

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Universidad de Murcia

Volumen XII  
Enero-Diciembre 1996  
Números 21/22

## SUMARIO

### ESTUDIOS

- Miguel Álvarez Barredo  
*Las narraciones sobre Elías y Eliseo en los libros de los Reyes.  
Formación y teología* ..... 1
- Ramón Trevijano Etcheverría  
*La evolución de la escatología paulina* ..... 125
- Francisco Marín Heredia  
*Por pura gracia (Gál 2,16)* ..... 155
- Isidoro Guzmán Manzano  
*¿Es de S. Francisco el "Cántico del Hermano Sol"?*  
*Análisis crítico del argumento histórico* ..... 165
- Manuel Lázaro Pulido  
*La metafísica del ser finito en el "Itinerarium"* ..... 187
- Ignacio Jericó Bermejo  
*"Utrum peccatores sint partes et membra Ecclesiae",  
según los comentarios de P. de Aragón y de D. Báñez (1548)* ..... 231
- Pedro Martínez Sastre  
*Doctrina reciente del Tribunal de la Rota sobre incapacidades  
matrimoniales y bienes del matrimonio* ..... 293
- Juan Carlos García Domene  
*A favor de la vida. Un lugar compartido entre  
creyentes e increyentes* ..... 313
- José Javier Ruiz Ibáñez  
*La Iglesia en la dominación Monárquica. Murcia 1600-1650* ..... 325
- Manuel Muñoz Clares  
*Pintura mural en el convento Franciscano de la Virgen de las Huertas ...* 339

## LA METAFÍSICA DEL SER FINITO EN EL *ITINERARIUM*

M. LÁZARO PULIDO

### I. PRESUPUESTOS

A la hora de realizar cualquier intento de aproximación a un aspecto del pensamiento bonaventuriano, hemos de considerar con anterioridad el contexto en el que se desenvuelve si es que queremos llegar a comprender realmente qué sea el sujeto del que tratamos. Esta búsqueda del cuadro de precomprensión en el que se desarrolla el pensamiento tiene mayor significación en la Edad Media. Incluso se podría decir, sin miedo a exagerar, que en Buenaventura esta realidad se hace presente con una relevancia especial, en el sentido de su propia reflexión de pensamiento a la cual se le ha denominado "la más medieval de la filosofía del Medievo"<sup>1</sup>. Un intento de aproximación al sujeto de nuestro estudio en Buenaventura no es posible si no entendemos antes el cuadro del que parte. En este apartado no vamos a hacer un estudio pormenorizado del pensamiento del Doctor Seráfico, se escapa al carácter del estudio, sino la exposición del mismo desde dos coordenadas: 1) el objeto final de toda especulación que descansa en la Sabiduría divina, y 2) la síntesis propia establecida en la metafísica del autor franciscano en sintonía con su tiempo. La metafísica del ser creatural expuesta en el *Itin* queda posibilitada en la consideración de estos dos presupuestos. Si bien no son los únicos elementos, su consideración resulta imprescindible y por ello se exponen en primer lugar.

---

<sup>1</sup> J.G. BOUGEROL citado en L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*. Vicenza 1978, 65.

## I.1. La búsqueda de la Sabiduría

La filosofía medieval en el occidente latino expresa el contexto religioso en el que se desenvuelve, en una estrecha vinculación con el cristianismo y su teología<sup>2</sup>. El sentido de trascendencia y el presupuesto de la fe religiosa seguidos desde la impronta de los Santos Padres domina el pensamiento medieval. El sistema de Platón y de Aristóteles, de éste último su obra lógica, mirados con ojos neoplatónicos, fueron introducidos en el cristianismo, a pesar de que muchos de sus elementos fundamentales eran incompatibles. Ya en el concilio de Nicea se incluye la doctrina del *Logos* como instrumento de la creación. El lema de *intellege ut credas, crede ut intelegas* es un punto de cristalización del pensamiento medieval occidental. Esta metodología está a la base de los filósofos-teólogos del Medievo, en especial de la escolástica, y en este contexto se encuentran los pensadores del siglo XIII. Una relación especial entre filosofía y teología, entre razón y fe; filosofar en y desde la fe.

El pensamiento especulativo bonaventuriano, ya sea filosófico, ya sea teológico, es un modo de entender la naturaleza y la realidad, comprensión posible desde la peculiaridad del contexto sociocultural en el que se desenvuelve y se hace inteligible: la cultura medieval. No podemos, escapa a nuestro objetivo, hacer un examen detallado de las coordenadas que caracterizan el pensamiento medieval<sup>3</sup>. Sin embargo, es necesario hacer hincapié en lo que podríamos llamar eje del pensamiento medieval, tanto por ser él el impulsador como el objeto último de estudio: el carácter religioso. Así podemos decir que la filosofía medieval, tanto en su expresión cristiana como árabe y judía, no es ajena a esta cosmovisión que se caracteriza por la presencia de la fe y los presupuestos de tipo religioso. La filosofía franciscana y, en particular, la de Buenaventura, han de entenderse desde los esquemas del espíritu medieval<sup>4</sup>. Y la adopción de tales esquemas no supuso la amputación de la libertad en el quehacer del hombre medieval<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Cf. F.J. FORTUNY, "Historia de la filosofía medieval: mètode y secularització", en *Est Fran* 77 (1976) 370.

<sup>3</sup> Sobre el pensamiento medieval, dos recientes estudios con amplia bibliografía, cf. B.B. Price, *Medieval thought. An introduction*. Oxford 1992 y M. Haren, *Medieval Thought. The Western Intellectual Tradition from antiquity to the Thirteenth Century*. Londres 1992.

<sup>4</sup> Cf. E. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*. Paris, 1978.

<sup>5</sup> J.A. MERINO, *Historia de la filosofía franciscana*. Madrid 1993, XVIII.

Buscar el presupuesto filosófico, base del pensamiento bonaventuriano, desde el cual nosotros ensayaremos un acercamiento a la pregunta metafísica, es una tarea que ha suscitado gran polémica. El problema reside en la carga aristotélica del pensamiento de Buenaventura, exponente de otra cuestión más profunda relativa a la naturaleza de su pensamiento especulativo, o sea, al equilibrio existente entre teología y filosofía. Las distintas respuestas han sido variadas y su problemática responde al nombre de "la cuestión bonaventuriana" <sup>6</sup>. Más allá de las polémicas exponemos lo que parece la situación más equilibrada y desarrollada de la evolución de este problema.

