

Los grados de conceptualización en el pensamiento bonaventuriano

Gerald Cresta

1. Condicionamientos de la reflexión sobre el ser en general

La reflexión acerca de los principios constitutivos de la realidad en su conjunto recorre en Buenaventura el camino de un *a priori* teológico y se desarrolla en una concepción del ser de los entes considerado en estrecha consonancia con el ser de Dios. La cosmovisión bonaventuriana consiste por esto en una imagen del mundo enraizada en un concepto fundamental: el de unidad. El punto de partida es pues una firme convicción de la unidad profunda que presenta la relación Dios-creatura, y el trabajo especulativo a desarrollar consistirá en encontrar los diversos modos de conceptualización de esa relación unitiva. En su visión de conjunto de lo real, iluminada por la fe, todo es atravesado por Dios, aún a pesar de que la contingencia esencial de la naturaleza creada la separa abismalmente de la perfección divina.¹

Al hacer referencia al movimiento escolástico medieval de mediados del Siglo XIII, hablar de conocimiento implica necesariamente adentrarse en el complejo problema de las relaciones entre razón y fe, entre filosofía y teología, como así también en la delimitación de la funcionalidad propia de cada una. Tres fueron las posibles soluciones que se discutían entonces. Esquemáticamente: o bien se tomaba a la fe como un valor absoluto y se pretendía, como los seguidores del movimiento fideísta del siglo XII, abjurar de la razón y de sus logros científicos; o bien, en el lado opuesto, se jerarquizaba el valor del conocimiento científico y se

¹ Cfr. A. Gerken, *Bonaventura*, en *Gestalten der Kirchengeschichte* (hg. von M. Greschat), Bd. 4: *Mittelalter II*, Stuttgart 1983, pp. 15-37; R. Köhn, "Monastisches Bildungsideal und weltgeisliches Wissenschaftsdenken. Zur Vorgeschichte des Mendikantenstreites an der Universität Paris", en *Miscellanea Mediaevalia* 10 (hg. von A. Zimmermann), Berlin 1976, pp. 1-37.

buscaba una independencia de éste en relación al conocimiento teológico dominante (dialécticos); o bien, en último término, se intentaba alcanzar una conciliación entre razón y fe desde la perspectiva que las consideraba no tanto como opuestas, sino como saberes que en realidad tienden a un mismo objeto de conocimiento -Dios y la obra creatural-, y que difieren sólo en cuanto a la perspectiva en que analizan al mismo. Esta última postura es la más cercana al pensamiento de San Buenaventura.²

Por otra parte, el así denominado “segundo comienzo” de la metafísica en el siglo XIII consiste en que la metafísica se transforma en *ontología*.³ Esto trajo aparejada la desventaja que consiste en no tener en cuenta el hecho de que, para algunos autores, la metafísica también incluye el estudio de la divinidad. El enfoque viene dado por la investigación de las relaciones causales que se establecen entre Dios y el mundo, considerando a la divinidad como aquel elemento común (causal) compartido por la totalidad de los seres. De esta forma, la divinidad forma parte integrante del estudio emprendido por la metafísica, en la medida en que se la considera como la causa universal del ser.⁴

Desde la publicación del libro de E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure* (1924) la concepción bonaventuriana de la filosofía se ha convertido en un tema controvertido, sobre todo en cuanto a su autonomía respecto de la ciencia teológica.⁵ Esta controversia en particular se extiende de por sí a otros subproblemas tales como el de si realmente hubo o no hubo una intención filosófica en la elaboración de la doctrina bonaventuriana, o si el conjunto de su pensamiento debe ser considerado como un aristotelismo moderado, o bien como el esfuerzo por llevar a su sistematización la tradición del augustinismo; en fin, la idea generalizada de una cierta dificultad llegado el momento de juzgar su concepto de filosofía, debido en parte quizás a la escasa

² N. Kretzmann, u.a. (Hg.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge 1982, 1988.

³ Cfr. A. Zimmermann, “Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert”, *STGMA* 8, Leiden-Köln 1965, p. 354.

⁴ Cfr. J.A. Aertsen, *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas.*, *STGMA* 52, Leiden-New York-Köln 1996, p. 123.

⁵ Cfr. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, München 1959, cap. 4, 1: “Die These Gilsons und seiner Anhänger: Bonaventura der Augustinist”, pp. 121-127.

delimitación que realiza el mismo Buenaventura.⁶ Hay por cierto un carácter doble en algunas afirmaciones bonaventurianas en relación a la filosofía o a los filósofos griegos, afirmaciones que de una parte parecen otorgar al pensamiento filosófico su propia jurisdicción en cuanto a determinados temas y la metodología aplicada en la investigación de los mismos, mientras que por otra se adjudica a la reflexión propiamente filosófica una carencia intrínseca para dar suficiente cuenta de las preguntas acerca del mundo, del hombre y de Dios. Mucho se ha dicho y escrito en este sentido, aunque en más de una ocasión se ha considerado el tema bajo la sola óptica del -también controvertido- antiaristotelismo bonaventuriano.⁷ Por todo ello resulta clave para la consideración del problema no desviar la concentración del trasfondo doctrinal y las propias motivaciones que en su tiempo alimentaban la reflexión y la escritura del teólogo franciscano.⁸ Entre estas motivaciones, hay dos que fueron mencionadas por Joseph Ratzinger y que son -a nuestro modo de ver-, centrales por el hecho de que en ellas se congregan todas las demás: una fue la de defender la unidad de la sabiduría cristiana frente a la disgregación que

⁶ Cfr. G. Wieland, "Plato oder Aristoteles? Überlegungen zur Aristoteles-Rezeption des lateinischen Mittelalters", en *Tijdschrift voor Filosofie* 47 (1985), pp. 605-630.

⁷ Cfr. W. Kluxen, "Abendländischer Aristotelismus - Mittelalter", en *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 1976; E. Van Steenberghe, *Die Philosophie im 13. Jahrhundert*, (hg. von M.A. Roesle), München 1977.

⁸ Luc Mathieu hace referencia a la "distancia", por ejemplo, entre el capítulo 4 del *Breviloquium* y el capítulo 6 del *Itinerarium*, en los cuales Buenaventura trata el mismo tema teológico de manera diferente, en uno el carácter arduo y escolar, en el otro el carácter propio de la adoración mística. Y agrega Mathieu: "Pour expliquer cette différence de ton et de mode d'exposition, il nous faire tenir compte du but précis que Bonaventure s'est fixé dans chacune de ces œuvres. Dans l'*Itinerarium*, l'auteur conduit son lecteur à partir de la méditation sur le monde sensible, sur les créatures vestiges et images de Dieu, sur l'âme humaine image et similitude de la Trinité, jusqu'à l'exposé des données de la foi concernant les trois personnes, et là il laisse son lecteur à sa propre contemplation silencieuse, puisque l'itinéraire est achevé et que le repos commence. Le *Breviloquium* est plus utilitaire. Il s'agit d'éclairer les jeunes "théologiens" sur les points les plus essentiels de la foi. Précisément parce que le mystère de la Trinité est le plus difficile à formuler en un langage humain, Le Maître s'attarde à établir des distinctions, expliquer des vocables, définir des règles du langage qui permettront à ses élèves de penser, droitement, hautement et toujours avec piété, le mystère." Cfr. *Saint Bonaventure. Breviloquium*. Bibliothèque Bonaventurienne, Editions Franciscaines, Paris, 1966, Tomo I, Introd., p. 45; W. Dettloff, "Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura", en *MThZ*, 13 (1962), pp. 107-115.

simbolizaba el saber profano, y aquí entra en juego el tema del antiaristotelismo; la otra está representada por la respuesta que Buenaventura da al problema de la división entre filosofía y teología.⁹

La recepción de Aristóteles y la metafísica bonaventuriana

Dentro de este marco conceptual es posible analizar con mayor claridad la posición particular de Buenaventura frente a la recepción de Aristóteles en el ambiente académico de su tiempo, esto es, por qué por un lado parecería que tiene en gran estima el pensamiento del Filósofo, y por el otro critica ásperamente las raíces mismas de su filosofía natural. Habría que diferenciar aquí la cuestión de cómo veía Buenaventura al Aristóteles histórico, en primer lugar, y en segundo lugar la reacción frente al llamado aristotelismo propio de la época.

En cuanto a lo primero, Buenaventura de hecho debió, como todos los estudiantes que ingresaban en la Universidad de París hacia el año 1236, tomar contacto directo con los textos aristotélicos que circulaban obligatoriamente en la Facultad de Artes. El conocimiento que surge de este estudio no necesariamente se traduce o deriva en que el estudiante sea un conocedor de Aristóteles, en el sentido de un especialista de la filosofía aristotélica. Como comenta O. Argerami, comunmente se consultaba no la obra completa del estagirita, sino los florilegios, las *auctoritates*, o listas de proposiciones ordenadas de acuerdo a los diversos temas. Esto permitía un acceso cómodo a las expresiones más importantes del sistema sin necesidad de recurrir a los textos propios del autor.¹⁰ De este contacto con el pensamiento aristotélico, Buenaventura aprovecha buena parte de su filosofía como un instrumento preciso y hasta necesario en la propia construcción teológica que es su máxima preocupación. A partir de este dato seguro, es sin embargo difícil estimar el grado de adhesión o rechazo que tiene Buenaventura respecto de la filosofía aristotélica. Este solo tema ha generado un gran debate, que no nos interesa comentar aquí, como no sea para mencionar brevemente que ha

⁹ Cfr. J. Ratzinger, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München - Zürich, 1959, p. 134.

