metafísico que la teología simbólica del Pseudo-Dionisio sin duda le aporta. Esto no significa una identificación entre los términos dionisianos, de corte metafísico, con un método de fuerte sabor epistemológico como es la *reductio*¹³⁵. Sin embargo, sí que una concepción apunta a la otra en términos de una relación.

El recorrido activo ejemplarista, en el que todas las cosas se reducen a Dios en un camino que parte del Creador a las creaturas, adquiere en el *Breviloquium* carácter de paradigma. Dios es el primer principio y ésta es una verdad que sabemos certeramente. San Buenaventura utiliza el argumento que ya mencionamos al hablar del ejemplarismo que recibe el nombre de *rationes necessarie* que recordemos guarda una gran certeza lógica-epistemológica.

Hemos visto dos modos de expresión ejemplarista y de acceso a Dios. Ambos pertenecen a la metafísica ejemplarista; pero mientras la primera, *reductio*, toma el camino pasivo y apunta al complemento de la teología simbólica, el segundo método, las *rationes necessariae*, responde mejor al camino activo ejemplarista. Si bien la obra bonaventuriana utiliza un método en el que ambos modos se desarrollan, podemos decir que se acentúan unos u otros según el carácter de la obra. Observar, pues, en este doble camino cómo una obra más académica como el *Breviloquium* incide de una manera más directa en el argumento de las «razones necesarias», completando su argumentación en la reducción de los seres al primer princi-

134 «... *rationis est distinguere et voluntatis unire.*» (*II Sent.*, d. 38, dub. 3: II, 895b). Este doble movimiento de distinción y unión —*diáresis y sinagoge*— responde a dos potencialidades del alma, movimiento utilizado en la primera dialéctica platónica. Cada facultad es dotada de una función propia.

135 G.-H. Allard, *o. c.*, 406.

pio¹³⁶, mientras el *Itinerarium*, siguiendo el camino pasivo, utiliza de un modo especial la *reductio*, recurriendo a las *rationes necessariae* y aplicándolas a la idea de Bien en Dios. Esto no significa, de ningún modo, afirmar un comportamiento esquizoide en la metodología bonaventuriana; sino al contrario, la integración de la metafísica bonaventuriana que es capaz de dinamizar y adaptarse al carácter y motivación en la que se escribe en un continuo proceso de maduración que alcanza su expresión más elaborada en las *Collationes in Hexaëmeron*¹³⁷.

4.2. UNIDAD Y MULTIPLICIDAD, SER Y BIEN

Una de las cuestiones más importantes y originarias de la filosofía es la de la relación entre el uno y lo múltiple. Este problema queda en relación directa con la misma definición divina. La explicación de la naturaleza divina como Dios Uno y Trino es la respuesta cristiana ante tal problema.

La pregunta sobre la naturaleza divina constituye, también, una pregunta radical del pensamiento bonaventuriano. De hecho, es éste el pivote sobre el que gira su especulación, de la misma manera que es el epicentro de la vida del creyente. San Buenaventura integra, en su reflexión, el contexto religioso en el que vive, donde filo-

¹³⁶ En este sentido, como indica E. Falque a propósito de este escrito bonaventuriano, «reducir es, en primer lugar, para san Buenaventura, dejarse reconducir para realizar una vuelta (*reducere*) o volverse (*revertere*) a Dios: según los opúsculos sobre la Trinidad (I), la creación (II) y la encarnación (IV) que indican el camino descendente de Dios al hombre... los de la gracia (V), los sacramentos (VI) y el juicio final (VII) muestran al contrario la vía ascendente o el movimiento de vuelta del hombre hacia Dios». E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en Théologie*, París 2000, 65.

¹³⁷ No queremos hacer una teoría de la evolución del pensamiento bonaventuriano, sino tan sólo aclarar de la mejor manera posible la situación de la metafísica ejemplarista en su dinámica interna. Al respecto de la evolución del pensamiento del pensador franciscano, cf. R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von Erlösung*, Düsseldorf 1921; este autor presenta dos momentos bien diferenciados entre las obras universitarias y las posteriores. Contra esta opinión y en reacción, cf. I. SQUADRANI, «S. Bonaventura christianus philosophus», en *Antonianum*, 16 (1941) 109 ss. É. Gilson, *o. c.*, 34-35.

sofía y teología van de la mano. Como señala acertadamente E. Falque, en su análisis desde la fenomenología del pensamiento bonaventuriano, san Buenaventura se interesa, antes que nada, en cómo es la Trinidad, sus tres personas. La respuesta no es, en sí, tan interesante como la propia perspectiva de la pregunta. Eso le hace original. Con san Agustín se cuestiona por saber *qué es* la Trinidad, y con Ricardo de San Víctor y Alejandro de Hales *quiénes son*¹³⁸. La Padres se empeñaron en realizar formulaciones que aquilataran el misterio Trinitario, siendo san Agustín de Hipona quien le dio una estructura unitaria dotándola de categorías griegas ontológicas¹³⁹. Ricardo de San Víctor, asumiendo el pensamiento de san Agustín reforzado por Hugo de San Víctor y Pedro Lombardo, rescata la obra del Pseudo-Dionisio explicitando las personas divinas a partir del concepto de amor-caridad (del que hablaremos más tarde) y atemperando las tesis agustinianas. Alejandro de Hales sigue a Ricardo de San Víctor en la explicación de las personas divinas¹⁴⁰, pues, como nos recuerda O. González, interpretando a Ricardo de San Víctor, «la caridad no es pensable ni realizable sino en pluralidad de sujetos»¹⁴¹.

Es necesario saber cómo conjugar la unidad y la pluralidad en Dios, cómo es la Trinidad. Pero, para comprender mejor el movimiento de unidad y pluralidad en Dios, debemos contestar antes dos preguntas, a saber: qué significa la unidad de Dios y, por tanto, cuál es el papel del Padre, y, qué hacer para poder hablar de unidad de Dios y de pluralidad de personas. Y estas cuestiones son necesario entenderlas partiendo de la razón, es decir, en el cuadro de comprensión de la filosofía para que puedan ser completadas por la luz de la fe, o sea, teológicamente. Para no extendernos demasiado simplemente presentamos dos principios fundamentales y la armonización que realiza san Buenaventura.

138 E. FALQUE, *o. c.*, 55.

139 L. SCHEFFCZYK, «Formulación magisterial e historia del dogma trinitario», en AA. VV, *Mysterium Salutis*, vol. II, t. 1, Madrid 1969, 240.

140 *Ib.*, 246-247.

141 O. GONZÁLEZ, *o. c.*, 317.

A) *Unidad en Dios-Ser y fontalidad del Padre*

La unidad divina es otro concepto de gran importancia si queremos llegar a acercarnos al misterio de Dios. Con el *verum, bonum* y *ens*, el *unum* completa la comprensión trascendental del ser.

En el *Itinerarium* se identificaba, en el capítulo quinto, la unicidad divina al Ser; y de hecho su título no puede ser más claro al respecto: *De speculatione divinae unitatis per eius nomen primum, quod est esse*¹⁴². El ser, en Dios, se muestra a la razón de manera evidente y se confirma por la revelación de manera que no se puede negar su no-existencia¹⁴³. Frente al ser creado imperfecto surge el Ser primero, Dios, único en esencia, acto puro, eterno, perfecto y único, como hicimos notar al hablar de la vanidad de la creatura: *«Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum»*¹⁴⁴.

El concepto de Ser nace de la exégesis del Éxodo. La primeridad del nombre del Ser en Dios que se impone a nuestra inteligencia es rubricada por la enseñanza de la Sagrada Escritura en la respuesta del mismo Dios a Moisés en el Sinaí: *«Yo soy el que soy»* y asimilada por los Santos Padres¹⁴⁵. Al respecto, el Doctor Seráfico citará al propio Juan Damasceno quien subraya la primeridad de Dios como «el que es»¹⁴⁶. El nombre de Ser en Dios satisface tanto

142 *Itin.*, c. 5: V, 308a.