El punto de partida para aproximarnos al objeto y sentido de la especulación bonaventuriana es el de su carácter sapiencial <sup>7</sup>. Esta sabiduría bonaventuriana es el cuadro de comprensión de las diversas obras del Doctor Seráfico, entendidas en las diversas etapas de maduración de su pensamiento <sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Esta controversia tiene su origen remoto en 1899, fecha en la que P. Mandonnet publicara su obra *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII<sup>e</sup> siècle*. Friburgo 1899, y persiste hasta ahora; E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris 1942; F. van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses œuvres inédites*. Louvain 1942; Íd., *La philosophie au XIII<sup>e</sup> siècle*. Louvain 1966, obras que están en desacuerdo con la postura adoptada por Gilson; T. de Andrés Hernansanz, "¿*Itinerarium mentis in Deum* o *Reductio artium ad theologiam*? En torno a dos interpretaciones de la filosofía de San Buenaventura", en *Pens* 30 (1974) 307-318; P. Robert, "Le problème de la philosophie bonaventurienne", en *Laval Théol Phil* 6 (1950) 145-163; 7 (1951) 9-58; A. Poppi, "Se e come è possibile la filosofía in s. Bonaventura", en V. Gamboso (Ed.), *Teologia e filosofia nel pensiero di S. Bonaventura. Contributi per una nuova interpretazione*. Padua 1974, 177-198; L. Vauthey, *La filosofía cristiana di san Bonaventura*. Roma 1971; J. Oroz Reta, "San Buenaventura: aristotelismo y agustinismo", en *Aug* 19 (1974) 171-188; D. Iriarte de Puyau, "Naturaleza de la teología", *SBM* I, 527-533; J.F. Quinn, *The historical constitution of st. Bonaventure's philosophy*. Toronto 1973.

<sup>7</sup> Cf. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*. Roma 1976, 258. Para la reflexión de Bérubé sobre Buenaventura, cf. B. 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<sup>e</sup> anniversaire*. Roma 1991, 119-163. Al respecto ver también, F. Corvino, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*. II, Bari 1980, 338-347; A. Musco (ed.), *Il concetto di "Sapientia" in san Bonaventura e san Tommaso*. Palermo 1993.

<sup>8</sup> *Unus est magister vester Christus* o *De Sancto Dominico*, como del *Commentarium in Ecclesiasten*, del *De reductione artium ad theologiam*, del *Itin*, del *Hex*; cf. C. Bérubé, *O. c.*, 258. En cuanto a la importancia de la "sabiduría" en el pensamiento bonaventuriano podemos ver, C. Del Zotto, "Sapienza come amore nel Dottore Serafico", en *Doct Seraph* 33 (1986) 29-58.

El *Hex* nos puede ayudar, sin obviar su dificultad intrínseca<sup>9</sup>, a la hora de ver la potencialidad filosófica en el discurso bonaventuriano. Ya desde la primera Colación, a modo de obertura, se nos anuncia el gozne sobre el cual girará la obra: la concepción cristológica de mediación; en torno a esta idea central, versará la sabiduría bonaventuriana y las ciencias<sup>10</sup>. Sobre esta idea, Buenaventura indica cuál debe ser el método del estudio teológico que ha de tener en cuenta, sobre todo, la Escritura, los escritos de los Santos Padres y por último la filosofía de los paganos<sup>11</sup>. En este sentido, tal y como se desprende de la lectura de las Colaciones IV-XIII del *Hex*, para Buenaventura la filosofía es, utilizando una metáfora de gran sabor agustiniano, posibilidad de luz para otras ciencias; pero esta primera visión inteligente de la razón ha de ser completada por la que proporciona la fe y la Escritura. La filosofía es el ejercicio de la razón en la luz misma<sup>12</sup>. Esta ciencia se subdivide en tres partes: como verdad de las cosas, es decir, como filosofía natural que comprende la física, la matemática y la metafísica; como verdad de las voces, o lo que es lo mismo, la filosofía racional, adecuación de palabra y pensamiento, verdad de discurso que comprende la gramática, la lógica y la retórica; por último, como verdad de las costumbres, filosofía moral<sup>13</sup>.

A la luz del *Hex*, expresión última y teologizada de su obra, podemos observar cómo la concepción filosófica se abre a la teología<sup>14</sup>; no constituye ninguna negación de la razón, sino más bien presupone una especie de pre-comprensión de la verdad, de manera que la certeza que proviene de la razón adquiere su verdad en el dato revelado, en la teología. Teología que, tal y como hemos entrevisto, se apoya en la revelación, en la Sagrada Escritura, que fundada, a su vez, en la verdad de Dios, la unifica y ordena constituyéndola en verdadera ciencia sobre Dios<sup>15</sup>.

<sup>9</sup> Cf. F. de A. CHAVERO BLANCO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de san Buenaventura*. Murcia 1993, 247-254.

<sup>10</sup> "Propositum igitur est ostendere, quod in Christo sunt omnes thesauri sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum". *Hex*, col 1 n 11 (V 331a).

<sup>11</sup> Cf. *Ibid.*, col 19 nn 6-15 (V 421a-422b).

<sup>12</sup> Cf. F. CORVINO, *O. c.*, 313.

<sup>13</sup> Cf. *Hex*, col 5 n 1 (V 353a-354b). Esta clasificación viene expuesta también en *Red art*, 4 (V 320b-321); *Itin*, c 3 n 6 (V 305b); *Donis*, col 4 nn 6-11 (V 414b-475).

<sup>14</sup> F.A. CHAVERO BLANCO, *O. c.*, 257.

<sup>15</sup> Cf. *Brev*, prol 6 (V 208b).

## I.2. Asimilación de las coordenadas intelectuales de su tiempo

Buenaventura permanece sensible al siglo que le ha tocado vivir, y su pensamiento se hace comprensible en las coordenadas en las que se desenvuelve. Respecto a su pensamiento filosófico-teológico, camino de la sabiduría humano-divina, Buenaventura practica una asimilación de la tradición platónica, en su doble vertiente agustiniana y dionisiana, y la reflexión sobre el *corpus* aristotélico.

Buenaventura no es ajeno al pensamiento filosófico del siglo XIII. Conoce el pensamiento que ha llegado a París. Ello lo demuestran las más de 900 citas de Aristóteles que aparecen en sus obras<sup>16</sup>. Pero el Doctor Seráfico supera la exégesis del Estagirita. De una manera especial en su elemento formal, se sirve de su autoridad y constituye una reinterpretación original fundamentada en el dato bíblico y la adopción de los esquemas ejemplaristas que caracterizan su propio espíritu en una dirección que acepta la metafísica como parte integrante de la teología<sup>17</sup>.

La síntesis bonaventuriana dispone de la postura agustiniana manifestada en Anselmo, Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales frente a la nueva escuela de corte aristotélico que convulsiona la filosofía, postura que queda completada "con la nueva teología del símbolo propia del Pseudo-Dionisio"<sup>18</sup>. Esta idea simbólica, al igual que el ejemplarismo agustiniano, dimanaban del contexto filosófico del Medievo.

La reflexión estética de Buenaventura integra en una síntesis propia todos los elementos que le han llegado a través de la especulación medieval occidental. Simbolismo y ejemplarismo aparecen relacionados, y al mismo tiempo, distanciados, toda vez que, partiendo de la misma fuente neoplatónica, discurren por dos caminos paralelos y, por consiguiente, diferentes: el Pseudo-Dionisio y Agustín<sup>19</sup>. Buenaventura tomará ambas corrientes, agustiniana y dionisiana, y las convertirá en una filosofía propia donde la especulación ejemplarista quedará informada por la "significación" simbólica<sup>20</sup>.

<sup>16</sup> Sobre este punto, cf. J.G. BOUGEROL, "Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote", en *AHDLMA* 40 (1973) 135-222.

<sup>17</sup> Cf. J.G. BOUGEROL, *Introduction a Saint Bonaventure*. Paris 1988, 52.

<sup>18</sup> F. CHAVERO BLANCO, "El hombre y su dimensión de futuro", en Íd. (Ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore de Jacques Guy Bougerol OFM*. I, Roma 1988, 226.