¹⁰ Cfr. O. Argerami, "San Buenaventura frente al aristotelismo", en *Patristica et Mediaevalia* II, Buenos Aires, 1981, pp. 21-36.

habido quienes afirmaban en Buenaventura una gran estima frente a la obra del Filósofo, mientras que para otros situados en la orilla opuesta, lo que existió verdaderamente fue un gran rechazo.¹¹ Al parecer, lo más cercano a la verdad sería considerar una posición intermedia, sustentada por los mismos textos de Buenaventura, en los que las 930 citas sobre Aristóteles dan muestras de un conocimiento de su filosofía bastante aceptable, según lo consideran otros autores.¹²

Aquí es donde tiene cabida la cuestión arriba mencionada de la lucha frente al aristotelismo de su tiempo. En la década de 1265-1275 se daba la situación bastante compleja del así denominado aristotelismo parisiense. Se trataba de una verdadera lucha doctrinal, con intervención de partidarios diversos y posiciones encontradas. Muchos temas provenientes de la filosofía aristotélica promovían inevitablemente un gran contraste con la ortodoxia cristiana, por ejemplo los *de aeternitate mundi* y *de unitate intellectus*. Por eso es que peligraba, según se interpretaran y expandieran las ideas aristotélicas, todo un esquema filosófico y teológico tradicional. Basta pensar simplemente en el universo aristotélico, fruto de un pensamiento que busca la razón suficiente de las cosas en las cosas mismas, separando el mundo de Dios. Quien niega las Ideas y lleva a cabo una crítica encarnizada a dicha doctrina, suprime por tanto todo intermediario entre Dios y el mundo. Su divinidad no se conoce más que a sí misma y no tiene necesidad de ningún otro conocimiento. Esta ignorancia del ejemplarismo, de la providencia divina y de la finalidad del mundo, posibilita la generación de posiciones doctrinales que van en contra del ideal de la sabiduría

¹¹ La literatura al respecto es numerosa. Además del mencionado texto de E. Gilsón, cito sólo algunos de los estudios más representativos en los cuales puede seguirse de cerca el problema y sus derivaciones: P. P. Robert, *Le problème de la philosophie bonaventurienne*, en *Laval Théologique et Philosophique*, VI (1950) pp. 145-163 y VII (1951) pp. 9-58; F. Van Steenberghe, *La philosophie au XIIIe. siècle*, Lovaina, 1966, esp. cap. V: "Saint Bonaventure et la philosophie", pp. 190-271; T. Moretti-Costanzi, "El *intellectus fidelis* en el agustinismo de S. Buenaventura", en *Augustinus* 19 (1974), pp. 145-161; J. Oroz Reta, "San Buenaventura. Aristotelismo y agustinismo", *ibid.* pp. 177-188; J. G. Bougerol, Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age* 40 (1973) pp. 135-222; Chr. Wénin, *La connaissance philosophique d'après saint Bonaventure*, en *L'homme et son destin*, Lovaina, 1960, pp. 485-494.

¹² Cfr. J.G. Bougerol, *Introducción a S. Buenaventura*, Madrid (1984), pp. 53-82; E. Bettoni, *S. Bonaventura da Bagnoregio*, Milano (1973), pp. 11-27; A. Da Vinca, "L'aspetto filosofico dell'aristotelismo di S. Bonaventura", en *Collectanea franciscana* XIX (1949), p. 41.

cristiana, según era entendido por los teólogos más conservadores, como era el caso de Buenaventura.¹³ Esta posición se enfrentaba al aristotelismo rígido y al moderado, dando lugar a una gama bastante amplia de posiciones intermedias.

El mayor peligro para Buenaventura consiste entonces en que el uso del método filosófico sea en extremo sobrevalorado al interior de la labor propiamente teológica. Pero la advertencia que se hace sobre esta posibilidad de sobrevaloración no va dirigida tanto contra la filosofía misma cuanto contra la actitud de sobrepasar los límites del filosofar, con lo cual queda claro que Buenaventura valora la filosofía en la medida en que sea tomado como *antecedentia fidei*.¹⁴

El hecho mismo de que esta advertencia se enfatice sobre todo en sus obras tardías nos brinda una mejor oportunidad para comprender sus reacciones, ya que esto posibilita ubicar el problema en el entorno de la situación histórica en que se daba, es decir, lo que significaba para la teología la creciente influencia del averroísmo latino o aristotelismo heterodoxo en la Facultad de Artes de la Universidad de París.¹⁵ Es bajo esta perspectiva que hay que observar los fragmentos en los cuales Buenaventura habla con respeto y admiración del Aristóteles histórico, y comprender asimismo que su batalla está dirigida sobre todo al aristotelismo de su tiempo. Es allí donde juega su papel la intervención de la fe, elevando al hombre por encima de la naturaleza, y en donde la conceptualización bonaventuriana va adquiriendo diversos grados.¹⁶

No es extraño, por consiguiente, que encontremos en Buenaventura un uso de la filosofía aristotélica que refleja el curso vital de su propia actividad intelectual: hay una recurrencia frecuente en la época de los estudios universitarios y una utilización extensa en la composición de Comentario a las Sentencias y en las Quaestiones, por una parte, y un empleo más restringido y casi nulo en el segundo período parisino, por otra. Como referencia, consignamos un ejemplo de cada momento:

¹³ Cfr. el capítulo "La critique de la philosophie naturelle", en E. Gilsón, op.cit., pp. 76-100; W. Kluxen, Abendländischer Aristotelismus - Mittelalter, en *TRE* 3 (1978), pp. 782-789.

¹⁴ *In Sent.*, III, d. 25, a. 1, q. 1 ad. 2.

¹⁵ Siehe F. Sakaguchi, *Der Begriff der Weisheit in den Hauptwerken Bonaventuras*, München, 1968, ss. 104 -108.

¹⁶ *In Hexaem.*, 19, 12 (V, 422 a): "Descendere autem ad philosophiam est maximum periculum [...]"

“Ommes actiones animae passiones sunt”, sicut vult Philosophus: ergo omnis inordinata actio animae est inordinata passio; sed quod est inordinatum est culpa: ergo illa passio sive corruptio inordinata est culpa. II Sent., d. XXXV, a. 1, q. 2 (II, 825 a)

“Ex improbo ausu investigationis philosophicae procedunt errores in philosophis, sicut est ponere mundum aeternum, et quod unus intellectus sit in omnibus. Ponere enim mundum aeternum, hoc est pervertere tatam sacram Scripturam et dicere, quod Filius Dei non sit incarnatus. Ponere vero, quod unus intellectus sit in omnibus, hoc est dicere, quod non sit veritas fidei nec salus animarum nec observantia mandatorum; et hoc est dicere, quod pessimus homo salvatur, et optimus dammatur. Hoc igitur ponere provenit ex improbo ausu investigationis philosophicae. Et tales ponunt, quod impossibile sit, mortale devenire ad immortalitatem. Et qui hoc configit, aut tuetur, aut imitatur sive secundum hoc incedit, errat gravissime, quia facit contra secundum verbum mandati: ‘Non facies sculptile’; unde tam fictior quam defensor et imitator, omnes hic prohibentur. De decem praec., II, 25 (V, 514 b)

Esta doble relación que parece haber entre Buenaventura y los textos aristotélicos es comprensible pues bajo la mirada que abarca no sólo la relación entre dos autores, sino las diversas circunstancias históricas y de contexto que intervienen en dicha valoración. Así, la distinta situación universitaria y la vivencia del peligro doctrinal que experimentó Buenaventura en su última permanencia parisina, explican o ayudan a explicarse el por qué del distinto énfasis y el diverso tono que presentan los textos.¹⁷ Como veremos más adelante, la metafísica de la analogía del ser y el ejemplarismo son los enfoques sistemáticos que hereda Buenaventura por la línea de pensamiento aristotélica y platónica, respectivamente.

El más allá del límite de la *adaequatio* en la verdad filosófica

En la cuarta colación de las *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*, que trata sobre el don de ciencias (*donum scientiae*), Buenaventura parte de una doble consideración de las ciencias: según la luz del discernimiento natural o razón,

¹⁷ Cfr. O. Argerami, “San Buenaventura frente al aristotelismo”, op.cit., pp. 35-36.

impresa en toda criatura racional, y según la luz de la fe.¹⁸ Esta diferenciación sienta las bases de una cuádruple distinción de las ciencias de acuerdo al modo en que cada una de ellas posee un conocimiento (*notitia*) de la verdad. Las dos primeras, filosofía y teología, tienen relación con el trabajo especulativo; las dos restantes, ciencia gratuita y ciencia gloriosa, se fundamentan en el orden de la gracia. La especulación filosófica se ocupará pues de la verdad en cuanto conocimiento comprobable, mientras que la ciencia teológica será una especulación de la verdad en cuanto conocimiento creíble.¹⁹

De acuerdo al modelo de la *divisio philosophiae* propio de la línea académico-estoica, Buenaventura formula luego una tripartición de la ciencia filosófica en *scientia naturalis*, *scientia rationalis* y *scientia moralis*, es decir, en cuanto se refieren, respectivamente, al conocimiento filosófico de acuerdo a la causa primera del ser (*causa essendi*), a la razón de entender (*causa intelligendi*), y al orden de vivir (*causa vivendi*). Es decir que habría una verdad de las cosas en sí mismas, una verdad del discurso que llevamos a cabo sobre las cosas, y una verdad de las costumbres.²⁰

Una vez llegado a este punto, Buenaventura explica esta estructura tripartita de la verdad en términos de la relación existente entre el ser de los entes y los entes mismos siguiendo el modelo de la *indivisio entis*, ya presente en la tradición franciscana que le precede. Esta relación ser-ente se expresa así a su vez desde una triple perspectiva: causal, relacional y final. La perspectiva causal expresa la verdad de las cosas (*veritas rerum*) en cuanto hay en el ente indivisión “respecto del ser”; la perspectiva relacional expresa la verdad del discurso (*veritas sermonorum*) en la medida en que éste presenta una indivisión “en el

¹⁸ *De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 2: “Donum scientiae duo antecedunt: unum est sicut lumen innatum et aliud est sicut lumen infusum. Lumen innatum est lumen naturalis iudicatorii sive rationis; lumen superinfusum est lumen fidei. Quantum ad primum dicit: Deus, qui dixit lucem splendescere, id est lumen naturalem iudicatorii creaturae rationali.”