143 Este pasaje del *Hexaëmeron* es un reflejo evidente de la evidencia del ser en Dios para san Buenaventura: *«Sic igitur, his praesuppositis, intellectus intellegit et dicit, primum esse est, et nulli vere esse convenit nisi primo esse, et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest praedicalum nisi primo esse»* (*Hexaem.*, coll. 5, n. 31: V, 359a-b).

144 *Itin.*, c. 5, n. 5: V, 309b.

145 *Itin.*, c. 5, n. 2: V, 308b. San Buenaventura hace referencia al texto bíblico del Éxodo: *«Dixit Deus ad Moysen: <Ego sum qui sum>. Ait: <Sic dices filiis Israel: Qui sum misit me ad vos>»* (Éx 3, 14). Esta idea se refleja en san Juan, identificándose la misma definición en Cristo: *«Dixi ergo vobis quia moriemini in peccatis vestris, si enim non credideritis quia ego sum, moriemini in peccatis vestris»* (Jn 8, 24). Al respecto, cf. A. GHISALBERTI, «Ego sum qui sum»: la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura», en *Doctor Seraphicus*, 40-41 (1993-1994) 17-33.

146 *«Qui est, Dei nomen maxime proprium. – Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuntur, nullum aequè proprium videtur, atque 'ó on' (id est), Qui est:*

al metafísico como al teólogo que es san Buenaventura, como manifiesta en el propio *Comentario a las Sentencias*: «*Illud nomen qui est et Ego sum qui sum, est nomen essentiae proprie; hoc enim est quaedam circumlocutio, significans entitatem in omnimoda perfectione et absolute, et hoc est nomen proprium divinae substantiae*»¹⁴⁷.

Esta exégesis se puede observar ya en san Agustín en el *De beata vita* o en las *Confesiones*—en un estilo personal— o el *De Trinitate*—de modo más reflexivo y desarrollado—. El Dios-Ser se concibe, como nota M. Schmaus, a partir de su simplicidad¹⁴⁸. Simplicidad que es el primer grado de razonamiento y el fundamento de su inmutabilidad, característica propia de Dios en san Agustín según E. Gilson¹⁴⁹. San Agustín acerca la simplicidad del ser, «responde—dice E. Zum Brunn— a dos problemas fundamentales para san Agustín: el de la identidad de atributos de Dios, y al de la unidad de Personas en la Trinidad»¹⁵⁰. San Agustín hace una relectura de la tradición de los Padres griegos y latinos, y ello constituye la fuente de las exégesis de la Escritura que reposan en la traducción griega de los Setenta¹⁵¹. La explicación de esta perícopa la asimila san Buenaventura en su última expresión platónico-agustiniana¹⁵², nacida de la tradición de los Padres¹⁵³.

Quemadmodum ipsemet cum Moysi in monte responderet, ait: Dic Filiis Israel: Qui est, misit me. Nam totum esse, velut immensum quoddam ac nullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet: ut autem Dyonisio placet, primum ipsius nomen est; prius esse, tum bonum esse» (SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, l. 1, cap. 9, PG 94, 835).

147 *I Sent.*, d. 2, dub. 4: I, 60a.

148 Cf. M. SCHMAUS, *Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus*, Munich 1927, 85ss.

149 Cf. É. GILSON, *Philosophie et Incarnation chez saint Augustin*, Montreal 1947, 12ss.

150 E. ZUM BRUNN, «L'exégèse agustinienne de 'Ego sum qui sum' et la 'métaphysique de l'Exode'», en AA. VV., *Dieu et l'Être. Exégèses d'Exode 3, 14 et de Coran 20, 11-24*, París 1978, 152.

151 Cf. *Ib.*, 156.

152 Cf. G. MADEC, «Ego sum qui sum' de Tertullien à Jérôme», en AA. VV., *Ib.*, 121-139; A. GHISALBERTI, *o. c.*

153 Recordemos cómo al respecto san Buenaventura cita a Juan Damasceno (cap. 3). Sobre la influencia de los Padres Griegos, cf. A. VILLALMONTE, «Influjo de los

El Ser es el atributo más apropiado a la unicidad de Dios, pues Él es unidad en su esencia ¹⁵⁴. El Dios-Ser es el ser metafísicamente primero ¹⁵⁵. Esta primaridad de Dios está en estrecha conexión con la simplicidad de Dios, principio de comunicabilidad ¹⁵⁶.

Esta concepción metafísica de la divinidad la expresa san Buenaventura con la imagen de fontalidad del Padre ¹⁵⁷.

La metáfora de la fontalidad del Padre en san Buenaventura comporta un elemento de totalidad, o mejor, de plenitud: *Fontalis plenitudo*. Dios-Ser es la fuente primordial, plena ¹⁵⁸.

El Padre, plenitud de fontalidad, es inaccesible e ingendrado, y esta condición le hace Ser primero. En este sentido hay que entender su primaridad: *«Primum enim ratione primi adeo dicit nobilem*

Padres Griegos en la doctrina trinitaria de san Buenaventura», en *XIII Semana Española de Teología*, Madrid 1954, 553-577.

154 Cf. *Itin.*, c. 5, n. 3: V, 308b-309a.

155 *«Et quia quaelibet personarum unam habet proprietatem, per quam principaliter innotescit... Cum enim proprium sit Patris esse innascibilem sive ingentum, esse principium non de principio et esse Patrem»* (*Brevil.*, p. 1, c. 3: V, 212a).

156 *«Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum primum et summum principium, hoc ipso quod primum, sit simplicissimum; hoc ipso quod summum, sit perfectissimum; ideo perfectissime se communicat, quia perfectissimum et indivisionem omnimodam servat, hoc ipso quod simplicissimum; et ideo, salva unitate naturae, sunt ibi modi emanandi perfecte»* (*Ib.*, p. 1, c. 3: V, 211b). Sobre esta idea, son claras las palabras de G. Emery: «En effet, en raison de sa simplicité, l'essence divine est communicable et peut exister en plusieurs suppôts; en raison de la primauté, il convient de soi à la personne d'en produire une autre». Cf. G. Emery, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans les commentaires aux «Sentences» de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs Albert le Grand et Bonaventure*, París 1995, 174. Ver también, *Ib.*, «Trinité e création. Le principe trinitaire de la création dans les commentaires d'Albert le Grand, de Bonaventure et de Thomas d'Aquin sur les *Sentences*», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 79 (1995) 405-430.

157 Ver el trabajo de A. VILLALMONTE, «El padre, plenitud fontal de la deidad», *SB IV*, 221-242.

158 San Buenaventura hace referencia a la autoridad de Juan Damasceno. Cf. *I Sent.*, d. 43, a. un., q. 2, concl.: I, 769b; *Ib.*, d. 45, a. un. q. 1, concl.: I, 804a; J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, l. 1, cap. 9, PG94, 835. J. Damasceno, quien entiende Dios como único principio, como plenitud superior y fuente racional de todo lo existente: *«Credimus igitur in unum Deum, principium unum... plenitud superiorum... rationis fons existat»* (*Ib.*, l. 1, cap. 8, 807-810).

*positionem et conditionem, ut videbitur, quod ad positionem primi sequatur positio secundi. Unde quia primum, ideo principium...*¹⁵⁹.

En san Buenaventura, la metafísica del Ser y la imagen teológica de la fuente plena, que es la propia del Padre, convergen en la designación de la persona del Padre como principio inaccesible de toda deidad y abre, así, el camino a la expresión de la unidad divina¹⁶⁰.

B) *La Trinidad, expresión del Bien de Dios*

Después de mostrar la unicidad del Dios-Ser, su simplicidad y su inaccesibilidad que nos llevan a la noción de Padre, es necesario ver cómo unidad y pluralidad son posibles en Dios, para poder acercarnos a la comprensión de la trinidad en Dios. Y para ello, san Buenaventura muestra la realidad metafísica y teológica del Bien en Dios que se difunde utilizando un método que le es propio.

Dios, hemos visto, es el Ser primero y único, el verdadero ejemplar. Es este estatuto metafísico el que nos lleva a su comunicación. Pero un nuevo atributo se añade a aquellos de los que hemos ya hablado —*ens, unum*—: el *bonum*.