<sup>19</sup> Cf. F. CHAVERO BLANCO, *O. c.*, 225-226.

<sup>20</sup> Este juego de elementos diversos no pertenece en exclusividad a Buenaventura, como pone de relieve G. FRAILE, *Historia de la filosofía II (2º)*. Madrid 1975, 176.

## II. LA METAFÍSICA BONAVENTURIANA

La filosofía bonaventuriana supone, tal y como hemos visto en el apartado anterior, un doble camino, una doble perspectiva. Por una parte, es un saber distinto del teológico tanto en el orden y grado cognoscitivo, como en la naturaleza de su contenido<sup>21</sup>. Por otra parte, este saber filosófico, que busca, con el instrumento peculiar del intelecto, la verdad, queda integrado en el saber teológico, capaz de alcanzar la única Verdad. Es una relación integradora y complementaria que no anula ninguna de las partes en su metodología y ser propios.

Si podemos hablar de una filosofía bonaventuriana y, por extensión, de un quehacer metafísico propio, podemos abordar el problema de la metafísica del ser finito. No podemos realizar nuestro propósito sin antes considerar la naturaleza del pensamiento de Buenaventura en esta materia. No pretendemos hacer aquí un examen exhaustivo de dicha disciplina, sino poner de manifiesto aquellos puntos que podrán ayudarnos a la hora de considerar el ser finito como objeto metafísico, es decir, vamos a presentar aquellos aspectos de su metafísica que serán clave de comprensión del objeto de nuestro trabajo, a saber, la consideración del ser finito en el *Itin.*

### II.1. Ejemplarismo metafísico

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*<sup>22</sup>. 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. Este trípode culmina en su desarrollo en el Verbo, en Dios. De dicho tríptico, es el segundo elemento *-de exemplaritate-* el que

<sup>21</sup> A. MUÑOZ ALONSO, "San Buenaventura y la filosofía", en Aug 19 (1974) 164.

<sup>22</sup> Así lo dice en el *Hex*: "Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consumatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus". Col 1 n 17 (V 332b).

toma una fuerza singular que hace, con justeza, que nos refiramos a la metafísica desarrollada por Buenaventura como de ejemplarista<sup>23</sup>.

Ciertamente, la adopción del ejemplarismo es, en 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 para la creación y el conocimiento<sup>24</sup>. Es el ejemplarismo medio adecuado en el que integrar los esquemas cristológicos, y es, a su vez, la función reductora del Verbo la que responde al esquema metafísico ejemplarista<sup>25</sup>. 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 encuentran<sup>26</sup>.

### *II.1.1. La centralidad del Verbo en el Misterio Trinitario, fundamento del ejemplarismo*

A la hora de adentrarse en la metafísica ejemplarista, es necesario considerar aquello que está en 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 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 hombres.

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 Trinitario<sup>27</sup>. Es necesario comenzar por el centro -el *medium*-. Cristo es el sujeto 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"<sup>28</sup>.

<sup>23</sup> Así con J.A. MERINO, podemos concluir "que la metafísica (en Buenaventura) consiste en la consideración e interpretación del ser y de sus causas, principalmente de la causa ejemplar", *o. c.*, 39.

<sup>24</sup> G. BONAFEDE, "Introducción al estudio de san Buenaventura", en Aug 19 (1974) 52.

<sup>25</sup> Cf. *Hex*, col 1 nn 12-17 (V 331a-332b).

<sup>26</sup> Cf. *I Sent*, d 27 p 2 q 2 concl (I 485a-486b).

<sup>27</sup> Cf. D. GALLI, "El teocentrismo in s. Buenaventura", en SBM I, 621-626.

<sup>28</sup> *Hex*, col 1 nn 10-11 (V 330b-331a). Al respecto cf. A. DE VILLALMONTE, "Orientación cristocéntrica en la teología de San Buenaventura", en Est Fran 59 (1958) 321-372.

La acción de Dios en Cristo es acción de gracia en y por el Mediador<sup>29</sup>. Él es también el punto de unión -y, en definitiva, 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 Verdad<sup>30</sup>. 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 san Juan. La inteligencia es llave para la contemplación 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"<sup>31</sup>. 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 en la consideración de su ser mismo como reflejo de la acción divina<sup>32</sup>. 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 trinitaria<sup>33</sup>. Este trinitarismo, expresado de una forma ulterior en *De Trin.*, refleja el sistema agustiniano en el que *Deus-Veritas* es el principio transcendental de todos los seres como origen, causa y fundamento, en el que son verdaderas todas las cosas<sup>34</sup>. A partir de este presupuesto, que toma como magisterio último la Sagrada Escritura<sup>35</sup>, Agustín 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. Buenaventura asimilará, siglos después, en el *Hex* el pensamiento paulino recogido por Agustín<sup>36</sup>.

<sup>29</sup> J.G. BOUGEROL, *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Paris 1963, 55.

<sup>30</sup> "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". *Hex*, col 1 n 13 (V 331b).

<sup>31</sup> *Ibid.*, Col 3 n 2 (V 343a).

<sup>32</sup> *L. c.*

<sup>33</sup> Cf. J. ITURRIOZ, "El trinitarismo en la filosofía de San Agustín", en *RET* 3 (1943) 89-128; C. Boyer, "L'image de la Trinité; synthèse de la pensée augustinienne", en *Greg* 27 (1946) 173-199; 333-352.

<sup>34</sup> F. CHAVERO BLANCO, *O. c.*, 12.

<sup>35</sup> "Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipsum omnia." (Rom 11, 36).

<sup>36</sup> Cita un pasaje del *De Trin.*: "Illi gentium philosophi praecipui, qui invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspicerre potuerunt; tamen quia sine Mediatore

Dios es el único posible y real ejemplar. Y como Creador es el prototipo de todo lo real y la manera en la que las cosas existen en Él<sup>37</sup>. La teoría de la creación da cuerpo al ejemplarismo epistemológico y metafísico. 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 originados<sup>38</sup>. Sobre todo en el *Hex*, tiene en perspectiva la teología del *Logos* trinitario que se inserta en la doctrina de la creación del mundo por el Verbo de Dios<sup>39</sup>. 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 consuma<sup>40</sup>. En este esquema es el ser conforme a sí, el Verbo, el que es considerado como razón ejemplar de todo ser creatural<sup>41</sup>.

Por otra parte, Dios Padre no sólo ha sido creador de las cosas, sino que continúa su labor creadora y su obra. Buenaventura ordena la continuidad creadora siguiendo los esquemas trinitarios de Agustín en la *Ciudad de Dios*, según el cual Dios es para la criatura causa del ser (Padre),

---

philosophati sunt, id est, sine homine Christo philosophati sunt, quem nec venturum prophetis nec venisse apostolis crediderunt, veritatem detinuerunt in iniquitate". *Hex*, col 7 n 9 (V 367a.). Cita a S. Agustín, *De Trin*, I 13 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*" (Rm 1,20). Sobre la conexión entre ambos autores al respecto de la mediación de Cristo, V. Capánaga, "La mediación de Cristo en san Agustín y san Buenaventura", en *Aug 19* (1974) 69-107.

<sup>37</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 77.

<sup>38</sup> 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.

<sup>39</sup> *Hex*, col 1 n 13 (V, 331b); cf. A. GERKEN, *La théologie du Verbe: la relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure*. Paris 1970.