¹⁹ *De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 5 (V, 474 b): “Scientia philosophica nihil aliud est quam veritas ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia. Scientia gratuita est veritatis ut diligibilis notitia sancta. Scientia gloriosa est veritatis ut desiderabilis notitia sempiterna.” Cfr. W. Kuxen, “Der Begriff der Wissenschaft”, en P. Weimar (1981), pp. 273-293.

²⁰ *De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 6: “Ipse enim describit scientiam philosophicam tripliciter, id est secundum triplicem rationem describit eam ut naturalem, ut rationalem et ut moralem, scilicet in quantum est causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi.”

ser"; y la perspectiva final en cuanto la verdad de las costumbres (*veritas morum*) expresa una indivisión del ente respecto de su finalidad propia. Tenemos entonces una primera conceptualización desarrollada en un esquema de tres verdades, cada una de las cuales se define, respectivamente, como: adecuación del intelecto y los entes (*adaequatio intellectus et rei*), adecuación del intelecto y el discurso (*adaequatio vocis et intellectus*), y rectitud, es decir, la conformidad o adecuación de los actos humanos al derecho o normas de conducta (*rectitudo*).²¹

En las *Collationes in Hexaemeron*, Buenaventura vuelve sobre esta definición clásica de la verdad, para tomarla como punto de partida de lo que será ya su postura definitiva frente al tema, postura que habrá de centrarse, como hemos mencionado ya, en una estrecha relación fundante entre el ente creado y su razón causal originaria en el ejemplar divino, al interior del Logos de Dios. En efecto, la adecuación existente entre el intelecto que conoce y las cosas por él conocidas (*adaequatio intellectus et rei intellectae*), debe darse sin embargo en el marco de una adecuación entre la cosa creada y el intelecto que es causa de la cosa, porque de lo contrario la adecuación no es perfecta, ya que el intelecto contingente -mi intelecto- no es causa de ninguna cosa. Pero aún más: la cosa adecuada no es su adecuación, y por eso es necesario que el Verbo sea la verdad, porque sólo en él existe una perfecta adecuación entre la cosa causada -como es expresada en la idea eterna- y el intelecto o razón eterna que es causa de la cosa.²²

Las tres partes de la filosofía: verdad de las cosas, verdad del discurso y verdad de las costumbres, esto es, física, lógica y ética, encuentran en el modelo

²¹ *De septem donis Spiritus Sancti*, IV, 7: "Ipse describit eam [solidam et firmam veritatem] tripliciter, scilicet in quantum est veritas rerum, veritas sermonorum et veritas morum, secundum quod est indivisio entis ab esse et indivisio entis ad esse et entis a fine. Veritas rerum est indivisio entis ab esse, veritas sermonorum est indivisio entis ad esse, veritas morum est indivisio entis a fine. Veritas morum est rectitudo, secundum quam homo vene vivit intus et extra secundum dictamen iuris, quia ius est regula rectitudinis; veritas sermonorum est adaequatio vocis et intellectus; veritas rerum adaequatio intellectus et rei."

²² *In Hexaem.*, III, 8: "Quid est veritas secundum definitionem? 'Adaequatio intellectus et rei intellectae', illus intellectus, dico, qui est causa rei, non intellectus mei, qui non est causa rei [...] Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti. Qui vero perfecte non adaequatur rationi, quae exprimit eam vel representat [...] Res autem adaequata non est sua adaequatio: ergo necessario est, ut Verbum vel similitudo vel ratio veritas; et ibi est veritas creaturae et representantur per Verbum ita infima sicut suprema."

de la *indivisio* una fundamentación metafísica que debe ser metafísica por el hecho de que remonta la explicación de su ser a la causa originaria creadora de las mismas, es decir, a su Verdad última; y al mismo tiempo debe ser teológica porque según la formulación bonaventuriana de la estructura de la verdad integral del ser creado, su razón última coincide necesariamente con la Idea²³ ejemplar que la expresa de manera perfecta y eterna en el Logos de Dios.

El criterio unitario de los conocimientos

¿Cuál es entonces la respuesta que da Buenaventura al problema de la relación entre filosofía y teología? ¿Cómo acontece la conceptualización de la verdad en ambos ámbitos? En el proemio al *Comentario a las Sentencias* plantea el objeto de su investigación partiendo de la tensión entre fe y saber racional, para establecer a través de su análisis los dos modos posibles de comprender la labor de la teología. Se trata de una diferenciación de lo que entendemos por “creíble”. En cuanto objeto de la virtud (*habitus fidei*), lo creíble se encuentra en una relación directa con la *prima Veritas*. Esta relación directa se pierde cuando el objeto creíble se convierte en *obiectum scientiae*, desarrollándose bajo la forma de Doctrina Sagrada, si la argumentación se apoya sobre la base de la *auctoritas*, o bien transformándose en una teología sistemática cuando al criterio de autoridad se le suma la argumentación de acuerdo a razones de probabilidad. Esta diferenciación doble apunta a hacer inteligible el objeto de la fe.²⁴

El dilema entre fe y saber racional se integra de este modo en la especulación teológica bajo el criterio de una finalidad única que a ambos

²³ Escribo *Idea* con mayúsculas para diferenciar la similitud conceptual-ejemplativa al interior del Logos divino del simple concepto mental al interior del intelecto humano. Cfr. A. Speer, “Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras”, en *RTAM* 57 (1990), pp. 142-182.

²⁴ *In Sent.*, I, proem. q. 1, ad 5.6 (I, 8 b): “alio modo est credibile obiectum virtutis, alio modo scientiae. Credibile enim, secundum quod habet in se rationem primae veritatis, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei; secundum quod super rationem veritatis addit rationem auctoritatis, pertinet ad doctrinam sacrae Scripturae, de qua dicit Augustinus super Genesim ad litteram, quod ‘major est eius auctoritas quam humani ingenii perspicacitas’; sed secundum quod supram rationem veritatis et auctoritatis addit rationem probabilitatis, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram.” Cfr. P. Weimar, *Die Renaissance der Wissenschaften im 12. Jahrhundert*, Züricher Hochschulforum Bd. 2, Zürich 1981.

unifica. Y esta integración conduce a la necesidad de una doble concepción de la teología: por un lado, una concepción que busca comprender el objeto de la fe basándose en la autoridad de la Sagrada Escritura (*de credibili ut credibili*); por el otro, una concepción sistemática-racional que se sirve de la metodología científico-filosófica (*de credibili ut facto intelligibili*). La diferencia de los procedimientos (*modus procedendi*) se corresponde con una diferencia en la certeza (*certitudo*), que a su vez establece una relación de dependencia subordinada de la teología sistemática respecto de la teología entendida como doctrina sagrada. En última instancia, esta *subalternatio*, aunque de hecho implica una menor valía de la certidumbre que pueda alcanzarse mediante la teología sistemática, remite sin embargo a un mismo origen en cuanto a la fuente de conocimiento, representada por la revelación divina y válida tanto para una forma teológica como para la otra.²⁵

Téngase en cuenta que la propia situación de la teología en los comienzos del siglo XIII se encontraba frente a la cuestión de cómo insertarse en el conjunto de los conocimientos científicos, de cómo ser una ciencia entre las demás ciencias. Más allá de visualizar en dicha situación un mero conflicto entre la autoridad eclesiástica y la autoridad universitaria -sobre todo en lo que concierne a los problemas generados por la recepción de los textos aristotélicos-, debe considerarse el hecho mucho más complejo de la necesidad que encontraba la teología de establecerse ella misma como ciencia en el marco de la nueva concepción científica. Y el gran desafío consistía precisamente en establecer qué tipo de relación existe entre la conceptualización de la racionalidad científica y la conceptualización (teológica) de la verdad revelada. Era necesario aportar nuevos criterios.²⁶

²⁵ *In Sent.*, I, proem., q. 2, ad 4 (I, 11 b): "Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic est de credibili ut facto intelligibili, et haec determinatio distrahit - 'nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi' - hinc est, quod sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalterna, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae maior est; sic etiam, cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis." Cfr. A. Speer, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Franziskanische Forschungen 32, 1987, pp. 126 ss.