El hombre que contempla el universo que le rodea y busca a Dios observa, *supra nos*, el Bien *in nomine beatissime Trinitatis* una vez que ha caído en la cuenta de la unidad de Dios *per nomen primum*, a saber, por el Ser. El nombre de Bien en Dios está más próximo del misterio de Dios que su primer nombre lo es del Ser. El Doctor Seráfico, en el *Itinerarium*, hablando de la contemplación de Dios, hace referencia, en un primer movimiento, al Ser de Dios (cap. V), y habla, en seguida del Bien de Dios, lo que da la impresión de una primacía del *ens* sobre el *bonum*. Sin embargo, una atenta lectura del opúsculo bonaventuriano nos muestra cómo el orden de la estructura del texto es ascendente, en el plano noético, y descendente, en su valoración metafísica; es decir, en un primer momento, el hombre contempla el Ser de Dios, en su simplicidad y

159 *I Sent.*, d. 27, p. 1, a. un, q. 2, concl.: I, 470a-b.

160 *«Ubi est ordo personarum, primitas in prima persona est ratio producendi alias; et quia innascibilis dicit primitatem, hinc est, quod dicit fontalem plenitudinem respectu productionis personalis»* (*I Sent.*, d. 27, p. 1, a. un., q. 2, concl.: I, 471a).

su inaccesibilidad en cuanto Padre, mientras que el Bien es el complemento necesario del misterio Trinitario —su nombre apropiado—, y, por este motivo, se sitúa en el capítulo VI, más cercano al éxtasis místico que describe el séptimo y último capítulo en el que aparece la realidad distintiva de Dios, a saber, *ens, unum, bonum* como *veritas*, y por el cual el contemplativo alcanza la verdadera sabiduría cristiana ¹⁶¹. Al nombre de Ser se le asocia el de Bien, tomando como fuente el universo platónico, desarrollado posteriormente por el neoplatonismo y asimilado por la teología medieval ¹⁶². Como hemos mencionado, san Buenaventura asimila la tradición platónica en su doble vertiente (san Agustín y Pseudo-Dionisio) subrayando más el concepto de *to agathon* que el *eros* (personalismo agustiniano) ¹⁶³ y remarcando su comunicación de difusión (Pseudo-Dionisio). La conjunción de ambas posiciones liberan a este concepto de cualquier peligro panteísta.

El Bien, como el Ser, es el reflejo de la madurez intelectual y de la voluntad de integración de san Buenaventura. Sin citar a ningún autor de manera explícita, el análisis del pensador franciscano de estos conceptos corresponde a toda una tradición de reigambre medieval, el neoplatonismo.

C) *La síntesis del Dios Uno y Trino*

En la noción del Ser, san Buenaventura hace suyas las tesis agustinianas, imprimiéndoles su genio personal ¹⁶⁴. La noción del Ser en el pensamiento bonaventuriano no se agota en esta visión. Al igual que en el nombre de Bien, la sombra de Dionisio se hace presente en la noción del Ser infinito. Para Dionisio, Dios es Ser, causa de toda razón ¹⁶⁵, el Ser es, en este sentido, fundamento de todos los

161 Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *o. c.*, 13.

162 Sobre la asimilación del concepto de bien en la Edad Media, cf. C. STEEL, *L'Un et le Bien. «Les raisons d'une identification dans la tradition platonicienne»*, en *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989) 69-85.

163 Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *o. c.*, 119-133; ID., *o. c.*, 191-203.

164 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 57.

165 Cf. É. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el fin del siglo XIV*, Madrid 1985, 79.

seres, un modelo «ejemplar». Sin embargo, es necesario hacer una distinción. Al hablar del Ser de Dios, no dejamos de hacerlo de un «nombre». Dios no se agota en el Ser, sino que éste brota de él como participación. Así, en el Pseudo-Dionisio, el Ser no es lo que mejor designa la naturaleza de Dios. Es preferible el Bien o Uno, unidad exenta de toda multiplicidad. En este sentido Olegario contesta negativamente a la pregunta de si existe o no una teología trinitaria en el Pseudo-Dionisio, afirmando incluso su incompatibilidad con la teología trinitaria¹⁶⁶. Al Doctor Seráfico no se le escapa semejante dificultad. Como señala el mismo autor «el concepto de Dios tal como el Areopagita le presenta, no existe en san Buenaventura»¹⁶⁷.

San Buenaventura, nuevamente, equilibra la interpretación de los dos polos neoplatónicos que le salen constantemente al paso: la concepción metafísica de san Agustín y del Pseudo-Dionisio. Dios, es el ser puro, simple y absoluto como eterno, actualísimo, perfecto y único¹⁶⁸, pero éste no es el ser particular, ni el análogo sino que es el Ser divino: «*Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arc-tatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum*»¹⁶⁹.

San Buenaventura no ha mencionado ningún filósofo de una manera explícita; pero se advierte, en su reflexión sobre el Ser y el Bien, una influencia de la tradición neoplatónica medieval. Ser y Bien (caps. V y VI del *Itinerarium*) muestran respectivamente la *essentia-lia Dei* y *propria personarum* de Dios¹⁷⁰. De modo paradigmático¹⁷¹ nos encontramos ante el Ser de influencia agustiniana y Bien de neto

166 O. GONZÁLEZ, *o. c.*, 204.

167 *Ib.*, 209.

168 «*Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum*» (*Itin.*, c. 5, n. 5: V, 309a-b).

169 *Ib.*, c. 5, n. 3: V, 308b-309a.

170 G. SANTINELLO, *o. c.*, 75.

171 De modo paradigmático, pues ni san Agustín se olvida del Bien en Dios, ni el Pseudo-Dionisio obvia el Ser de Dios. Nos referimos pues a influencias marcadas y no excluyentes. Un ejemplo de la influencia neoplatónica sobre el concepto de Ser, cf. W. Beierwalters, «Neuplatonisches bei Bonaventura. *Adnotatiunculae* zum *Itinerarium mentis in Deum*, V, 8», en G. Benakis (ed.), *o. c.*, 131-146.

sabor dionisiano, en una relación mutua que podemos esquematizar de la siguiente manera:

- *SER*: Agustiniiano-dionisiano.
- *BIEN*: Dionisiano-agustiniano.

Ambos conceptos son permeables y relacionados entre sí, pues sin duda, el Ser del que habla es Dios y el Bien se identifica con Él.

Dios, Ser y Bien, es, en san Buenaventura, Uno y Trino. Tal y como muestra Anthony Murphy en su artículo «Bonaventure's synthesis of augustinian and dyonisian mysticism: a new look at the problem of the One and the Many», san Buenaventura utiliza en su elaboración dos tradiciones contrapuestas, que ya tantas veces hemos mencionado, de la mística del Uno dionisiano¹⁷² y la de la idea agustiniana, realizando una síntesis original, que refleja la noción bivalente de Dios como «unificada pluralidad» utilizada por Boecio¹⁷³. Unidad y Pluralidad reflejan en la lectura boeciana dos aspectos del mismo principio. De la misma manera, en san Buenaventura, los nombres de Dios constituyen los aspectos de la misma realidad.

Para el maestro franciscano, los atributos transcendentales de Ser, Bondad y Unidad, junto al de Verdad al que nos referimos al explicar la metafísica ejemplarista, reflejan la realidad distintiva del Dios Trinitario. Es Dios, el Ser propiamente dicho, quien posee en sí los transcendentales de unidad, verdad y bondad en forma absoluta. Podemos decir sin lugar a dudas que, para san Buenaventura, Dios es el Ser absoluto, omnímodamente perfecto, principio y causa de los demás seres¹⁷⁴. Es en virtud del estatuto ontológico de Dios,

172 P. Hadot ha mostrado la experiencia mística ya en la fuente del Areopagita, en Plotino. Cf. P. HADOT, «L'expérience mystique chez Plotin», *Annuaire de l'École pratique des hautes Études V*, 78 (1970-71) 282-290; É. BRÉHIER, «Mysticisme et doctrine chez Plotin», en *Sophia*, 16 (1948) 182-186; J. TROUILLARD, «Raison et mystique chez Plotin», en *Revue des Études augustiniennes*, 20 (1974) 3-14.