<sup>40</sup> "Primum ergo medium est essentiae 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. 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". *Hex*, col 1 n 12 (V 331a-b). Al respecto, cf. L. Mathieu, *La trinité créatrice d'après saint Bonaventure*. Paris 1992; C. B. Gray, "Bonaventure's proof of Trinity", en *Am Cath Phil Q 67* (1993) 201-217.

<sup>41</sup> *Ibid.*, col 1 n 13 (V 331b).

razón de conocer (Hijo) y regla de vida (Espíritu Santo). Nuevamente, en el Hijo reside el medio de conocimiento divino y es el Verbo, bajo la luz de la fe, como podemos establecer un conocimiento directo de Dios <sup>42</sup>.

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 encarnación <sup>43</sup>. Transpira en esta concepción el esquema trinitario de Dios expresado por 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 la que convergen el logocentrismo trinitario y la teología de la encarnación <sup>44</sup>.

### II.1.2. Doble camino de la expresión ejemplarista

El Hijo, unido hipostáticamente 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 eterno <sup>45</sup>. Cristo, el Mediador, llevando en sí la naturaleza humana y divina, es el modo expresivo perfecto de enlazar el ser creatural con su Creador. El ejemplarismo es "la doctrina de las relaciones de expresión existentes entre las creaturas tal como son en sí mismas y tal como son en Dios o en el Verbo" <sup>46</sup>.

<sup>42</sup> Cf. B.D. LARSON, "Cristo como principio, según san Agustín", en Aug 36 (1991) 155-162.

<sup>43</sup> "Istud medium personarum necessario: quia, si persona est quae producit et non producit, et persona quae producit et non producit, necessario est media quae producit et producit". *Ibid.*, col 1 n 14 (V 331b-332a); cf. *Ibid.*, col 1 n 38 (V 335b). Al respecto, CH. BIGI, "Il Cristocentrismo nelle conferenze sull' Hexaemeron di san Bonaventura", en Incon Bonav 3 (1967) 71-96.

<sup>44</sup> Cf. F. CHAVERO BLANCO, *O. c.*, 255; H.E. Cousins, "The two poles of St. Bonaventure's Theology", en SB IV, 169.

<sup>45</sup> "Pater enim ab aeterno genuit Filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere, et maxime quae voluit facere, et omnia in eo expressit, scilicet in Filio seu in isto medio tanquam in sua arte". *Hex*, col 1 n 13 (V 331b); cf. *I Sent*, d 35 a un q 1 (I 601b).

<sup>46</sup> J.M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris 1929, 4. Sobre el ejemplarismo, cf. M. Oromí, "Filosofía ejemplarista de San Buenaventura", en *Obras de san Buenaventura*, III, 3-118; T. Manferdini, "L'exemplarismo in san Bonaventura", en Incon Bonav 7 (1972) 41-80; C. Valderrama, "Filosofía ejemplarista. Acercamiento al pensamiento de San Buenaventura", en *Franciscanum* 16 (1974).

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, activo y pasivo<sup>47</sup>. El aspecto activo hace referencia a las relaciones de expresión en las que Dios actúa en el mundo en todos sus aspectos. El *Brev* 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 *Itin* seguiría este camino pasivo<sup>48</sup>. En ese doble recorrido expresivo es, de nuevo, Cristo quien actúa como eje central. El Verbo ejemplar incide en las creaturas, de la misma manera que en Él podemos alcanzar la clave hermenéutica para conocer a Dios-Verdad. Cristo es nuestro patrón, el ejemplar, en dos caminos: como *Verbum increatum*, siendo el ejemplar eterno de la creación (aspecto activo), y como *Verbum incarnatum*, modelo en el mundo de todas las gracias, virtudes y méritos. Es el Verbo encarnado ejemplar, espejo y modelo<sup>49</sup>. Así el ejemplarismo bonaventuriano parte, ya sea de Dios, considerando la creatura a la luz del ejemplarismo, ya sea de la creatura. Es el aspecto activo el que mejor presentaría el pensamiento bonaventuriano, sin negar el camino pasivo<sup>50</sup>.

Hemos visto la importancia que en el ejemplarismo comporta la teología del Logos trinitario y la doctrina de la encarnación, y como, 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.

<sup>47</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 77.

<sup>48</sup> 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 (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 los 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 anagogía. Aunque ellos sean difíciles y bastante raros, todo cristiano debe aspirar a ellos" (J. Gerson, *De libris legendis a monacho*, consid. 5 y 6, *Opera J. Gerson*, Estrasburgo 1515, fol. XIX G) citado en J.G. Bougerol, "Introduction générale", en Íd. (ed.), *Breviloquium*. Paris 1966, 49-50. Sobre la relación entre J. Gerson y Buenaventura, cf. P. Glorieux, "Gerson et saint Bonaventure", en SBM IV, 773-792.

<sup>49</sup> I. BRADY, "The writings of saint Bonaventure regarding the Franciscan Order", en SBM I, 102.

<sup>50</sup> Cf. J. BISSEN, *O. c.*, 5; J.G. Bougerol, *O. c.*, 78.

### II.1.3. Los términos de relación en la expresión ejemplarista

Dios, ya lo hemos dicho antes, es considerado como prototipo, razón y fundamento de todo lo existente. Es el primado absoluto de Dios frente a la vanidad de la creatura, un principio en el que debemos fijarnos a la hora de preguntarnos sobre los términos de relación entre Dios y su creatura<sup>51</sup>. Creador y creatura se hallan en un plano diferente, separados por esencias y propiedades diferentes<sup>52</sup>. La creatura se ubica en un lugar muy inferior a Dios<sup>53</sup>.

Desde esta perspectiva de ejemplarismo activo, la realidad divina queda concebida en parámetros trascendentes de carácter totalmente contrapuestos y superados al mundo y a la creatura<sup>54</sup>. Buenaventura despeja su pensamiento metafísico, en la relación Dios-creatura, de cualquier peligro antropomorfista y panteísta: "Deus est ens extra genus et supra genus"<sup>55</sup>; "Supra et extra omne genus entis, quia in genere esse non potest, nec per se nec per appropriationem"<sup>56</sup>. La absoluta trascendencia de Dios que manifiesta de manera tajante, expresada en este camino descendente de Dios a las criaturas, rechaza cualquier forma de panteísmo<sup>57</sup>.

Esta realidad distintiva de Dios con respecto a las criaturas, en las que el Creador se muestra como su explicación última, toma cuerpo en la metafísica ejemplarista en la triple causalidad eficiente, ejemplar y final, y sólo en este trípode causal se realizan las relaciones de expresión. En este sentido, el acto creador de Dios entra a formar parte de la especificidad divina y, por lo tanto, adquiere un carácter inexpresable e incomuni-

<sup>51</sup> "Profundum creationis est vanitas esse creati". *Hex*, Col 1 n 17 (V 332b). 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.

<sup>52</sup> "...creatura autem et Creator necessario habent essentias differentes...". *Scient. Chr.*, q 2 (V 8b). Esta idea aparece en otros textos de Buenaventura, cf. *Myst. Trinit.*, q 3 a 1 ad 1 (V 70a-b); *Ibid.*, q 4 a 2 ad 7 (V 86b); *Hex*, col 11 n 9 (V 381b).