²⁶ Cfr. A. Zimmermann, *Die Theologie und die Wissenschaften*, en P. Weimar (1981), pp. 87-105; A. Speer, introducción a las *Quaestiones disputatae de scientia Christi*, ed. Meiner

El criterio o concepción unitaria del conocimiento que propone Buenaventura trae como consecuencia que no pueda darse una multiplicidad de ciencias autónomas. Esto es así debido a que la unidad no sólo se funda en la indivisibilidad de la fuente de conocimiento (Dios), sino además en un único y común *subjectum* tanto de los saberes científicos como de los concernientes al ámbito de la fe, sujeto que en una triple reducción -como *principium radicale*, como *totum integrale*, y como *totum universale*-, representa una meta del saber que se encuentra *a priori* inserta en los dominios de la fe, ya que el sujeto en cuanto principio es identificado con Dios (Padre), el sujeto en cuanto totalidad integral es identificado con Cristo, y el sujeto en cuanto totalidad universal es identificado con el signo sacramental, entendido éste como *credibile* que a través de la razón se vuelve *intelligibilis*.²⁷ Por ello la importancia de la *verdad* en cuanto verdad trascendental como eje alrededor del cual gira la definición misma tanto de la filosofía como de la teología: *scientia philosophica nihil aliud est quam veritatis ut scrutabilis notitia certa. Scientia theologica est veritatis ut credibilis notitia pia* (*De donis*, IV, 5).

El carácter unitario de una concepción semejante obliga como primera medida a que el tratamiento de los *res et signa* se lleve a cabo fundamentalmente en una consideración de su universalidad genérica (*in sua generalitate*). Buenaventura exige por tanto una ciencia especial de la totalidad de los entes reales, es decir, tanto los materiales como los espirituales, o la conjunción de ambos, como es el caso del hombre. Esta ciencia unitaria puede ser tomada en sí

Verlag, Hamburg, (1992), pp. 11-53; J. Ehlers, *Monastische Theologie, historischer sinn und Dialektik. Tradition und Neuerung in der Wissenschaft des 12. Jahrhunderts*. In: *Miscellanea Medievalia* 9 (hg. von A. Zimmermann), Berlin 1974, s. 58-79.

²⁷ *In Sent.*, I, proem., q. 1, concl. (I, 7 ab): "subiectum in aliqua scientia vel doctrina tripliciter potest accipi. Uno modo dicitur subiectum in scientia, ad quod omnia reducuntur sicut ad *principium radicale*; alio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum integrale*; tertio modo, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum universale* [...] Nam subiectum, ad quod omnia reducuntur ut ad *principium*, est ipse Deus. Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur quae determinantur in hoc libro, ut ad *totum integrum*, est Christus [...] Subiectum quoque, ad quod omnia reducuntur sicut ad *totum universale*, possumus nominare per circumlocutionem sive sub disiunctione; et sic est res vel signum; et vocatur hic *signum* Sacramentum. Possumus et unico vocabulo nominare; et sic est *credibile*, prout tamen *credibile* transit in rationem *intelligibilis*, et hoc per additionem rationis." Cfr. A. Speer, "Wissenschaft und Erkenntnis. Zur Wissenschaftslehre Bonaventuras", en *Wiss. Weish.* 49 (1986), pp. 168-198.

misma absolutamente, y entonces dejar de lado la autonomía de las diferentes disciplinas particulares, en vistas a un tratamiento global de su objeto, lo cual supone una consideración del mismo en su unidad originaria. El orden de las ciencias sigue pues al orden del ser, y en este sentido la reducción de las ciencias particulares no es sino un reflejo de la reducción del conjunto de los entes contingentes a un “*primum ens*” necesario en cuanto primer principio de la totalidad de lo real.²⁸ Así también en su *De reductione artium ad theologiam*, en donde el concepto de reducción juega un papel preponderante no tanto ya en cuanto a que representa un interés por establecer a la teología dentro del cánón de los saberes científicos, sino fundamentalmente porque dicha reducción es la consecuencia de una perspectiva de unidad a partir de la cual es considerado el ordenamiento de los saberes. La estrecha correspondencia que Buenaventura establece entre el orden del conocimiento y el orden de las ciencias se aclara el comienzo mismo del texto a través de una clasificación de las ciencias de acuerdo a su participación en la más alta luz del conocimiento.²⁹

²⁸ *In Sent.*, I, proem, q. 1 ad. 3-4 (I, 8 ab): “Quod obiicitur de rebus et signis, quod sunt subiecta omnium scientiarum; dicendum, quod res et signum possunt accipi in sua generalitate; et sic non pertinent ad scientiam specialem nec ad librum nec ad eadem scientiam. Possunt iterum accipi secundum quod induunt ad rationem credibilis, et sic, quemadmodum una est virtus et unus est habitus de omnibus credibilibus, sive sint res sive sint signa, ut fides, sic una est scientia specialis de omnibus, in quantum induunt hanc rationem, sive sint res et signa. Aliter potest dici, quod dupliciter est loqui de rebus et signis, aut absolute, aut in relatione ad fruitionem sive ad illud, quo fruendum est. Primo quidem modo spectant ad speciales scientias et diversas; secundo modo ad unam scientiam sive doctrinam. Unde quemadmodum de omnibus entibus, in quantum reducuntur ad unum primum ens, est una scientia et unus liber, sic de omnibus rebus et signis, in quantum reducuntur ad unum, quod est alpha et omega, est una scientia.”

²⁹ *Red. art.*, 1 (V, 319a): “Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum, Iacobus in Epistolae suae primo capitulo. In hoc verbo tangitur origo omnis illuminationis, et simul cum hoc insinuat multiplicis luminis ab illa fontali luce liberalis emanatio. Licet autem omnis illuminatio cognitionis interna sit, possumus tamen ratiabiliter distinguere, ut dicamus, quod est lumen exterius, scilicet lumen artis mechanicae; lumen inferius, scilicet lumen cognitionis sensitivae; lumen interius, scilicet lumen cognitionis philosophicae; lumen superius, scilicet lumen gratiae et sacrae Scripturae. Primum lumen illuminat respectu figurae artificialis, secundum respectu formae naturalis, tertium respectu veritatis intellectualis, quartum et ultimum respectu veritatis salutaris.” Cfr. A. Speer, *Triplex Veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Franziskanische Forschungen, 32. Heft (1987), pp. 114-120.

En la medida en que Buenaventura apela a la luz de la sagrada Escritura no sólo como la meta final en el orden de los saberes científicos, sino también en cuanto principio originario de los mismos, puede consecuentemente relacionar y ordenar todas las ciencias a la Escritura: el esfuerzo que implica el pensamiento científico se ubica así en el marco de una metafísica del conocimiento.³⁰

En el hombre medieval se da un ansia irresistible dirigida hacia la búsqueda de la verdad, pero no en la forma de la investigación que aparecerá como recurso obligado de los tiempos modernos. No se trata de ir hacia la realidad de la naturaleza o de la historia para realizar una investigación empírica y una reducción teórica, sino de profundizar en la meditación de la verdad dada, para luego realizar a partir de ella una construcción espiritualizada del ser de los entes, y fundamentalmente del ser humano en cuanto aquel que es conciente del ser de los entes, que puede pensarlo; hoy diríamos, del ser humano en cuanto *Dasein*.³¹ En este último sentido, San Buenaventura es un hombre radicalmente medieval, mientras que Santo Tomás es ya un hombre moderno.

Buenaventura no pretende negar el valor independiente del saber filosófico, pero sí acentuar la relatividad de dicha independencia. Con la expresa intención de buscar el esclarecimiento metafísico-teológico de los orígenes del ser creado, el objeto general de la filosofía es presentado asimismo como la palabra eterna del Padre, la Verdad, que prefigura en su origen a todo ser creado y que por tanto representa su fundamento más originario. El filósofo trabaja en su ámbito propio y con su propia metodología, pero vislumbrando

³⁰ *Red. art.*, 7 (V, 322 a): “Et sicut omnes illae (illuminationes) ab una luce habeant originem, sic omnis istae cognitiones ad cognitionem sacrae Scripturae ordinantur, in ea clauduntur et in illa perficiuntur, et mediante illa ad aeternam illuminationem ordinantur. Unde omnis nostra cognitio in cognitione sacrae Scripturae debet habere statum, et maxime quantum ad intellectum anagogiae, per quem illuminatio refertur in Deum, unde habuit ortum.” Cfr. P. Wilpert, *Wissenschaft und Wahrheit in Mittelalter*, en *L’homme et son destin*, pp. 51-69, esp. p. 69. A. Speer, *Triplex veritas*, op.cit., p. 75.