173 Cf. A. MURPHY, «Bonaventure's synthesis of augustinian and dyonisian mysticism: a new look of the problem of the One and the Many», en *Collectanea Franciscana*, 63 (1993) 385-398.

174 «*Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut <causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi>*» (*Itin.*, c. 5, n. 7: V, 310a).

Ser absoluto y primero en sus atributos esenciales, por el que los demás seres participan de su absoluta trascendencia¹⁷⁵.

En conclusión metafísica del Ser y del Bien, ejemplarismo y difusión, Unidad y Trinidad, teología del amor¹⁷⁶ y de la creación constituyen la realidad distintiva de Dios y de su misterio Trinitario en san Buenaventura.

Nos centramos en el «motor» de comunicación de este esquema metafísico que suponiendo el ser divino de Dios Uno se comunica intratrinitariamente en su Bien e impulsa su comunicación extratrinitaria.

4.3. EL «AMOR», SÍNTESIS DINÁMICA

El Bien divino tiende a salir de sí, se difunde. El axioma de la difusión del bien en san Buenaventura cristianiza la idea platónica de la difusión del bien, inherente a su propia naturaleza¹⁷⁷. San Buenaventura toma *ad sensum*¹⁷⁸ la idea dionisiana de la difusión del bien, pero esencialmente modificada. Esta fórmula encuentra su origen en el Pseudo-Dionisio, en su obra *De divinis nominibus* cuando afirma que «en cuanto que Bien esencial, Él (Dios-Bien) extiende su bondad

175 «*Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus, quamvis omnia sint multa, et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis comunicabilitas* (Ib., c. 5, n. 8: V, 310a-b).

176 Tal y como expresa el P. Bougerol, «L'amour gracieux est approprié au Père, en tant que le Père donne sans aucun retour de par sa fécondité naturelle, qui est nécessairement raison de communiquer sa nature à un autre». J.-G. BOUGEROL, «Amor», en ID. (ed.), *Lexique Saint Bonaventure*, París 1969, 16; cf. también L. MATHIEU, «Introduction», *Breviloquium. I La Trinité de Dieu*, París 1966, 32-33; L. IAMMARONE, «La struttura della vita trinitaria come amore in S. Bonaventura», en *Miscelánea Franciscana*, 89 (1989) 315-334.

177 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 trascendencia impalpable 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» (M.-D. CHENU, *o. c.*, 132).

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

a todo ser»¹⁷⁹. San Buenaventura conocía, sin duda, los escritos de Felipe el Canciller¹⁸⁰, Guillaume d'Auxerre¹⁸¹ y Guillaume d'Auvergne¹⁸². Pero san Buenaventura toma contacto con este axioma, sobre todo, de la mano de Alejandro de Hales¹⁸³. 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»¹⁸⁴. 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). Para san Buenaventura, la difusión tiene dos acepciones: difusión *ad intra* o difusión trinitaria, y difusión *ad extra*, o difusión creadora¹⁸⁵. Esta difusión divina, ¿cómo es posible entre el Dios que difunde su Bien y la creatura que participa del mismo? La respuesta a esta pregunta es fundamental para el objetivo que pretendemos y queremos defender sobre la expresividad de la creatura. Por tanto, lo que queremos ver ahora es lo siguiente: ¿Si Dios es amor, el

179 Pseudo-Dionisio, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 1, 693b, 94. Cf. *De coelesti hierarchia*, cap. 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. Al respecto, cf. también, K. KREMER, «Das 'Warum der Schöpfung': 'quia bonus' vel/et 'quia voluit'? Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum an Hand des Prinzips 'bonum est diffusum sui'», en K. FLASCH (ed.), *Parusia. Studien zur Philosophie Platons und zur Problems-geschichte des Platonismus, Festgabe für Johannes Hirschberger*, Frankfurt-Main 1965, 241-264.

180 Cf. FELIPE EL CANCELLER, *Summa de bono*, dist. 1, q. 1, col. 1, lignes 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 transcendentes: la Summa de bono du Chanciller Philippe», en *Revue néoscholastique de Philosophie*, 42 (1939) 44-45.

181 Cf. GUILLERMO D'AUXERRE, *Summa aurea*, l. 2, tract. 8, q. 9, art. 2, lignes 25-26, 215; tract. 8, q. 9, art. 3 sol., lignes 30-31, 221.

182 GUILLERMO D'AUVERGNE, *De Universo*, t. 2, 2 partie, pars 2, cap. 120, ed. Venecia, 1591, fol. 914f.

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

184 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 104.

185 Cf. L. MATHIEU, *o. c.*, 28-34.

Bien que se difunde, el ser creado sólo recibe el amor divino, se encuentra pasivo ante el mismo? Si esto fuera así, quedaría comprometida toda nuestra tesis, a saber, que el ser creado, aún separado esencialmente del Padre creador adquiere una significación en cuanto expresión del Dios Padre que lo ha creado.

El P. Rivera de Ventosa se cuestionaba no hace muchos años una pregunta que nos ayuda en nuestro propósito, era la siguiente: el concepto de amor en el *Corpus Dionysianum*, ¿está más cercano al concepto de *eros* o al de *ágape*?¹⁸⁶. Sin entrar en detalle señalamos la conclusión. Rivera de Ventosa estudia meticulosamente la lectura operada por el Areopagita de los conceptos de amor neotestamentarios y platónicos¹⁸⁷. La conclusión es que el Pseudo-Dionisio no guarda lealtad ni a uno ni a otro: su amor no es ni platónico, ni cristiano¹⁸⁸. Dionisio ha pervertido el sentido evangélico del amor, impregnado por la significación platónica, también ha recibido este concepto la influencia en el camino hacia lo Bello y lo Bueno, ahora identificadas a Dios. Sin duda, el Pseudo-Dionisio ha visto en el *eros* platónico¹⁸⁹ la potencialidad ascendente que no estaba explícita en el *ágape* neotestamentario. El *eros* subraya más bien la ascensión creatural hacia Dios y el *ágape* la gracia divina, pero para el esquema dionisiano este camino de ascensión es más conveniente, conveniencia que había observado en la interpretación de Plotino¹⁹⁰. Sin embargo, esta perspectiva tenía el inconveniente de dar al amor cristiano un impersonalismo ajeno a las relaciones entre creatura y Dios. Lo que pretendía en cierta manera el

186 E. RIVERA DE VENTOSA, «La concepción del amor-eros en el *Corpus Dionysianum*», en *Helmantica*, 45 (1994) 393-403. Un estudio de estos conceptos, cf. A. H. ARMSTRONG, «Platonic Eros and Christian Agape», en *Downside Review*, 79 (1961) 105-121.

187 Un estudio sobre la lectura por parte del Areopagita de los elementos cristianos y neoplatónicos lo encontramos en J. A. AERTSEN, «Filosofía cristiana: ¿primacía del ser versus primacía del bien?», en *Anuario Filosófico*, 33 (2000) 363-394.

188 E. RIVERA DE VENTOSA, *o. c.*, 394.

189 Sobre la noción de *eros* en Plotino podemos ver A. M. WOLTERS, *Plotinus «on Eros»*, Toronto 1984; P. HADOT, «La figure d'Eros dans l'oeuvre de Plotin», en *Annuaire de l'École pratique des hautes Études, Vème section, Sciences religieuses*, 90 (1981-1982) 307-312.

190 A. KELESSIDOU-GALANOU, «Le voyage érotique de l'âme dans la mystique plotinienne», en *Platon*, 2 (1972) 88-101.

Pseudo-Dionisio, sin éxito, era eliminar el dualismo que Plotino, siguiendo la lectura de Platón, establecía entre el deseo adquisitivo (búsqueda desde el principio) del Bien y el deseo creativo que es un deseo del yo y que planteaba una dicotomía al intelecto y un dilema para el alma¹⁹¹. Este inconveniente, unido a la desacertada respuesta del Pseudo-Dionisio, fue percibido por otros autores, como san Agustín y san Buenaventura, que veían que el concepto de *eros* era tan insuficiente para salir de este dilema como contrario a la fe cristiana. Llegados a este punto podemos percibir el camino que nos trazó el P. Rivera de Ventosa: cómo se conjugan en san Buenaventura estos dos sentidos del amor, ascendente-*eros* y descendente-*agapé* y su significación en la creatura¹⁹².