<sup>53</sup> "...pensatis conditionibus, in nullo potest creatura Creatori coaequari perfecte...". *III Sent*, d 14 dub1 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).

<sup>54</sup> "Deus non est inter omnia, sed super omnia". *I Sent*, d 16 a un q 4 c (I 143b); "Deus non est de universo, sed supra universum". *III Sent*, d 11 dub 1 resp (III 257b).

<sup>55</sup> *Hex*, col 10 n 17 (V 379b).

<sup>56</sup> *Myst. Trinit.*, q 7 a 1 ad 7 (V 109a).

<sup>57</sup> D. CASTILLO CABALLERO, *O. c.*, 121. Al respecto, podemos observar algunos textos de Buenaventura, *II Sent*, d 1 p 1 a 1 q 1 concl (II 16b); *Ibid.*, d 17 a 1 q 1 concl (II 411b-412a); *Ibid.*, ad 6 (II 411a); *Ibid.*, d 17 a 1 q 1 concl (II 411b).

cable <sup>58</sup>. La trascendencia divina fundamenta la multiplicidad creatural, no hacen falta intermediarios para salvaguardar su trascendencia. Se supera, de esta forma, uno de los postulados neoplatónicos en el que los intermediarios en la creación eran necesarios para salvar la simplicidad divina <sup>59</sup>.

Dios es el artista y el artífice de todo lo creado, y el mundo se muestra esencialmente contingente. Todo ha sido creado por Dios <sup>60</sup>; 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. Este acto de participación existencial gratuito de Dios deriva de un acto de comunicabilidad que reside en lo que se podría llamar una metafísica del amor <sup>61</sup>. La distancia ontológica del Ser divino, de Dios, frente a la contingencia del ser creatural, no impide la comunicabilidad entre ambos ya sea por participación, semejanza o relación <sup>62</sup>.

El ejemplarismo, en su expresión más doctrinal y académica, parte del *primum principium*, aspecto activo, y utiliza una exposición de carácter dialéctico. Es el caso del *Brev*. El cosmos es un universo significativo y gradual que a modo de libro nos muestra ya como vestigios, ya como imágenes, la presencia de Dios <sup>63</sup>. Reductivamente, el hombre puede descifrar la escritura de Dios y conocer a su Autor <sup>64</sup>.

---

<sup>58</sup> "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 possit totum producere. Postremo, quia virtus eius distat a substantia, tantum potest elongari, quod omnino deficit, 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 3 q 3 concl (III 324a-b).

<sup>59</sup> Cf. *II Sent*, d 1 p 1 q 2 (II 28a-30b).

<sup>60</sup> *Hex*, col 6 n 4 (V 360a-b).

<sup>61</sup> *Brev*, p 2 c 1 (V 219a-b).

<sup>62</sup> *Hex*, col 6 nn 2-6 (V 360b-361b); *Donis*, col 8 nn 16-19 (V 497b-498a); *Decem praec.*, col 2 nn 25-28 (V 514b-515a).

<sup>63</sup> "Quae quidam reperiuntur in omnibus creaturis tamquam vestigium Creatoris, sive corporalibus, sive spiritualibus, sive ex utrisque compositis". *Brev*, p 2 c 1 (V 219a). Respecto a la idea de libro, ya hablaremos más tarde con mayor detenimiento.

<sup>64</sup> "Ex praedictis autem colligi potest, quod creatura mundi est quasi quidam liber, in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatrix secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum vestigii, imaginis et similitudinis; ita quod ratio vestigii,

### II.1.4. Modos de relación en la metafísica ejemplarista

La metafísica ejemplar 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, éste debe proceder con una metodología apropiada para realizar la relación expresiva que conlleva la metafísica ejemplar.

Tal metodología comprendería la *reductio*, la *proportio*, las *rationes necessariae* y el argumento "*ex pietate*"<sup>65</sup>. Esta base lógica complementa el pensamiento filosófico-teológico que subyace en la metafísica bonaventuriana.

La *reductio* era ya, en Escoto Eriúgena, uno de los elementos que constituían el armazón de la dialéctica junto a la *divisio*, la *definitio*, y la *demonstratio*<sup>66</sup>.

El discurso dialéctico comprende dos momentos complementarios, de manera que, a la *reductio*, le sigue la *divisio*<sup>67</sup>. El primero seguiría el camino de lo concreto a lo abstracto, mientras que el segundo procedería

---

reperitur in omnibus creaturis, ratio imaginis in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio similitudinis in solis deiformis; ex quibus quasi per quosdam scalares gradus intellectus humanus natus est gradatim ascendere in summum principium, quod est Deus". *Ibid.*, p 2 c 12 (V 230a); cf. *I Sent*, d 3 p 1 q 2 (I 71a-73b); *II Sent*, d 16 a 2 q 3 (II 404a-406b).

<sup>65</sup> Cf. J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 140-158.

<sup>66</sup> "Quae dum multifariam, diversisque modis dividatur, bis binas tamem partes principales ad omnem quaestionem solvendam necessarias habere dignoscitur, quas Graecis placuit nominare diaretikè, oristikè, apodeijtiè, analutikè, eademque latiaslites possumus dicere: divisoriam, definitivam, demonstrativam, resolutivam". (J. Escoto Eriúgena, *De divina praedestinatione*, c 1 n 1 (PL 122 358). Sobre la técnica de la *reductio* en Buenaventura, cf. A. Engemann, "Erleuchtunglehre als Resolutio und Reductio nach Bonaventura", en WW, 1 (1934) 211-242; T. Th. Healy, *Saint Bonaventure's De reductione Artium ad theologiam. A commentary with an Introduction and Translation, Saint Bonaventure*. Nueva York 1955; G.E. Giraldo, "El carácter "reductivo" de la Filosofía bonaventuriana", en Franciscanum 7 (1965) 84-91; S. Martignoni, "Ascensus e reductio nell'itinerarium di S. Bonaventura", en Ethica 9 (1970) 55-56; G.H. Allard, "La technique de la reductio chez Bonaventure", en SBM II, 395-416; R. Russo, "Riduzione bonaventuriana e riduzione husserliana", en SBM I, 733-744; J.G. Bougerol, *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*. Paris 1961, 117-120; 140-145.

<sup>67</sup> "Analisis proprie de solutione propositarum quaestionum dicitur; analutikè vero de redivisioe formarum ad principium ejusdem divisionis. Omnis enim divisio, quae a Graecis merismos dicitur, quasi deorsum descendens ab uno quodam definitio ad infinitos numeros videtur, hoc est generalissimo usque ad specialissimum. Omnis vero recollectio veluti quidam redivisio, iterum a specialissimo incohans, et usque ad generalissimum

de lo abstracto a lo concreto<sup>68</sup>. Esto no significa que caminen por procedimiento inverso, sino que lo hacen de manera y con distribuciones distintas<sup>69</sup>.

La *reductio* obra de modo positivo 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 primero<sup>70</sup>. La *reductio* conduce los extremos al medio remitiéndonos al Verbo encarnado como principio reductivo<sup>71</sup>. 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. Y existen cinco tipos diferentes a distinguir en este segundo tipo de reducción: 1) de los principios a la sustancia ella misma -materia y forma y principios sustanciales-; 2) de los complementos de la sustancia a la sustancia ella misma -acto y potencia-; 3) de las operaciones a las sustancias -mutaciones y facultades-; 4) de las imágenes a la sustancia originante -analogía- y 5) de las privaciones a los *habitus* en relación a lo que ellos se refieren -*habitus*-<sup>72</sup>.