³¹ *In Hexaëm*, II, 29-30 (V, 341a). El interés de Buenaventura es siempre hacer hincapié en que el conocimiento debe ser una escala que va de las cosas a Dios en la forma de una contemplación razonada y admirada (*contemplari ratiocinando et admirando*). Cfr. R. Guardini, *Das Ende des Neuzzeit*, Würzburg, 1950, pp. 31-32; J. Koch, Artikel “Scholastik”, *Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1957 ff., Bd. 5, Sp. 1494-1498.

siempre aquella verdad que se encuentra plenamente dada en el ámbito de la fe. Por eso para Buenaventura en nada puede perjudicar a la tarea de la razón natural el hecho de que el pensador trabaje bajo esta perspectiva de la verdad obtenida a través de la fe, ya que es precisamente ésta última perspectiva la que mejor dirige a la razón natural hacia la comprensión de su propio fundamento originario, ya que la más alta y última meta hacia la cual debe ser dirigido el conocimiento, es Dios. Y esta meta no puede alcanzarse mediante el recurso a un esfuerzo discursivo, precisamente porque Dios mismo es lo primero conocido en el acto de conocer. ¿En qué puede entonces apoyarse la reflexión para dar cuenta de este *a priori* gnoseológico? Buenaventura recurre a la doctrina agustiniana de la iluminación, de acuerdo a la cual cada verdad particular sólo es pensable por la presencia apriorística de la Verdad en sí misma, esto es, el trascendental entendido en su sentido teológico como apropiación del *Verbum incarnatum*.³²

Sin embargo, no puede decirse que Buenaventura sea un ontologista, puesto que esta luz de la Verdad en sí aparece en las cosas a la manera de un reflejo; es decir, las cosas mismas son como un espejo en donde el pensador puede observar la presencia de aquella Verdad, como así también de la Unidad, Bondad y Belleza trascendentales. De esta manera, la tarea del pensador no es otra que la reducción completa de cada verdad particular a la Verdad en su Unidad fundante y trascendente. Por ello es que Buenaventura reduce el conjunto de los saberes científicos a la unidad del saber teológico entendido como ciencia de la fe. La meta de los saberes científicos no puede ser comprendida meramente bajo el aspecto de una acumulación de conocimientos. De ser así estaríamos en presencia de una *vana cognitio*. El fruto apropiado que deben dar todas las ciencias se relaciona más con la reedificación de la fe, el honrar a Dios, el fortalecer las costumbres y el fomentar consuelo a los hombres. Pero esto sólo puede alcanzarlo mediante el trabajo conjunto con la sagrada Escritura, ya que es a través de ella que nos llega la verdad eterna.³³

³² Cfr. T. Borsche, *Was etwas ist. Fragen nach der Wahrheit der Bedeutung bei Platon, Augustinus, Nikolaus von Kues und Nietzsche*, München, 1990, p. 113. L. Oeing-Hanhoff, "Gotteserkenntnis im Licht der Vernunft und des Glaubens nach Thomas von Aquin", en *Thomas von Aquin 1274-1974*, München, 1974, pp. 97-124.

³³ *Red. art.*, 26 (V, 325 a): "Et hic est fructus omnium scientiarum, ut in omnibus aedificetur fides, honorificetur Deus, componantur mores, hauriantur consolationes, quae sunt in unione sponsi et sponsae, quae quidem fit per caritatem, ad quam terminatur tota

Para Buenaventura, la mencionada limitación de la filosofía encontraría entonces su solución en el apoyo que podrían proporcionarle los contenidos de la fe y en la garantía de los principios teológicos a partir de los cuales se puede llevar adelante el trabajo especulativo con la confianza de que aquellos principios se encuentran respaldados por la garantía de la revelación divina. El problema está justamente en el peso que se asigna a esta confianza; ya que si bien Buenaventura reconoce que en cuestiones de fe no puede pretenderse una prueba racional a modo de la ciencia filosófica, insiste en el hecho de que hay un punto determinado más allá del cual la filosofía no podría seguir avanzando abandonada a sus propias fuerzas sin caer en el error especulativo, error que podría evitarse si toma la mano de la fe que viene en su auxilio y colabora con ella en la búsqueda de una explicación del mundo y de sus principios metafísicos lo más completa y satisfactoria posible, pero siempre bajo la tutela de la Escritura. En otras palabras, se diría que para Buenaventura la filosofía que ha llegado a tratar los más profundos temas metafísicos, debe decidirse por un sí o un no definitivos -y hasta podría decirse definitorios- ante las soluciones que ofrece la Revelación cristiana. El pensar bonaventuriano se dirige así hacia el ser del mundo a contraluz del ser trinitario.

Podría afirmarse por tanto que, ante la oposición razón-fe, Buenaventura aboga en favor de un cultivo necesario de ambas, aunque siempre desde la perspectiva del *a priori* teológico: primero la fe, luego las elaboraciones intelectuales. Pero el punto decisivo parece encontrarse, precisamente, en el hecho de que esta fe requerida, sin perder nada de su naturaleza propia, pasa a ser elaborada por la razón, recibiendo de este modo una cierta inteligibilidad.³⁴ El misterio de la Trinidad está más allá de la razón natural, es decir, de un conocimiento adquirido, pero no lo está sin embargo de la razón elevada por la fe, y habilitada con el don de ciencia y de entendimiento. La fe es necesaria porque es sólo a través de ella que

intentio sacrae Scripturae, et per consequens omnis illuminatio desursum descendens, et sine qua omnis cognitio vana est, quia nunquam pervenitur ad Filium nisi per Spiritum sanctum, qui docet nos omnem veritatem." Cfr. A. Speer, *op.cit.*, p. 120.

³⁴ *In Sent. I, proem., q. 2, ad. 4-5:* "Quod objicitur quod credibile est supra rationem, verbum est, supra rationem quantum ad scientiam adquisitam, sed non supra rationem elevatam per fidem et per donum scientiae et intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevat ad ea quae credita sunt intelligendum."

es posible al hombre el asentimiento a la verdad revelada; los dones de la ciencia -entre los que cuenta la filosofía propiamente dicha-, son asimismo necesarios porque sin ellos resulta imposible la intelección de lo afirmado por la fe; sin ellos es imposible plantearse, por decirlo así, la razón de ser de aquellas afirmaciones y su porqué último.³⁵ La fe es posesión, pero a la vez búsqueda, y allí es donde entra en juego el instrumental científico en su conjunto.³⁶

Conjunción de fe y de razón que lleva a una zona más allá de lo que llamamos ciencia, y que nos introduce en lo que Buenaventura denomina *sabiduría*. Todos los conocimientos quedan circunscriptos por la *sapientia*, que representa el dominio de conocimiento más abarcador y sobresaliente, porque es a la vez la meta de todo saber científico. Así también queda organizada la estructura ascendente de los conocimientos en la colación quinta del *Hexaëmeron*.³⁷

Las condiciones generales del ser (*conditiones entis nobilissimae et generalissimae*), inscriptas en cada uno de los seres singulares, permiten que los mismos sobrepasen el plano de las meras relaciones externas y reflejen una cierta asimilación de la unidad, verdad y bondad trascendentales. De este modo,

³⁵ *In Sent. III, d. 35, q. 3, ad. 6*: “Sed ulterius donum intellectus illuminat ad intelligendum non solum quid est quod per nomen dicitur sed *ad videndam rationem quod Trinitas debeat esse in Deo*, per hoc quod videt in ipsa imagine egressum verbi a mente per viam generationis, et amoris ab utroque per viam conexionis.”

³⁶ Cfr. O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, Rialp, Madrid, 1965, p. 103 ss.

³⁷ *In Hexaëm., V, 22 (V, 357 b)*: “Haec sunt novem lumina illustrantia animam, scilicet veritas rerum, vocum, morum: rerum, scilicet essentiarum, figurarum, naturarum quantum ad quidditatum differentias occultas, quantum ad quantitatum proportiones manifestas, quantum ad naturarum proprietates mixtas. Primo metaphysica, secundo mathematica, tertius naturalis seu physica. Veritas vocum tripliciter: quantum ad locutiones, argumentationes, persuasiones; primo, quantum ad locutiones indicantis mentis conceptus; secundo, quantum ad argumentationes trahentes mentis assensus; tertio quantum ad persuasiones inclinantis mentis affectus; prima grammatica, secunda logica, tertia rethorica. Veritas morum tripliciter: quantum ad modestias, industrias, iustitias: modestias, quantum ad exercitationes consuetudinales; industrias, quantum ad speculationes intellectuales; iustitias, quantum ad leges politicas. Prima virtus consuetudinalis, secunda virtus intellectualis, tertia virtus iustitialis. Has novem scientias dederunt philosophi et illustrati sunt. Deus enim illis revelavit. Posmodum voluerunt ad sapientiam pervenire, et veritas trahebat eos; et promiserunt dare sapientiam, hoc est beatitudinem, hoc est intellectum adeptum; promiserunt, inquam, discipulis suis.”

la razón puede ver las cosas en sí mismas (*ut res absolutae*) lo que supone una consistencia e inteligibilidad propias. Iluminada y esclarecida por la fe, puede considerarlas también como signos (*signa*) o señales (*nutus*) que nos conducen, más allá de ellas mismas, a la realidad superior y trascendente que les dió su ser, *ut signa ducentia in aliud*.³⁸ Lo que Gilson ha llamado la “crítica a la filosofía natural” por parte de Buenaventura, radica precisamente en haber señalado que sólo cuando la consideración de las cosas en sí mismas se vuelve exclusiva y absoluta, es cuando queda bloqueado el conocimiento de Dios, mientras que dicho conocimiento es fomentado cuando la mencionada consideración racional reconoce sus limitaciones y permanece abierta al trabajo conjunto con la fe.³⁹

La relación de *vestigio* de las creaturas respecto de Dios, así como la de *imagen*, siendo algo esencial a las cosas mismas, no puede ser pensada sin una base autónoma que les sirva de fundamento.⁴⁰ En este sentido, la colaboración mutua entre filosofía y teología es llevada a cabo por Buenaventura sobre el presupuesto de un respeto por los respectivos criterios y objetos formales de ambas disciplinas. Por un lado, la filosofía ofrece a la especulación teológica sus categorías y esquemas que le posibilitan una cierta inteligencia de la fe. Por otro lado, la teología toma la realidad elaborada en forma filosófica y la integra en una unidad superior de experiencia y de saber. Hemos afirmado que esta superioridad no significa quitarle valor natural a la realidad concreta de las cosas, como tampoco acrecentar ese valor positivo intrínseco: la tarea de la fe consistiría, en última instancia, en señalar el *sentido* que permanece subyacente y oculto en la realidad natural.