La respuesta a esta pregunta necesita ver cuál es la conjunción en san Buenaventura del amor en tanto que amor (caridad) y deseo amoroso (*eros*), operando una integración, no siempre evidente, pero, a su vez, clara, en un esquema ejemplarista, donde el primero significa la gracia de Dios que difunde su Bien, y el segundo el impulso místico de la creatura hacia Dios. La asimilación e integración de estos dos conceptos de la mano de las síntesis operadas ya en el siglo XII por la escuela de San Víctor¹⁹³ dan como resultado la personificación de dicho concepto. Lo que podemos decir es que el Doctor Seráfico realiza así la asimilación de las tres vías del amor: la *vis unitiva* según Dionisio, la *vis transformativa* de Hugo de San Víctor y la *vis difusiva* de Ricardo de San Víctor, más el personalismo psicológico de san Agustín¹⁹⁴.

191 W. KÜHN, «Le désir ambigu: un point de départ de l'axiologie plotinienne», en *Dionysius*, 14 (1990) 3-77.

192 Al respecto del amor en san Buenaventura, cf. Z. ALSZEGHY, *Grundformen der Liebe: die Theorie der Gottesliebe bei dem hl. Bonaventura*, Roma 1946; M. OLTRA, «Teoría del Amor en san Buenaventura», en *Verdad y Vida*, 7 (1949) 233-257; R. P. PRENTICE, *The psychology of love according to St. Bonaventure*, Nueva York 1951 (Nueva York 2^a 1957); A. POMPEI, «L'Amore nella mistica bonaventuriana», en *Miscelânea Franciscana*, 95 (1995), 153-173; *Doctor Seraphicus*, 42 (1995) 31-52.

193 Nos extenderíamos demasiado explicando esta influencia que es evidente y fundamental. Remitimos a mi artículo M. Lázaro, «El concepto de amor en Buenaventura», en *Revista de la Universidad de Cuenca*, 42 (1997) 83-94.

194 *Apol. paup.*, c. 4, n. 2: VIII, 252b-253a. Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, cap. 4, n. 14, PG 3, 713; H. de San Víctor, *De arrba animae*, PL 196, 916ss. y 961ss.

El principio del que parte es el que nosotros defendemos como central en san Buenaventura. Según el Doctor Seráfico, «Dios es *bueno* y por eso se da y se comunica; pero ante todo, Dios es *el que es*»¹⁹⁵. Que Dios «es» es algo que ni se discute, centrémonos pues, nos propone Buenaventura «cómo es», es decir, «cómo se comunica», he aquí el «meollo» de la cuestión y en el que encuadrar la dinámica del amor. En el *Itinerarium* nos encontramos frente a una caridad llena de gracia, y a un amor erótico personalizado como deseo místico integrados en el esquema ejemplarista. Este deseo amoroso de la creatura está, también, tocado por el amor caridad; el amor del Espíritu Santo por la acción del Cristo que la «ha traído a la tierra»¹⁹⁶, deseo inflamado por la donación del amor de Dios que san Buenaventura designa como *affection*. El amor de Dios se transmite siempre a las creaturas que tienen, en sí, un deseo ascendente hacia Dios y que por contacto con la caridad se convierte en afectión, impulsión mística. Es necesario desear el fuego, pero el deseo en sí mismo es un don, es más fundamentalmente la unción del Espíritu que el hecho de nuestra propia fuerza¹⁹⁷. El deseo amoroso impersonalista de Platón se convierte con la caridad de Dios transmitida por Cristo en *apex affectus*, que es por definición personal. Podemos comprender, pues, el grito de amor y abandono final del *Itinerarium*, grito propio del esposo: «*Deus cordis mei*»¹⁹⁸. Este amor personalizado en san Buenaventura toma contacto de manera directa con el Bien en Dios. El Bien de Dios es amor gratuito. La pura bondad de Dios es actualización del amor caridad de Dios, gracia comunicante¹⁹⁹.

195 E. RIVERA DE VENTOSA, *o. c.*, 38.

196 «*Hoc autem (affectus) est mysticum et secretissimum, quod nemo novit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus Sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram*» (*Itin.*, c. 7, n. 4: V, 312b).

197 SAN ANTONIO, *Sermones*, 86a, citado en R. JAVELET, *o. c.*, 90. Cf. J.-F. BONNEFOY, *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris 1929; J. GUTIÉRREZ, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo – «Don» desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre. Estudio histórico de teología dogmática. Dissertation Fribourg (Suisse)*, Méjico 1966, 118-122.

198 *Itin.*, c. 7, n 6: V, 313b. *Sal.* 72, 26 y 105, 48.

199 «*Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito...*» (*Itin.*, c. 6, n. 2: V, 311a).

En resumen, la bondad de Dios en la creatura significa una presencia. La creatura, que depende metafísicamente de Dios, pues es vana, es el testimonio del Bien de Dios, y es en la facultad amorosa y la caridad donde habita la bondad de Dios²⁰⁰. Esta relación entre creatura y Dios es personal. San Buenaventura nos ofrece un nuevo testimonio a favor de la significación de la creatura en un camino ascendente y descendente. San Buenaventura asimila el pensamiento neotestamentario purificándolo, por la mediación de san Agustín y el ejemplarismo, siguiendo y perfeccionando el ejemplarismo de Hugo y Ricardo de San Víctor.

5. METAFÍSICA DEL SER FINITO

La metafísica del ser finito ya queda perfilada en el esquema integrado que hemos expuesto en forma bivalente:

- Un esquema que tiene un doble camino: activo descendente-negativo-ascendente.
- Una consideración doble de la significación: signo y símbolo.
- Un problema, el de la unicidad y pluralidad: de personas en Dios (intratrinitaria), el de la Unidad divina y la pluralidad de las cosas creadas (extratrinitaria).
- Dos atributos esenciales: Ser y Bien.

En aras a la claridad podemos afirmar, con los matices que ya creo hemos visto, que los elementos que hemos señalado en primer lugar (camino activo, signo, unidad, Ser) toman un camino agustiniano, mientras que los enunciados en segundo lugar (camino pasivo, símbolo, trinidad y pluralidad, Bien) recibe una herencia más neoplatónica. San Buenaventura integra estos dos elementos purificándolos de los elementos espúreos para dar una respuesta complejiva. Nos preguntamos ahora si este esquema integrado que asume el ser y se pregunta por el cómo se muestran, se expresan los seres en el bien y se puede ver en las creaturas.

200 *«Vi amativa habitat Dei bonitas; et hoc non est, nisi ubi est amor et caritas» (Purif. B.M.V., ser. 2: IX, 643a).*

La respuesta la realizamos partiendo de la distancia ontológica entre Dios creador y creatura (vanidad creatural). Y cómo, teniendo en cuenta los elementos del esquema metafísico que hemos mostrado, se explicita la relación desde la expresión doble *in/per*. Seguimos al respecto el *Itinerarium*.

5.1. LA VANIDAD CREATURAL

Hablar de la vanidad ontológica de la creatura no es sino explicitar lo expuesto hasta ahora. Y esto no es otra cosa que confirmar que la condición suprema del Creador, ser *primum, a se y per se*, supone un hiato insalvable con la creatura que, al contrario, es definida como ser *posterius, ser ab alio*. Algo que puso de manifiesto Dionisio Castillo, que, siguiendo el *De Misterio Trinitatis*, muestra que la creatura se puede definir en su condición de temporalidad, mutabilidad y posibilidad, propia de su creación *ex nihilo*²⁰¹. En este sentido, podríamos definir la estructura metafísica del ser finito como *ontología de la vanidad*, tal como la llama D. Castillo²⁰². Llamar vana a una creatura significa, por tanto, afirmar su dependencia de otro Ser²⁰³.