La *reductio* exige, por su propio dinamismo de dirección única, la otra parte dialéctica: la *divisio*. Por otra parte, la metodología reductiva procede por semejanza, similitud y analogía<sup>73</sup>. La *reductio* se mueve y se extiende dentro de la esfera de la analogía y semejanza<sup>74</sup>. 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

---

ascendens, analutikè vocatur. Est igitur reditus et resolutio individuorum in formas, formarum in genera, generum in ousias, ousiarum in sapientiam et prudentiam, ex quibus omnis divisio oritur, in eademque finitur". J. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*. I 2, 1Mag (PL 122 526).

<sup>68</sup> "...secundum intellectum componentem sapere dicitur a sapientia, quia intellectus componens procedit ab abstracto ad concretum; secundum vero intellectum resolventem est e converso". *I Sent*, d 8 p 1 dub 3 (I 321a).

<sup>69</sup> G.H. Allard, *O. c.*, 399.

<sup>70</sup> *II Sent*, d 34 a 2 q 1 ad 4-6 (II 809a-810b).

<sup>71</sup> *Hex*, col 1 nn 10-39 (V 330b-335b).

<sup>72</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 118-119. Cf. *II Sent*, d 24 p 1 a 2 q 1 ad 8 (II 562a-563b). Sobre el concepto de *habitus*, cf. Libérat de Roulers, "Le rôle du mot *habitus* dans la théologie bonaventurienne", en *Coll Fran* 26 (1956).

<sup>73</sup> G.H. ALLARD, *O. c.*, 403.

<sup>74</sup> "Assimilatio autem creaturae ad Deum vel est perfecta, vel sufficiens, vel ad sufficientiam disponens. Prima est in gloria, et haec non compatitur dissimilitudinem aliquam nec culpae nec miserae; secunda in gratiam, et haec compatitur dissimilitudinem miserae, sed non culpae; tertia in caractere, 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).

*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 saber <sup>75</sup>.

Dentro de las relaciones 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 *Itin*, más allá de una concepción científico-racional, y más cercana a la visión mística <sup>76</sup>. 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* <sup>77</sup>. 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 *Brev* carácter de paradigma. Dios es el primer principio y ésta es una verdad que sabemos certeramente. Buenaventura utiliza el argumento que llamamos de *rationes necessariae* <sup>78</sup>. 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 certitud infalible. Dios es el primer principio desde el cual se explica todo. Buenaventura hace una lectura interpretativa de la enseñanza de Anselmo <sup>79</sup>.

<sup>75</sup> Cf. G.H. ALLARD, *O. c.*, 412.

<sup>76</sup> "...rationis est distinguere et voluntatis unire". *II Sent*, d 38 dub 3 (II 895b). Este doble movimiento de distinción y unión *-diáresis* y *sinagoge-* responden a dos potencialidades del alma, movimiento utilizado en la primera dialéctica platónica. Cada facultad es dotada de una función propia.

<sup>77</sup> G. H. ALLARD, *O. c.*, 406.

<sup>78</sup> Al respecto cf. A. DE VILLALMONTE, "El argumento de "razones necesarias" en San Buenaventura", en *Est Fran* 5 (1952) 5-44.

<sup>79</sup> Sobre la influencia de Anselmo en Buenaventura, cf. P. MAZZARELLA, "L'ascesa a Dio in S. Anselmo d'Aosta e in S. Bonaventura da Bagnoregio", en *Doct Seraph* 15 (1968) 17-34; Trad 14 (1968) 191-229; Íd., "L'esemplarismo in Anselmo d'Aosta e in Bonaventura da Bagnoregio", en *Anal Anselm* 1 (1969) 145-164; J.G. Bougerol, "S. Bonaventure et saint Anselme", en *Ant* 47 (1972) 333-361; A. Delgado, "El argumento anselmiano en la obra de San Buenaventura", en *Thémata* 4 (1987) 15-26.

<sup>80</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 80.

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, a la vez, también principio de conocer<sup>80</sup>. 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 certitud y sólo en el ser Creador se puede apoyar la verdad. Razones eternas y primeros principios muestran en evidencia la realidad superior.

Hemos visto dos modos de expresión ejemplarista y de acceso a Dios. Ambos pertenecen a la metafísica ejemplarista; pero mientras el primero, la *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 uno u otro según el carácter de la obra. Podemos, también, observar que el *Brev* incide de una manera más directa en el argumento de las razones necesarias completando su argumentación en la reducción de los seres al primer principio; mientras que el *Itin*, 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. Al contrario, sino 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 el *Hex*<sup>81</sup>.

## II.2. Teología del símbolo

El acontecimiento intelectual de la llegada del *Corpus aristotelicum* convulsionó el siglo XIII. Como hicimos notar en el primer apartado, el

---

<sup>81</sup> 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 *Ant 16* (1941) 109ss. E. Gilson, *O. c.*, 34-35.

descubrimiento de las obras del Estagirita animó debates, suscitó polémicas y alimentó el quehacer filosófico y teológico<sup>82</sup>. Este suceso de gran repercusión ha sido muy estudiado<sup>83</sup>.

Paralelo a la llegada de las obras de Aristóteles, sucede otro hecho de transcendencia 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-Dionisio<sup>84</sup>. Ensombrecido por la llegada del *Corpus* aristotélico, cada vez cobra mayor importancia la significación del redescubrimiento del Areopagita en el siglo de Buenaventura. Ciertamente, la obra del Pseudo-Dionisio influyó de manera decisiva en cuestiones de naturaleza teológica, aportando elementos de gran importancia para su renovación<sup>85</sup>.

A la hora de acercarnos a la consideración metafísica del ser finito, es, por tanto, necesario recordar una de las claves que se encuentran a su base, la teología simbólica. Aquí vamos a ver las claves del funcionamiento del pensamiento simbólico, sus fuentes y técnicas; en el siguiente capítulo analizaremos más detenidamente este pensamiento en relación al cosmos como símbolo, a la hora de analizar el estatuto ontológico del ser finito.

### II.2.1. Esbozo de la concepción sgnica y simbólica en la teología medieval

La llegada de la obra del Pseudo-Dionisio se desarrolla en un contexto simbólico, en una mentalidad que ya tenía siglos de expresión. La realidad en la que se desenvuelve el ser humano, ya sea natural, ya sea histórica, significaba para el hombre medieval algo más que el propio contenido que en sí muestra. Esta realidad está dotada de un significado desbordante que sobrepasa su propio contenido. Descubrir las causas no es suficiente para desvelar su misteriosa realidad simbólica<sup>86</sup>. El simbolismo que conoce Buenaventura sigue los caminos del Medievo que va desde el simple

<sup>82</sup> Sobre la incursión aristotélica, cf. B. GEYER, *Die patristische und scholastische Philosophie*. Bâle 1951, 345-351.

<sup>83</sup> Podemos señalar los trabajos del profesor lovaniense F. VAN STEENBERGHEN. Al respecto destaca F. van Steenberghe, *Aristote en occident*. Louvain 1946.