La analogía del ser y el Cristo como ‘medio’ metafísico

Sobre la base del aprovechamiento que Buenaventura realiza de las Ideas divinas en la filosofía platónica -heredada a través del neoplatonismo y de Agustín-, y en conjunción con los datos de la creación y el Dios cristiano, el interés y la preocupación principal será la de destacar el valor de la causa

³⁸ *In Sent.*, I, d. 3, q. 3 ad 2 (I, 75 b): “Creaturae possunt considerari ut res vel ut signa.”

³⁹ *In Sent.*, I, d. 16, a. unic, q. 2 (I, 281b-282a): “Dicendum quod visibilia possunt dupliciter considerari: vel ut res absolutae, vel ut signa et nutus ducentia in aliud. Primo modo si amentur et considerentur, retardant intellectum et affectum, secundo modo juvant.”

⁴⁰ *In Sent.* II, d. 16, a. 1, q. 2 (II, 397 a): “Esse imaginem Dei non est homini accidens sed potius substantiale, sicut esse vestigium nulli accidit creaturae.”

ejemplar, que se convierte prácticamente en el objeto específico de la metafísica y en un principio hermenéutico en filosofía.⁴¹ Por tanto, tres son los problemas de la metafísica: la creación (Dios como causa eficiente), el ejemplarismo (Dios como ejemplar) y el retorno de los seres a Dios (como causa final). La metafísica consistirá pues en la consideración e interpretación del ser y de sus causas, con mayor hincapié en la causa ejemplar. El ser es el objeto de la metafísica, pero la unidad del ser que hace que éste sea objeto de una ciencia, unidad de analogía y no de univocidad ni equivocidad, alcanza su punto de apoyo óptimo y su acabada fundamentación en la teoría ejemplarista. La analogía que plantea Buenaventura entre el Creador y las creaturas no es otra que la relación existente entre el original ejemplar y la copia ejemplada: en la naturaleza propia de cada una de las creaturas del universo se encuentra una imagen y semejanza de la sabiduría del Creador.⁴² Esta unidad analógica del ser viene a señalarnos, por una parte, que todos los seres representan o expresan -aunque en diverso grado- las perfecciones divinas, y por otra, que la distancia entre una y otra perfección es tanta, que obliga a diferenciar a una y otra tomando como modelo la situación de Dios en tanto ejemplar y la del ser de las cosas en tanto ejemplados. La utilización que hace Buenaventura de la analogía, y aquí es relevante el aporte aristotélico, es más que nada en función de una posición metodológica: debe usarse la analogía, pero no quedarse en ella, sino profundizar en la raíces del pensamiento ejemplarista.

Esta aproximación entre analogía y ejemplarismo alcanza un grado importante en referencia al alma humana, ya que, como veremos más adelante, las semejanzas entre el alma y Dios son tan significativas que la noción de analogía en este sentido ejemplarista se ubica al centro de la concepción antropológica bonaaventuriana.⁴³

La relación fundante entre analogía y ejemplarismo puede verse claramente en las *Collationes in Hexaemeron*, donde Buenaventura establece, ya en la primera *Collatio*, que su propósito es mostrar que Cristo es el “medio” -en el sentido en que es el mediador entre Dios y los hombres-, y que además él es medio (centro) de todas las ciencias. Lo es porque si alguien

⁴¹ Cfr. J. A. Merino, *Historia de la Filosofía franciscana*, Madrid, B.A.C., 1993, pp. 38-43.

⁴² *Itin.*, II, 12 (V, 303 b): “Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo”

⁴³ Cfr. E. Gilsón, *La philosophie...* op.cit., p. 225 ss.

desea llegar al conocimiento de la sabiduría cristiana, debe comenzar, señala Buenaventura, por aquel que tiene el medio en todas las cosas, es decir, el lugar central o principal. Sabiduría cristiana significa aquí el conocimiento integral del ser mundano, su conocimiento no sólo en cuanto a lo que es en sí mismo, sino además su conocimiento en cuanto ser creado, esto es: en consideración de su causa primera y última, ontológicamente fundante.⁴⁴ Y este medio lo es de siete ciencias, a saber: Metafísica (esencia), Física (naturaleza), Matemática (distancia), Lógica (doctrina), Ética (modestia o virtud moral), Política o Jurisprudencia (justicia), y Teología (concordia).⁴⁵

Como puede observarse, de este conjunto de ciencias, la metafísica ocupa el primer lugar, con lo cual Buenaventura entiende que toda investigación sobre la realidad de las cosas ha de comenzar en ella. Esto es así porque cuando considera la esencia de las cosas, el metafísico se eleva desde la contingencia los entes particulares hacia la intelección de sus principios universales y necesarios. En estos principios increados, eternos, es en donde las cosas creadas encuentran su razón de ser, tanto en un sentido causal (principio generante) cuanto en un sentido de pertenencia a un género y especie determinados (causa ejemplar); y también el metafísico encuentra en estos principios universales la razón de finalidad de cada ente particular, el “para qué” propio de cada entidad creada (causa final), ya pertenezca ésta a la naturaleza espiritual (ángel), material (bestia), o a la conjunción de ambos órdenes, material y espiritual (hombre).⁴⁶

⁴⁴ *In Hexaëm*, I, 10 (V, 330 b - 331 a): “Circa secundum nota, quod incipiendum est a medio, quod est Christus. Ipse est mediator Dei et hominum est, tenens medium in omnibus, ut patebit. Unde ab illo incipiendum necessario, si quis vult venire ad sapientiam christianam [...] Si ergo ad notitiam creaturae perveniri non potest nisi per id, per quod facta est; necesse est, ut verbus verax praecedat te, in Ecclesiastico.” Cfr. A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung und Incarnation bei Bonaaventura*, Düsseldorf 1961, pp. 254-270; 335-351. A.M. Landgraf, *Dogmengeschichte der Frühcholastik*. Zweiter Teil: Die Lehre von Christus, Band I (Regensburg 1953)

⁴⁵ *In Hexaëm*, I, 11 (V, 331 a): “Propositum igitur nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum. Est autem septiforme medium, scilicet essentiae, naturae, distantiae, doctrinae, modestiae, iustitiae, concordiae. Primum est de consideratione metaphysici, secundum physici, tertium mathematici, quartum logici, quintum ethici, sextum politici seu iuristarum, septimum theologi.”

⁴⁶ *In Hexaëm*, I, 13 (V, 331 b): “Metaphysicus autem, licet assurgat ex consideratione principiorum substantiae creatae et particularis ad universalem et increatam et ad illud esse, ut habet rationem principii, medii et finis.”

Hasta aquí parece haber una suficiencia de la metafísica, que explica la realidad del mundo a partir de las causas primeras que lo conforman. Ahora bien, ¿cuál es entonces la relación existente entre la metafísica y la teología; por qué la dependencia de una conceptualización respecto de la otra? La respuesta puede ser presentada en una doble vertiente. En primer lugar, el “verdadero metafísico” es aquel que considera al ser de las cosas no solamente en tanto relacionadas a su causa primera o a su causa última, porque en este sentido coincide con el análisis que llevan a cabo el físico y el ético, respectivamente, sino de manera particular cuando considera a la realidad integral en relación a su causa ejemplar (*logos*). En esta consideración el metafísico no coincide con ningún otro, y es por eso metafísico en sentido auténtico.⁴⁷ En segundo lugar, la coincidencia que en el pensamiento bonaventuriano tienen cada uno de estos principios metafísicos con el ser de Dios, en la medida en que estos principios se encuentran *en* Dios, a la manera de *raciones ideales*, y es a través de éstas que Dios produce el ser de los entes creados.⁴⁸

El punto de partida de la conceptualización metafísica de la realidad es a su vez una doble comprensión del Ser: hay un modo de ser que es “ser de sí, conforme a sí y para sí”, es decir: el ser necesario; mientras que el otro modo de ser es “ser de otro, conforme a otro y para otro”, es decir: el ser contingente. La tarea de la metafísica es en este sentido el pensar la relación existente entre lo necesario y lo contingente.⁴⁹ Su objeto por excelencia ha der

⁴⁷ Ibidem.: “Metaphysicus enim assurgit ad illud esse considerandum in ratione principii omnia originantis; et in hoc convenit cum physico, qui origines rerum considerat. Assurgit etiam ad considerandum illud esse in ratione ultimi finis; et in hoc convenit cum morali sive ethico, qui reducti omnia ad unum summum bonum ut ad finem ultimum, considerando felicitatem sive practicam sive speculativam. Seu ut considerat illud esse in rationi omnia exemplantis, cum nullo communicat et verus est metaphysicus.” Cfr. L. Mauro, *San Bonaventura. La conoscenza in Cristo*. Introduzione -Traduzione - Commento. Vicenza 1987.