Para expresar esta vanidad san Buenaventura utiliza un método de contrarios o de contrastes²⁰⁴. Esta vanidad se muestra en

201 D. CASTILLO CABALLERO, *o. c.*, 59. «*Creatura enim omnis ex nihilo est, et aliunde habet esse. Quia ex nihilo est, ideo quodam modo vana est et vanitati subiecta est*» (*II Sent.*, d. 37, a. 1, q. 2 resp.: II, 865b); cf. *I Sent.*, proem.: I, 3b; *Brevil.*, p. 5, c. 2, n. 3: V, 235b. En la base de estos textos subyace la enseñanza de la Sagrada Escritura: «*Nam expectatio creaturae revelationem filiorum Dei expectat; vanitati enim creatura subiecta est, non volens sed propter eum, qui subiecit, in spem, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*» (Rom 8, 19-21).

202 D. CASTILLO CABALLERO, *o. c.*, 49.

203 Esto no significa la negación a la creatura a participar de la noción del ser, como bien señala Marco Ninci: «Per Bonaventura dunque, quando si tratta di un dato compiuto inerente alla conformazione dell'universo (è il caso della materia), questo, sia pur infinito, implica sempre una forma che rientra nella sfera dell'essere... essere che è l'ambito universale cui appartiene ogni creatura». M. NINCI, «Il Bene e il Non-essere. Alle radici pseudo-dionisiane dell'esemplarismo in San Buenaventura», en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986) 96.

204 Cf. R. GUARDINI, *o. c.*, 186; L. MEIER, «St. Bonaventure als Meister der Sprache», en *Franziskanische Studien*, 16 (1929) 15-28; L. RENAUD, «Le langage de saint

los diversos escritos bonaventurianos desde el *Breviloquium* hasta el *Itinerarium* o el *Soliloquium*. Algo que nos hace ver una lectura del carácter de la vanidad creatural, es que no se habla de una vanidad identificada con maldad. La criatura no es oscura en sí, sino que es una mala lectura del mismo la que la hace oscurecer. La criatura es oscura si el ojo que la mira es oscuro; sin embargo, es expresión divina si se mira en lo que es: creación de Dios, que vio que lo que Dios hizo era bueno. Así se muestra en los *Soliloquium* en la afirmación del capítulo I cuando afirma su carácter expresivo: «*Adhuc, si forte ignoras te, o pulcherrima mulierum, egredere et abi post vestigia gregum, id est irrationabilium creaturarum, quae sun vestigium Creatoris tui*»²⁰⁵. Y que de modo inequívoco lo reconoce en las *Quaestiones disputatae de misterio Trinitatis* al afirmar la eficacia del testimonio de la naturaleza antes de ser oscurecida por el pecado que oscurece el ojo humano²⁰⁶.

La vanidad creatural no afirma, por tanto, la opacidad de la creatura, sino su ontología más profunda que apoyándose en el Ser de Dios se significa.

5.2. SIGNO Y SÍMBOLO EN EL SER FINITO

Esta significatividad, esta expresión, se muestra de modo privilegiado en la distinción *per/in* operado en el *Itinerarium*. Este doble modo de referirse a las creaturas sólo se explica desde el cuadro metafísico que hemos explicado hasta ahora que hemos señalado como bipolar al empezar este punto sobre la metafísica bonaventuriana. El opúsculo que hemos elegido en la consideración metafísica del ser finito, el *Itinerarium mentis in Deum*, es, sin duda, uno

Bonaventure à Jean Duns Scot», en *Études Franciscaines*, 18 (1968) n. extr. 141-148; E. H. COUSINS, o. c.

205 *Solil.*, c. 1, n. 7: VIII, 32a.

206 «*Hoc autem geminum testimonium libri naturae efficax erat in statu naturae conditae, quando nec liber iste obscurus erat, nec oculus hominis caligaverat. Cum vero per peccatum hominis oculus caligavit, speculum illud factum est aenigmaticum et obscurum, et auris intelligentiae interioris obsuduit ad illud testimonium audiendum*» (*Myst. Trin.*, q. 1, a. 2 concl.: V, 54b).

de los libros más leídos de las obras buenaventurianas²⁰⁷. Esta obra reconocida como una obra de gran altura espiritual, es olvidada por su profundidad teológica, relegada a la subsidiaridad²⁰⁸. Pero no podemos dejar escapar que es el teólogo san Buenaventura quien escribe y el franciscano quien habla²⁰⁹. San Buenaventura, en la contemplación del Crucificado, se eleva a Dios y nos muestra el camino gradual desde las creaturas hasta el Creador. Una obra que para C. A. Bernard muestra de modo especial el influjo de san Agustín y el Pseudo-Dionisio es evidente de modo privilegiado en este opúsculo bonaventuriano²¹⁰. Sin duda, el ser finito, camino de contemplación, mostrará su estatuto ontológico de modo privilegiado en esta obra.

Sin podernos detener en ello hemos de asimilar que a la hora de acercarse a la simbología vertida por san Buenaventura en el *Itinerarium*, se nos presentan dos planos a considerar: 1) la mentalidad simbólica que envuelve la obra, de carácter general, que toma como base una hermenéutica de la Sagrada Escritura y del mundo en general²¹¹ y que hace afirmar a Piazza, que no hallamos ante «un 'simbolismo cognoscitivo' fundado sobre el esencial 'simbolismo ontológico'»²¹²; y 2) una mentalidad simbólica de carácter intelectual, que parte del anterior y toma raíces en la consideración misma de las cosas. Sobre la base de la primera se desarrolla la segunda.

La consideración del ser finito arranca en el *Itinerarium* desde el primer capítulo. Serán los cuatro primeros, correspondiendo a los grados de ascensión, los que toquen más de cerca al ser finito. Los

207 Resulta significativo su reciente traducción al japonés, cf. SAN BUENAVENTURA, *L'Itinerarium mentis in Deum*, trad., introd. y not. por H. NAGAKURA, Tokyo 1993.

208 O. González, *o. c.*, 229.

209 J.-G. Bougerol, *o. c.*, 215.

210 Cf. C.-A. Bernard, «Saint Bonaventure lecteur de Denys dans L'Itinerarium Mentis in Deus», en *Studies in Spirituality*, 1 (1991) 32-33.

211 En el *Itinerarium* varias figuras confluyen en la expresión de esta realidad simbólica a la que aludimos. Nguyen Van Si ha dedicado recientemente un trabajo a los símbolos que aparecen en la obra. Cf. A. NGUYEN VAN SI, «Les symboles de l'itinéraire dans l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure», en *Antonianum*, 68 (1993) 327-347.

212 L. PIAZZA, *o. c.*, 60.

capítulos quinto y sexto se refieren de una manera más cercana a la contemplación de los atributos divinos como acceso a la realidad divina. El *Itinerarium* se presenta en un continuo reordenamiento del mundo hacia la luz de la verdad divina.

La realidad creada canta a Dios significándose como vestigio, como imagen y como semejanza²¹³. Esta distinción representa una distinción en la proporción²¹⁴. La realidad como vestigio, imagen y semejanza acerca la realidad divina al hombre que las contempla²¹⁵. San Buenaventura, cuando asciende a la realidad inteligible por medio de las creaturas, asume la realidad anagógica dionisiana que

213 *-Omnis creaturae est vestigium, quae est a Deo; omnis est imago quae cognoscit Deum; omnis et sola est similitudo, in qua habitat Deus-* (Scient. Chr., q. 4, concl.: V, 24a).

214 Señala E. Berti que existe una correspondencia entre los tipos de proporción analógica asimilados por san Buenaventura, y los tres tipos de relación con Dios en el *Itinerarium*. E. BERTI, «Il concetto di analogia in San Bonaventura», en *Doctor Seraphicus*, 32 (1985) 11-21. *-Quibus adeptis, efficitur spiritus noster hierarchicus...-* (Itin., c. 4, n. 4: V, 307a). Un estudio sobre el principio de participación, cf. L.-B. GEIGER, *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*, Paris 1953; C. FABRO, *La nozione metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d'Aquino*, Torino 1958.