<sup>84</sup> Sobre la significación del *Corpus* dionisiaco en París, cf. H.F. DONDHAINÉ, *Le Corpus dionysien de l'Université de Paris au XIIIe siècle*. Roma 1953.

<sup>85</sup> Cf. J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*. Paris 1988, 100.

<sup>86</sup> El simbolismo en la Edad Media es una realidad cada vez más admitida. Cf. M.D. CHENU, *La théologie au douzième siècle*. Paris 1957, 161.

simbolismo de la antigüedad no cristiana hasta la elaboración de Hugo de San Víctor <sup>87</sup>.

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 ellas se puede mirar para encontrar a Dios como en un espejo. Esta imagen de espejo queda fijada en la frase titular *Speculum naturae, speculum historiae* <sup>88</sup>. 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 campo filosófico acudían tres libros en su interpretación, camino y revelación; a saber, la naturaleza, la Escritura y el libro interior o conciencia <sup>89</sup>. 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 <sup>90</sup>, idea repetida después por otros autores como Hugo de San Víctor <sup>91</sup> o Bernardo Silvestre <sup>92</sup>.

Para el hombre medieval, el cosmos, la naturaleza, se inserta en la historia de la salvación en una confirmación positiva de su Creador <sup>93</sup>. Ambos elementos se complementan de manera misteriosa y profunda en la realidad simbólica sacramental donde elementos de la naturaleza 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 del Pseudo-Dionisio, se insistirá más en el

<sup>87</sup> El conocimiento progresivo de los doctores griegos dio, sin duda, materiales suficientes a los medievales para descubrir el cosmos simbólico. Cf. M.Th. D'ALVERNY, "Le cosmos symbolique du XII<sup>e</sup> siècle", en *AHDLM* 20 (1953) 31-81.

<sup>88</sup> Al respecto cf. H. LEISEGANG, "La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature", en *RHLR* 17 (1937) 145-171.

<sup>89</sup> M.M. DAVY, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*. Paris 1980, 115; al respecto, cf. *Ibid.*, 115-129.

<sup>90</sup> "Omnis mundi creatura, Quasi liber, et pictura, Nobis est, et speculum." A. DE LILLE, *Rhythmus De incarnatione Christi*. (PL 210, 579). Cf. M.Th. d'Alverny, "Introduction", en A. de Lille, *Textes inédites*. Paris 1965, 37-44.

<sup>91</sup> "Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei...". HUGO DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*, 1 7 3 (PL 176 814).

<sup>92</sup> "Illic exarata supremi digito dispositoris: textus temporis, fatalis series, dispositio seculorum...". B. SILVESTRE, *Cosmographia*. 1 1 2 13 102.

<sup>93</sup> 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.* ( Gen 1,31).

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: Agustín y el Pseudo-Dionisio.

Como en muchas de las materias, en el ejemplarismo, Agustín es la referencia última en la concepción medieval. La concepción hermenéutica de los signos nace en el libro *De doctrina christiana* donde se presenta una visión sacramentalizada del mundo: todas las cosas son signo de una realidad oculta<sup>94</sup>. Actuando desde las claves de exegeta y estudioso de la retórica, Agustín se fija en la realidad del lenguaje y de la expresión figuradas. El signo agustiniano toma como base los elementos instrumentales de la epistemología y de la psicología hacia la experiencia espiritual. El signo cobra su valor en el sujeto cognoscente. La intención última del signo es la de desvelar, hacer conocer, visibilizar las formas invisibles. La concepción sónica agustiniana parte de la *res*, realidad dada, pero necesita del *verbum* para alcanzar su carácter sacramental. Esta caracterización simbólica, o mejor sónica, de la realidad, procura un trasfondo de carácter histórico-salvífico en el que partiendo de los hechos, *res*, la historia se significa, *verbum*.

La simbología del Pseudo-Dionisio camina por otros derroteros que varían la misma referencia del sentido del símbolo. Si para 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<sup>95</sup>.

La concepción dionisiana de la realidad simbólica toma los caminos de una *demonstratio* fuera de los caminos lógicos que pudiéramos pensar. Esta demostración simbólica corresponde 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

<sup>94</sup> "Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referri potest, figuratum esse cognoscas" (S. Agustín, *De doctrina christiana*. 1 3 10 (PL 34 71)).

<sup>95</sup> Cf. B. SCHOMAKERS, *Pseudo-Dionysius de Areopagiet, Over mystieke Theologie*. Kompen 1990.

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.

La concepción simbólica del cosmos del Pseudo Areopagita toma como punto de partida la difusión de la bondad divina. El principio fontal de *agathótes* articula el orden de las cosas y su movimiento<sup>96</sup>. El ser parte de Dios, referido fundamentalmente a la idea de Bien, en un doble movimiento tomado del neoplatonismo 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 jerárquica<sup>97</sup>. La creación se manifiesta como una teofanía que de algún modo comprende al Uno<sup>98</sup>. La participación dionisiana es distante de la concepción sgnica ejemplarista de Agustín.

El neoplatonismo toma dos caminos diferentes a la hora de hablar del carácter simbólico que diverge en el signo de Agustín y el símbolo dionisiaco, expresándose en teologías de distinto signo<sup>99</sup>.

### II.2.2. La teología simbólica en el esquema bonaventuriano

Durante la mayor parte de la Edad Media, la concepción sgnica de Agustín se había impuesto a la simbólica. 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 Agustín sintonizaba la historia sagrada como historia de salvación de manera más acentuada. El Areopagita había dotado al símbolo de una carga ontológica que amenazaba desviarse por caminos panteístas. Agustín, por su parte, caminaba por senderos en los que el signo perdía su valor óptico.

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 Erúgena introduciendo su simbología en la Edad Media. Su pensamiento, de clara base neoplatónica, recuerda el principio fontal del Uno divino como engendrador del Intelecto que en un acto de

<sup>96</sup> Cf. PEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*. 1 4 (PG 3 587.695); *De coelesti hierarchia*. 4 (PG 3 178).

<sup>97</sup> Cf. R. ROQUES, *L'Univers dyonisien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys*. Paris 1983, 35-67.

<sup>98</sup> F. CHAVERO BLANCO, *O. c.*, 14.

<sup>99</sup> Cf. Esta distinción tiene un profundo esquema en la obra de M. D. CHENU, *O. c.*, 172-180.

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 lo 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 teofanía<sup>100</sup>; las imágenes sensibles son símbolos de la Belleza de Dios, memoria que nos lleva a la contemplación de su Belleza y su Verdad.

Pero a 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<sup>101</sup>. En efecto, el Victorino intenta y realiza una integración de las dos líneas neoplatónicas de Agustín y del Pseudo-Dionisio, a través del pensamiento de Escoto. El concepto agustiniano de signo había prevalecido sobre la dimensión simbólica del Areopagita. Hugo de San Víctor no puede disimular esa aficción hacia 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 metafísica<sup>102</sup>.

Pero si bien la cercanía al significado de historia es de claro sabor agustiniano, Hugo de San Víctor está cerca de Dionisio en la concepción 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 Media<sup>103</sup>. El mundo está dotado de significación simbólica. Hugo de San Víctor nos transmite en su *Expositio in Hierarchiam Coelestem* una definición de lo que es el símbolo: *Symbolum, collatio videlicet, id est coaptatio visibilium formarum ad demonstrationem rei invisibilis propositarum*<sup>104</sup>.