⁴⁸ *De reduct.*, 4 (V, 321 a): “Metaphysica [consideratio est] circa cognitionem omnium entium, quae reduct ad unum primum principium, ex quo exierunt secundum rationes ideales, sive ad Deum in quantum principium, finis et exemplar; licet inter metaphysicos de huiusmodi rationibus nonnulla controversia”; cfr. J.Th. Ernst, “Die Lehre der hochmittelalterlichen Theologen von der vollkommenen Erkenntnis Christi”, *Freiburger theologische Studien*, 89, Freiburg 1971.

⁴⁹ *In Hexaem.*, I, 12: “Primum ergo medium est essentia aeternali generatione primum. 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. Necessse

ser, por consiguiente, el ser que en su ejemplaridad contenga la medida de mayor abarcabilidad posible de los restantes seres contingentes (*esse in ratione omnia exemplantis*). Cuando el metafísico considera el ser bajo las condiciones de su ejemplaridad en las razones ideales, es pues cuando ha realizado su tarea correctamente y puede ser considerado por Buenaventura como "*verus metaphysicus*". Y esta consideración del ser en su Verdad originaria (Logos) hace que el principio del ser sea al mismo tiempo principio del conocer, ya que sólo en la referencia a aquella Verdad trascendente y originante, en cuanto se trata de un ser necesario, es en donde el intelecto puede encontrar un conocimiento cierto de las cosas creadas.⁵⁰

De las tres divisiones de la verdad (*veritas rerum, veritas signorum seu vocum, veritas morum*) cobra especial relieve la verdad de las cosas. Esto es así porque para tener un acceso cognitivo a las cosas, éstas deben primero ser. Del mismo modo diríamos que, en el orden racional, primero es necesario saber para luego obrar. Pero como el ser de las cosas es limitado, su verdad en cuanto verdad fundante se halla en el Ser de Dios. La fundamentación de la verdad de los entes debe provenir del Ser sin más, es decir, de Dios. Y como para Buenaventura Dios es un Dios que se revela en su Palabra encarnada, toda especulación que tienda a organizar el saber y la actividad indagadora del hombre debe partir de estos presupuestos, lo cual equivale a decir que, en la visión bonaventuriana "cristocentrismo" significa precisamente eso: en su estadio definitivo, la Verdad de las cosas, la Verdad del mundo, es Cristo. Dicho de otra forma: Cristo deviene en el fundamento y la justificación de toda conceptualización natural.⁵¹

etiam est, ut esse, quod est ex se, sit secundum se et propter se. 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."

⁵⁰ *In Hexaëm.*, I, 13: "Idem est principium essendi et cognoscendi. Si enim scibile in quantum scibile secundum Philosophum aeternum est; necesse est, ut nihil sciatur nisi per veritatem inmutabilem, inconcussam, incoangustatam." La referencia a Aristóteles puede verse en la *Ética a Nicómaco*, cap. 3; en *Met.* 4, y en *I Posterior*, 24.

⁵¹ *Itin.*, III, 3 (V, 304a): "Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem [...] Nisi igitur cognoscatur, quid est ens per se, non potest plene scire definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt: unum, verum, bonum." *In Hexaëm.*, I, 11 (V, 331 a): "Propositum igitur

3. La natural conceptualización de la razón y el auxilio extranatural aportado por la fe

Partiendo del concepto de luz como verdad del alma⁵², y de la idea de que esta verdad se halla ya en el alma como algo que es encontrado por los filósofos, pero no *descubierto*, Buenaventura relaciona la triple verdad filosófica con tres rayos emitidos por esta luz, de manera tal que por el primero existe la verdad de las cosas, por el segundo la verdad de los signos o voces, y por el tercero la verdad de las costumbres, según hemos visto.⁵³ En una profundización de esta idea, continúa aún desarrollando otros tres aspectos -a su vez tripartitos- de esta verdad presente en el alma: la consideración de esta triple verdad de acuerdo a su principio originante, al sujeto recipiente y en cuanto al objeto terminante. De parte del principio originante, la verdad se despliega en razón de triple causa: originante, ejemplificante y terminante. Nuestra inteligencia

nostrum est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum"; *ibid.*, I, 17 (V, 332 a): "Istud est medium faciens scire, scilicet veritas, et haec est lignum vitae"; *ibid.*, XII, 5 (V, 385 a): "Secundum sententiam omnium doctorum Christus est doctor interius, nec scitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando [...] Si enim scire est cognoscere, rem aliter impossibile se habere; necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem." Véase asimismo el texto de *Christus, unus omnium magister*, esp. VI, VIII y X. Cfr. V. Capánaga, "La mediación de Cristo en la filosofía de San Agustín y San Buenaventura", en *Augustinus* 19 (1974), pp. 69-113; asimismo, el controvertido trabajo de P. A. Hayen, "Aqua totaliter in vinum conversa: philosophie et révélation chez saint Bonaventure et Saint Thomas", en *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963, pp. 317-324.

⁵² *In Hexaëm.*, IV, 1 (V, 349 a): "Lux anima veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat: quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse: ergo aliquid est verum; et si aliquid est verum, verum est, veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est."

⁵³ *In Hexaëm.*, IV, 2 (V, 349 a-b): "Emittit autem haec lux tres radios primos [...] Est enim veritas rerum, veritas signorum seu vocum et veritas morum. Veritas rerum est indivisio entis et esse, veritas sermonorum est adaequatio vocis et intellectus, veritas morum est rectitudo vivendi. Et istae sunt tres partes philosophiae, quas philosophi non invenerunt, ut essent; sed quia iam secundum veritatem essent, in anima adverterunt, secundum Augustinum"; cfr. Augustinus, *De civitate Dei*, XI, 25: "Quantum intelligi datur, hinc philosophi sapientiae disciplinam tripartitam esse voluerunt, immo tripartitam esse anomadvertere potuerunt: neque enim ipsi instituerunt, ut ita esset, sed ita esse potius invenerunt; cuius una pars appellaretur physica, altera logica, tertia ethica."

es llevada por natural inclinación al conocimiento de la verdad en la medida en que esta es “causa del ser, razón del entender y orden del vivir”; en cuanto causa del ser, verdad de las cosas; en cuanto razón del entender, verdad del discurso; en cuanto orden del vivir, verdad de las costumbres.⁵⁴ Por su parte, hay tres modos en los que el alma recibe la irradiación de la verdad: o bien se efectúa sobre nuestra inteligencia absolutamente, y entonces pertenece al conocimiento de lo especulativo; o bien con relación a la energía interpretativa, siendo verdad del discurso; o bien se efectúa en relación a la parte afectiva y motiva, y entonces corresponde a la verdad del obrar.⁵⁵ Finalmente, de acuerdo al objeto, con lo cual tenemos que todo objeto es, en cuanto tal, un existente o bien por naturaleza, o bien por razón, o bien por la voluntad. Aquí puede verse también claramente la delimitación del ámbito de las cosas, del discurso y del obrar moral, respectivamente.⁵⁶

Si el filósofo sólo considera esta triple verdad desde el principio del sujeto y del objeto, puede de hecho elevarse desde la contingencia de las cosas hacia el conocimiento de la causa necesaria de todas ellas, pero si a esto se le agrega el aporte de la fe, entonces la razón natural puede comprender que la causa del ser radica en el Padre, la razón de entender al Hijo, y el orden del vivir al Espíritu Santo. Esta relación le permite a Buenaventura postular una antropología estructurada en función de los vestigios trinitarios (*vestigia trinitatis*) presentes en el alma, y en relación con ello explicitar también con mayor facilidad la estructura trinitaria del mundo en su conjunto y del saber natural que de él poseemos.⁵⁷

⁵⁴ *In Hexaëm.*, IV, 3 (V, 349 b): “Haec triplex veritas consideratur ex parte principii originantis. Respicit autem originans principium in ratione triplicis causae: originantis, exemplantis et terminantis [...] Ergo veritas indicat, quod mens nostra fertur naturali inclinatione ad Veritatem, secundum quod est “causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi”: secundum causam essendi, veritas rerum; secundum rationem intelligendi, veritas vocum; secundum ordinem vivendi, veritas morum.” Cfr. J.F. Quinn, *The historical constitution of St. Bonaventure’s Philosophy*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Studies and Texts 23, Toronto 1973.

⁵⁵ *In Hexaëm.*, IV, 4 (V, 349 b): “Ex parte autem animae omnis irradiato veritatis super intelligentiam nostram fit tripliciter: aut fit super iosam absolute, et sic pertinet ad notitiam rerum specularum; aut in comparatione ad interpretativam, et sic est veritas vocum; aut in comparatione ad affectivam et motivam, et sic est veritas operabilium.”

⁵⁶ Cfr. B. Geyer, *Friedrich Ueberwegs Grundriß der Geschichte der Philosophie. Zweiter Teil: Die patristische und scholastische Philosophie*. Basel/Stuttgart 1960.

⁵⁷ *In Hexaëm.*, IV, 5 (V, 349 b): “Ergo secundum principium, subiectum et obiectum est triplex radius veritatis in anima, per quem anima possit elevari ad perpetua,

Nuestra pregunta de partida acerca de los diversos grados de conceptualización nos hubica ahora frente a esta otra: ¿Este uso de la razón dirigida a la comprensión de Dios y del mundo, teniendo como presupuesto y comienzo incondicional a la fe -don gratuito-, no constituye precisamente una teología? O bien dicho de otro modo: ¿Cuál es el valor propio y la función de la filosofía, si la teología puede explicar la realidad integral bastándose a sí misma? Parece aceptable, en principio, el hecho de que un teólogo cristiano medieval sostenga la primacía de la ciencia teológica por sobre los demás saberes, e incluso que señale la posibilidad de que éstos últimos se ennoblezcan si se sitúan bajo la finalidad omniabarcante de la fe. Lo que nos interesa cuestionar sin embargo es por qué en la escolástica del siglo XIII debe seguir habiendo filosofía -en el sentido de una explicación global del mundo y sus principios metafísicos partiendo de las solas fuerzas de la razón natural-, cuando la teología puede y debe explicar lo mismo que aquella explica.