215 *-Quantum ad primum totus mundus est umbra, via vestigium et est liber scriptus forinsecus. In qualibet enim creatura est refulgentia divini exemplaris, sed cum tenebra permixta; unde est sicut quaedam opacitas admixta lumini-* (Hexaem., coll. 12, n. 14: V, 386b). La distinción ontológica del ser creatural como vestigio, imagen y semejanza encuentra su formulación en Juan de la Rochella. Cf. F. de A. Chavero, *o. c.*, 111. Los mismos términos expresan en su significación bonaventuriana sus fuentes agustinianas y neoplatónicas. A. NGUYEN VAN SI pone de relieve el doble origen del término *similitudo* en el uso bonaventuriano. De una parte, el sentido propio de san Agustín, en quien, siguiendo la doctrina platónica, *similitudo* adquiere el sentido de participación formal de la Idea; de otra parte, el término recibe la carga de la tradición teológica del siglo anterior, que se había enriquecido en las doctrinas del Pseudo-Dionisio y de su comentador Escoto Eriúgena: l'acception bonaventurienne de «similitudo» relève d'une doctrine exemplariste d'allure dionysienne et surtout érégénienne. Bonaventure attribue au terme *similitudo* (qu'on aimerait traduire par «resemblance-réprésentation») une fonction *manifestatrice* ou expressive. Cette fonction manifestatrice implique l'idée d'émanation réelle (*egressus*) à partir d'un original, comme la splendeur émane de la lumière-. Cf. A. NGUYEN VAN SI, *La Théologie de l'imitation du Christ d'après Saint Bonaventure*, Roma 1991, 53-54. A propósito de este término, *similitudo*, en los teólogos del siglo XII, cf. R. JAVELET, *Image et ressemblance au douzième siècle. De saint anselme à Alain de Lille*, 2 vols, Estrasburgo 1967.

expresa al máximo el carácter simbólico ontológico del ser finito. El mundo es contemplado como estructura metafísica y significativa²¹⁶: *«Omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata»*²¹⁷.

Al asumir de la tradición platónica, por sus caminos agustinianos y dionisianos, dota al ser finito de una carga óptica como expresión divina. Para Prini, se trata de «una verdadera y propia *ontología de la expresión*» en el que el mundo aparece como un manuscrito cifrado de un discurso divino²¹⁸.

El Doctor franciscano tiene presente tanto la idea de signo agustiniano como la simbólica dionisiana. Esta doble perspectiva significativa se plasma en la formación bipartita *per/in*. El primero —*per*— equivale a elevarse al conocimiento de Dios por el conocimiento de la creatura, el segundo —*in*— expresa la presencia e influencia de Dios en la criatura²¹⁹. El primero es elaborado a diversos niveles, desde los sentidos, desde la razón o la inteligencia, en el segundo intervienen la imaginación, el intelecto y la *sindéresis*²²⁰

216 Esta contemplación de la realidad cósmica constituye, en palabras de Restrepo, un verdadero «proceso de interiorización», cf. R. J. RESTREPO, «La presencia de Dios en el mundo y en el hombre. Análisis del *Itinerarium*», en *Franciscanum*, 10 (1968) 172.

217 *Itin.*, c. 2, n. 11: V, 302b. Cf. *I Sent.*, d. 3, q. 2 concl.: I, 72a-73b.

218 P. PRINI, *La scelta di essere. Il «senso» del messaggio francescano*, Roma 1982, 55.

219 «... aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deus in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum...» (*I Sent.*, d. 3, p. 1, q. 3, concl.: I, 74b).

220 *Itin.*, c. 1, n. 6: V, 297b.

(término en el que se conjugan los órdenes cognitivos y afectivos, cognitivos y volitivos implicando un acceso más personal ²²¹).

La consideración «*per creaturas*» supone una concepción signífica heredada de san Agustín en el que la realidad significa en la operación psicológica interpretativa. La formulación «*in creaturas*» mira claramente al concepto de símbolo del Pseudo-Dionisio bajo la clave señalada por M.-D. Chenu: «el símbolo es la vía de acceso homogéneo al misterio, y no un simple signo epistemológico, más o menos convencional» ²²². El P. Bougerol señala como el proceso «*in*» es una meditación sobre la presencia de Dios en la base del significado mismo del signo ²²³. Esto hace que «*in*», cronológicamente, aparezca después del «*per*», pues es una manera más elevada de contemplación ²²⁴. Es la consideración simbólica «*in*» quien condiciona la signífica «*per*» ²²⁵.

La distinción *per/in* es la expresión final de la doble fuente de la que bebe nuestro autor, expresión de su pensamiento intelectual y místico en la obra del *Itinerarium* ²²⁶.

221 Cf. D. LANGSTON, «The spark of conscience: Bonaventure's view of conscience and synderesis», en *Franciscan Studies*, 53 (1993) 79-95. Langston realiza un estudio de la sindéresis a partir del *Comentario a las Sentencias 2*, d. 39.

222 M.-D. CHENU, *o. c.*, 157.

223 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, I, 93.

224 «*Sed quoniam circa speculum sensibilem non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecedens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrans per corporales sensus*» (*Itin.*, c. 2, n. 1: V, 300a).

225 J.-G. BOUGEROL, *o. c.*, 93.

226 El esfuerzo de síntesis de las corrientes neoplatónicas es expuesto en muchas otras obras. Así en *De reductione*. La alegoría, para san Buenaventura, ha sido expuesta de forma magistral por san Agustín y seguido por san Anselmo y por otra parte la anagogía por Dionisio y puesta al día por Ricardo de San Víctor. La tropología fue cultivada por Gregorio y llevada a la Edad Media por Bernardo. Todos tienen gran importancia pues ponen el acento en la doctrina, la contemplación y la predicación. Pero el ideal descansa en ser excelente en todo como Hugo de San Víctor. Este modelo integrador es el que mueve el espíritu de san Buenaventura. Cf. *Red. art.*, n. 5 y n. 7: V, 321b y 322a, respectivamente. Un estudio de la distinción *per/in* (speculum) en el *Itinerarium*, en C. CHIURCO, «Al confine tra Patria e Via. Simbolo e Teofania in San Bonaventura», en *Miscelánea Franciscana*, 97 (1997) 87-99.

San Buenaventura, apoyado en la palabra del libro del Apocalipsis, aquilata de manera magistral su concepción metafísica del ser finito: *«Quoniam autem quilibet praedictorum modorum germinatur, secundum quod contingit considerare Deum ut alpha et omega, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque praedictorum nodorum ut per speculum et ut in speculo»*²²⁷.

Como ya señalaba al principio de su producción escrita, la creación cobra en san Buenaventura valor sacramental, que denota la cosa que significa, y esto es el sacramento: *«Cum in illis Sacramentis sit aliquid, quod est res tantum, aliquid quod est signum tantum, aliquid, quod est res et signum»*²²⁸. Como fiel discípulo de san Francisco de Asís, sabe mejor que nadie que la naturaleza creada canta la obra de Dios²²⁹.

Lo que nos podríamos preguntar a continuación es cómo este esquema metafísico se refleja en la explicación natural, en fin, en el Cosmos. Si este término implicaba un Universo ordenado, este orden debe responder a las fuentes mencionadas cuando hablábamos en el capítulo segundo de la metafísica bonaventuriana y refrendado en el presente capítulo. Pero, de igual modo, que en la explicación metafísica resuena de fondo una teología mística de inspiración franciscana esta aproximación cosmológica debiera lógicamente rezumar el amor a las creaturas que el fundador de la Orden Franciscana cantó. Pero esto ya se excede para un artículo de estas características. En esta revista ya escribimos unas páginas que podrían ayudarnos al respecto²³⁰.

227 *Itin.*, c. 1, n. 5: V, 297b. *«Ego sum Alpha et Omega, principium et finis, dicit Dominus Deus, qui est, et qui erat, et qui venturus est, Omnipotens»* (*Ap.*, 1, 8).

228 *IV Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1, ad opp. 5: IV, 666a; *Ib.*, d. 22, a. 2, q. 2 concl: IV, 580b-581b.

229 *«Ex quibus omnibus videtur Deus omnia in omnibus per contemplationem ipsius in mentibus...»* (*Itin.*, c. 4, n. 4: V, 307a). La plenitud divina en el universo es un eco en el que resuena la enseñanza paulina: *«Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in ómnibus»* (1Cor 15, 28) y que es asumida más tarde por la teología patristica y medieval como el mismo san Buenaventura lo recoge, cf. *I Sent.*, d. 3, a. un., q. 3, concl.: I, 74b.

230 M. LÁZARO, «La cosmología bonaventuriana: visión franciscana del hombre y del mundo», en *Naturaleza y Gracia*, 44 (1997) 67-95.

CONCLUSIÓN

Hans Urs von Baltasar se preguntaba sobre el sentido de la imagen bíblica de «imagen y semejanza» del ser finito, y evidenciaba la insuficiencia de la «vitalidad interior», en una relación de seres (finito/infinito) que son tan distintos y distantes; afirmando cómo dicha respuesta debía apoyarse en la «consideración teológico-trinitaria». Esto no impidió que por ello Hans Urs von Baltasar renunciara, en el primer volumen de su *Teológica*, a un estudio del mundo creatural «procediendo predominantemente de forma filosófica»²³¹. Unas líneas más tarde, ponía en evidencia el desencuentro que en el mundo contemporáneo se ha operado entre filosofía y teología y cómo se imponía una vía que intentase describir «la verdad del mundo en su predominante mundaneidad, sin por ello excluir la posibilidad de que la verdad así descrita encierre en sí elementos que son de procedencia inmediatamente divina, sobrenatural... —y continúa diciendo este eminente pensador y teólogo— quizás es necesario en este punto, no sólo contraponer naturaleza y sobrenaturaleza como dos ámbitos, sino añadir un tercer ámbito de verdades, a saber, las que, perteneciendo verdaderamente a la naturaleza creada, sin embargo sólo entran en la luz de la conciencia cuando son iluminadas por un rayo sobrenatural»²³². Esta afirmación señala las claves de nuestra tesis, descubre y desvela una lectura libre de prejuicios de un autor medieval como es san Buenaventura de Bagnoregio, que firmaría como propias esas líneas de poder hacerlo hoy. Y reafirma nuestra primera conclusión: san Buenaventura no entiende las relaciones entre razón y fe, platonismo y aristotelismo y las diversas fuentes o caminos platónicos como disyuntivas excluyentes, sino como elementos que nos pueden ofrecer una síntesis fecunda. Una síntesis requiere diálogo, pero no aceptación sin más. San Buenaventura tiene las cosas claras y se sostiene en doctrina segura, pero utiliza las nuevas formas para expresar lo que quiere y tiene como cierto.

He comenzado esta reflexión final con la afirmación de Hans Urs von Baltasar porque me vienen a mi memoria unas frases del

231 H. U. VON BALTHASAR, *Teológica, vol. 1. Verdad del mundo*, Madrid 1995, 13-14.

232 *Ib.*, 15-16.

profesor José Montserrat que decían así: «El historiador no puede contentarse con verificar, dilucidar y clasificar hechos del pasado. En todo caso, esta fenomenología histórica es sólo una parte de su labor. El historiador pretende hallar la explicación de los hechos, es decir, quiere proponer un hecho más general o un sistema de hechos que den razón de multitud de constataciones particulares. En ocasiones esta explicación viene ofrecida por la misma indagación en el pasado, pero el historiador, si quiere ofrecer una disposición ordenada e inteligible del acaecer histórico, tiene que producir teorías amplias y abstractas que permitan englobar bloques enteros de constataciones fácticas»²³³. Era, pues, necesario situar mi perspectiva a la hora de enfocar este trabajo, y las palabras del teólogo alemán lo hacían mejor que yo mismo, sobre todo, en un estudio sobre un pensador medieval como es san Buenaventura con todas sus características: teólogo, filósofo, místico, hombre religioso y de religión, escolástico, franciscano...

San Buenaventura se enfrenta a un reto estimulante: explicitar el dogma cristiano, sin rehuir a la realidad que le ha tocado vivir y que en el plano intelectual significan las nuevas formas y métodos que se le presentan. San Buenaventura desde el carácter sapiencial de su pensamiento opera una especie de economía de pensamiento, ¿para qué poner en duda lo que ya sabemos? Sólo cuando sus obligaciones se lo pidan realizará tal cosa. No así será necesario en aquellas reflexiones que atiendan a deseos más personales y místicos. Esto tiene una consecuencia en referencia a la creatura: las claves de su interpretación no habrán de buscarse por los caminos del ser y del ente, presupuestos que ya se suponen en el dogma y que son evidentes como se explicita en el *Itinerarium*, una evidencia que expone recordando modos anselmianos, es decir, evidentes a la razón: *ipsum esse a deo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse*.²³⁴ La creatura no es, por tanto, un instrumento de disputa entre Ser y ente. La cosa es clara. El ser finito es creatura, y por ello es finito. En la retina del pensador franciscano la afirmación del IV Concilio de Letrán²³⁵.

233 J. Montserrat, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989, 15.

234 *Itin.*, c. 5, n. 2: V, 308b.

235 E. DENTZINGER, «IV Concilio de Letrán, 1215», *o. c.*, 154.

Estas verdades, ciertas según doctrina conciliar, son presupuestas. No es que no interesen en la filosofía de san Buenaventura, sino que hay otras prioridades, y ahí, precisamente descansa la originalidad del pensamiento de nuestro autor y desde ahí, entiendo, hemos de considerar la metafísica del ser creatural: cómo entender la creatura. En este sentido entendemos las palabras de Olegario González cuando afirma que «Interesan al hombre medieval los seres no en su entidad sino en su trascendencia significativa, en su carácter de alusión y presencialización de otro»²³⁶. He aquí el intingulís, aquí hay que situar la respuesta: la creatura es expresión de Dios. La creación es partitura divina.

Esta afirmación es la obertura de la metafísica del ser finito, del ser creado. Si la creatura es expresión, cómo es esto posible.

La creación en cuanto expresión se entiende en un contexto de movimiento metafísico, en una estructura, en el que entran en juego una tradición (de origen platónico o neoplatónico) que san Buenaventura entiende como segura, por los exponentes que la publicitan, y estimulante.

Este doble camino bifurcado por los senderos latinos con la figura indiscutible del obispo san Agustín de Hipona, y griegos del Pseudo-Dionisio llevan a san Buenaventura a situar a la creatura en la doctrina del ejemplarismo metafísico. Este camino presenta una doble vertiente positiva (Del Ejemplar-Dios-Uno-Creador a la creatura) y negativa (De la creatura al Dios Ejemplar...). La síntesis queda expresada de forma definitiva en una distinción de gran carga significativa: *per/in*, que indica esta síntesis en términos de signo y símbolo. Como dijimos en la introducción nuestra elección es, en cierta manera arbitraria, pero creo que ya en el ocaso de nuestra investigación podemos decir que justificada (en este sentido no damos por zanjada ninguna polémica, sino que nos parece, en cierto sentido estéril, desde luego referente a nuestro propósito).

Buenaventura reafirma ambos términos (don místico-base metafísica) en la diferenciación (signo-símbolo) entendida en el doble movimiento en el que Buenaventura integra el ejemplarismo de sabor agustiniano y el camino de inspiración neoplatónico cristiani-

zado por el Pseudo-Dionisio que ayuda a superar y a aquilatar ambos polos metafísicos en la creatura y que supone la expresividad de la misma, y que ya en la introducción llamamos como concepción simbólica del signo.

Esta expresividad supone el ser mostrando desde la bondad y el amor el Bien. La metafísica del ser finito, es una metafísica de la expresión identificada a la comunicación que es el Bien. No es olvido del ser, es que en el Bien comunicado y expresado queda implícito el ser y el incremento del ser.

Las consecuencias de esta metafísica creatural puede ser un instrumento válido para otra serie de problemas como el de la relación entre lo natural y lo sobrenatural, inmanencia y trascendencia y la misma relación entre fe y razón y que no pasan por alto desde la propia noción de expresividad de gran trascendencia e importancia en autores contemporáneos que van desde el psicoanálisis hasta los fenomenológicos de la religión ²³⁷.

Manuel LÁZARO PULIDO
Profesor de Historia de la Filosofía
Instituto Superior de Ciencias Religiosas
«Santa María de Guadalupe»
Sede Cáceres

237 Cf. U. GALIMBERTI, «Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers», en *Doctor Seraphicus*, 31 (1984) 47-57.