Veremos que, en Buenaventura, la importancia de la conceptualización filosófica pasa por el despliegue de un esquema explicativo de la realidad que utiliza los *vestigia* como dato para el acceso al conocimiento de Dios. Y estos *vestigia* no son sino los entes mismos en la medida en que reflejan un fundamento ontológico en cada una de sus “condiciones de posibilidad”: *unum, veritas, bonum*, términos trascendentales cuya sistematización se encuadra en una red de relaciones conceptuales específicamente filosóficas, aunque éstas se encuentren, a su vez, enmarcadas en una finalidad doctrinal teológica. De allí el papel preponderante que juegan los términos trascendentales en la compleja trama del pensamiento filosófico-teológico de Buenaventura. No sólo implican una referencia necesaria para el conocimiento de las cosas en su verdad esencial, a través de la resolución de nuestros juicios en conceptos cada vez más elevados hasta alcanzar los términos absolutos, sino que además representan el fundamento ontológico de la realidad en su totalidad integral, a través de la íntima ligazón existente entre el ser de las cosas en su realidad mundana y la esencia ejemplar de los mismas en el Logos de Dios, expresión y por tanto similitud absoluta con el Padre en cuanto principio originante.

Esta conjunción de certezas inteligibles, en mayor o menor medida necesitadas de una estructura argumentativa que las explicita, y el

et etiam ad causam omnium; sed si addatur condimentum fidei, tunc facilius, ut causa essendi atribuaturs Patri, ratio intelligendi Filio, ordo vivendi Spiritui sancto.”

“saber” obtenido por la fe, juegan prácticamente de manera constante en Buenaventura un rol dialéctico que requiere una siempre atenta captación de conjunto de su doctrina en general, y particularmente en el caso de las apropiaciones trascendentales del ser divino. Es una conjunción en la que si bien puede separarse lo propiamente racional de lo que no lo es, se está siempre ante el riesgo de desvirtuar en esta distinción la intención última del autor, y así quedarse sólo con una doctrina que en rigor no es nada más que el esqueleto descarnado de una sabiduría más elevada. Buenaventura tiene, por tanto, esta dificultad desde el punto de vista filosófico; al presentar sus argumentaciones sobre el trasfondo de una continua trabazón de índole teológica, pierde consistencia en cuanto a lo racional en sí para generar esta siempre ineludible -y consciente- actitud relacional entre lo mundano y lo trascendente.⁵⁸

4. Causa, vestigio e imagen: la reducción de la conceptualización

En el trabajo intelectual del siglo XIII ocupaba un lugar central la “escala de las criaturas”. Este concepto llegó a formar parte integral en la cosmovisión del momento histórico. En él convergen tres ideas esenciales: la idea de orden (no sólo conceptual, sino también ontológico), la idea de la jerarquía del ser y la visión de la creación formando planos superpuestos; cada uno de estos planos refleja el ejemplar divino y se conforman relacionándose analógicamente entre sí.⁵⁹

La doctrina de la creación era la clave teológica que cimentaba estas tres ideas, y esta doctrina era compartida, como se sabe, por las tres religiones que coexistían en el entorno inmediato de Buenaventura. A partir de ella la teología cristiana había pensado los conceptos de *imago* y *vestigium* como momentos de articulación de los diferentes aspectos de la escala de las criaturas en su relación con Dios. Mientras el concepto de *imago* se encontraba reducido a la naturaleza espiritual del hombre, el de *vestigium* se extendía a toda la realidad -incluso también al hombre en cuanto ser creado, y abría por tanto la puerta

⁵⁸ Cfr. K. Flasch, *Das philosophische Denken in Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*, Stuttgart 1986, pp. 394-401.

⁵⁹ Cfr. R. Pring-Mill, El microcosmos lullí, en *Estudis sobre Ramon Llull*, Barcelona, 1991, p. 53.

a las más variadas reflexiones, como puede observarse en el desarrollo de los diversos capítulos del *Itinerarium mentis in Deum*.

La funcionalidad clave de la conceptualización a partir del *vestigium* en las criaturas es que hacía posible el conocimiento “demostrativo” de Dios al que el hombre tiene acceso, lo cual era prácticamente un lugar común desde la perspectiva teológica. Las condiciones de este conocimiento son de por sí muy restringidas, como parcial es también el conocimiento alcanzado a través del *vestigium*.⁶⁰ Pero su limitación no le quita la peculiaridad de ser el mejor medio con que cuenta el hombre para acercarse al conocimiento de Dios. Por eso resulta comprensible que surgiera la necesidad de conformar un principio de sistematización para los variados desarrollos del *vestigium*. Lo más lógico era que este principio, aceptadas las bases de la definición, de origen aristotélica, de la ciencia teológica, surgiera del marco filosófico que la sustentaba. Precisamente el trabajo de Buenaventura será, en este punto, reconducir el valor del *vestigium* en su reducción a la idea de causalidad, entendida ésta tanto de manera eficiente, como ejemplar y formal.⁶¹ También Tomás, por su parte, entenderá que el *vestigium* debe considerarse en razón de principio, medio y fin.⁶² En las *Collationes in Hexaameron*, Buenaventura avanzará más en el sentido de analizar el vestigio con el instrumental aportado por la lógica y la filosofía.

La razón de este esfuerzo parece residir en el hecho de que, como señala Buenaventura, de los diversos modos posibles de conocer a Dios, aquel que procede a través de la consideración conceptual de las criaturas es el que supone un mayor empeño por parte del hombre. Los restantes (*per fidem, per apparitionem, per apertam visionem*), implican la gratuidad por parte de Dios. La fe como *cognitio aenigmatica* de un objeto que escapa a la conceptualización natural es en este sentido una visión más elevada de una realidad sobrenatural, que se encuentra en relación con el Logos de Dios. La *scientia* elabora sus conocimientos a partir de lo perceptible

⁶⁰ Cfr. Santo Tomás, *In Sent.*, I, d. 3, q. 2, a. 1: “*Vestigium, secundum quod hic sumitur, metaphorice accipitur, et sumitur ad similitudinem vestigii proprie dicti, quod est impressio quaedam, confuse ducens in cognitionem alicuius, cum non repraesentet ipsum nisi secundum partem.*”

⁶¹ Cfr. *In Sent.*, I, d. 3, p. 1, q. 2; II, d. 35, a. 2, q. 1

⁶² Cfr. *In Sent.*, I, d. 3, q. 2, a. 2

sensorialmente y de aquello que se somete a una fundamentación racional de sus conceptos, mientras que aquella vivencia o experiencia que comporta la fe conlleva también la posibilidad de iluminar el entendimiento y de elevarlo por encima de sí mismo.⁶³ Lo eleva hacia un objeto, la más alta verdad, logrando de parte de la voluntad una conformidad o asentimiento que se presenta de manera conciente y libre. La ciencia en cambio sólo presta conformidad a los contenidos del entendimiento cuya elaboración descansa sobre la base de un acuerdo con las leyes de necesidad lógica.⁶⁴

Aún de manera más manifiesta que en Agustín, encuentra Buenaventura en la creación una estructura trinitaria, conformada por la realidad inanimada o *vestigium trinitatis*, por la personal o *imago trinitatis*, y por aquella que se encuentra ennoblecida por la gracia o *similitudo trinitatis*. En esto su pensamiento es verdaderamente dinámico e incluso mucho más comprometido con la teología griega que el pensamiento de Agustín. Desde el Padre, la *fontalis plenitudo*, fluye todo lo viviente a través del Hijo, el *exemplar* de la realidad en su conjunto, para luego regresar a través del Espíritu Santo, la *unio caritatis*, nuevamente hacia el Padre y alcanzar allí su propio y más profundo sentido existencial.

Esta "reducción" implica, en términos gnoseológicos, la reconducción de los contenidos de nuestro entendimiento -la conceptualización misma en sus diversos grados- a través de conceptos cada vez más universales hasta llegar a los conceptos trascendentales, que se presentan a nuestra inteligencia como los conceptos primeros. Lo fundamental de estos conceptos es que ellos representan, en esta su primacía sobre los demás, un criterio de peso para extraer una concepción filosófica a partir de una síntesis teológica como lo es la de Buenaventura.

⁶³ *In Sent.*, III, d. 24, a. 2, q. 3. ad. 4 (III, 522): "Item, quae scientia cognoscuntur *subiacent* rationi; sed quae fide creduntur sunt *supra* rationem, quoniam fides est illuminatio rationem elevans supra se: ergo si idem non potest esse *infra* rationem et *supra* rationem, non videtur, quod possit simul cognosci per scientiam et fidem."

⁶⁴ *In Sent.* III, d. 3, a. unic., q. 4 (I, 76): "Cognitio Trinitatis est cognitio fidei; sed cognitio fidei est de his quae sunt *supra* rationem".