<sup>100</sup> "Theophanias autem dico et visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deum esse, et invenitur 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*. 1 5 26Mag (PL 122 919). Al respecto cf. J. M. Alonso, "Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena", en RET 2 (1951); T. Gregory, "Note sulla dottrina delle "teofanie" in Giovanni Escoto Eriugena", en Stud Med 3 (1961) 75-91.

<sup>101</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 105.

<sup>102</sup> M.D. CHENU, *O. c.*, 181.

<sup>103</sup> Cf. HUGO DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*. 1 7 3 (PL 176 814).

<sup>104</sup> Íd., *Expositio in hierarchiam coelestem S. Dionysii Areopagitae*. 1 3 (PL 175 960).

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 la que la consideración y construcción teológica participan tanto el análisis exegético, histórico-bíblico, como el 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, con elementos agustinianos de la causalidad eficiente. A la vez, la función significativa del ser se enriquece con la idea de participación, que da a los signos una densidad ontológica. Ello supera el extrinsecismo, que amenazaba en Agustín, y el peligro de panteísmo del Areopagita <sup>105</sup>.

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.

Del Pseudo-Dionisio, 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 Buenaventura no dejará escapar. La consideración del ser finito, que realizaremos en el próximo capítulo, no podrá pasar por alto esta otra gran raíz del pensamiento metafísico bonaventuriano. El *Itin* será la obra que, de una manera particular, nos enseñe esta manera de proceder simbólica en un camino catafático de retorno místico hacia Dios. El ser creatural, el cosmos, se manifiesta en Buenaventura como un sacramento de la presencia de Dios y vía de acceso a su realidad infinita.

### II.3. Conclusión

Buenaventura responde fielmente a las exigencias intelectuales y vitales del siglo que le ha tocado vivir. Fidelidad que nace de su vocación franciscana, que se realiza en su labor docente y que culmina en su itinerario místico. Respecto a su pensamiento filosófico-teológico, es también sensible a las exigencias del siglo en el que vive: asimilación de la

---

<sup>105</sup> F. CHAVERO BLANCO, *O. c.*, 15.

tradición platónica, en su doble vertiente agustiniana y dionisiana, y reflexión sobre el *corpus* aristotélico.

Es este contexto de exigencia intelectual el cuadro hermenéutico de la metafísica ejemplarista bonaventuriana que hemos esbozado. Desde aquí podemos ver que:

1. Buenaventura es heredero de la línea platónica desde la perspectiva de Agustín. Su reflexión metafísica se desarrolla desde los esquemas agustinianos, sobre todo, en lo referente a la centralidad del Misterio Trinitario y su identificación esencial con la Verdad, al que todos los seres, que son *vestigia Trinitatis*, son referidos.

2. El ejemplarismo responde perfectamente al hontanar teológico escolástico del que dimana. Partiendo del trinitarismo agustiniano, junto al cristocentrismo y la teología de la encarnación como llave interpretativa de la Verdad-Dios, se posibilitan las relaciones expresivas entre Creador y creatura, separados por una distancia ontológica que anula cualquier peligro de panteísmo. La creatura responde a la idea prototípica que hay en Dios, y en ella podemos apreciar, como signo, en un camino reductivo y gradual, al Dios ejemplar entendido, sobre todo, como Ser. El *Brev* sería la obra paradigmática del ejemplarismo metafísico en su sentido más auténtico y en su proceso más puro como camino activo: partiendo de Dios, como ejemplar, a las creaturas.

3. A este ejemplarismo se le añade otro esquema retomado de la teología medieval complemento del anterior. Si Buenaventura explica el Dios ejemplar desde una perspectiva académica de forma estructurada, especialmente en el *Brev*, 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 *Itin*, su ejemplarismo utilizará el camino pasivo que va de la creatura al Creador, realizando la integración de ambos esquemas metafísicos. 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.

Éste es el marco en el que se desarrolla la metafísica del ser finito que vamos a considerar.

### III. METAFÍSICA DEL SER FINITO

El opúsculo que hemos elegido en la consideración metafísica del ser finito, el *Itin*, es, sin duda, uno de los libros más leídos de las obras bonaventurianas. La obra del Doctor Seráfico se perfila como uno de los

libros de más altura mística de la literatura cristiana <sup>106</sup>. En la base de su redacción se suman elementos diversos. La reflexión cristiana del autor respira un profundo sentido y espíritu franciscano, bajo las coordenadas filosóficas y teológicas que profundamente conoce Buenaventura. Es esta profunda obra la expresión de una vivencia, bajo las coordenadas de un hondo pensamiento, como camino místico de elevación a Dios.

Buenaventura, en la contemplación del Crucificado, se eleva a Dios y nos muestra el camino gradual desde las creaturas hasta el Creador. Esta contemplación lleva en sí toda una metafísica del ser creado en relación a Dios. Es esta obra, por su carácter propio, expresión privilegiada de la mentalidad simbólica bajo el marco de los esquemas ejemplaristas, de los que acabamos de hablar. Sin duda, el ser finito, camino de contemplación, mostrará su estatuto ontológico de modo privilegiado en esta obra.

### III.1. Aproximación ontológica del ser finito

La reflexión sobre el valor ontológico de la creatura en el *Itin* demanda, según hemos visto en el capítulo segundo, una confrontación anterior con aquél en quien es posible la relación de expresión de la metafísica ejemplarista: el Dios Trinitario. Por este motivo, es necesario preguntarse cuál es la consideración metafísica de ambos elementos -Dios Creador y creatura- para poder cotejar más tarde el estatuto metafísico del ser creatural.

#### III.1.1. Dios Uno y Trino en su doble nombre de Bien y Ser

La metafísica bonaventuriana tiene como epicentro el Misterio Trinitario. Hablar de Dios es hablar del Dios Creador como Primer Principio. Acceder a la inteligibilidad de Dios pasa por la atribución de nombres al Primer Principio como conocimiento ontológico del mismo. El Pseudo-Dionisio, en su tratado *De divinis nominibus*, llega a la conclusión de que Dios es absolutamente innombrable <sup>107</sup>. La posterior lectura de la obra dionisiana por parte de los autores medievales cargará las tintas sobre la posibilidad de aportar nombres al ser divino. San Alberto, comentador de esta obra dionisiana, estima que los nombres atribuidos a Dios se aplican

<sup>106</sup> F. CANALS VIDAL, "Sentido de la especulación sobre la unidad divina por su nombre primario que es el ser", en SBM II, 213.

<sup>107</sup> Cf. V. MUÑIZ RODRÍGUEZ, *Significado de los nombres de Dios en el Corpus Dionysiacum*. Salamanca 1975.

a Dios mismo <sup>108</sup>. El conocimiento de la naturaleza divina es posible, pues Dios es sustancialmente lo que nosotros decimos <sup>109</sup>.

Para Buenaventura, en la medida en que nosotros podemos tener un acceso analógico al conocimiento divino, podemos atribuir a Dios nombres en correspondencia a aquello que está en nuestra mente <sup>110</sup>. En la obra bonaventuriana podemos observar frecuentemente las pruebas de la existencia de Dios. Esta reflexión significa una madurez de pensamiento en nuestro autor <sup>111</sup>. En el tratamiento de las mismas, lejos de hacer una reflexión al estilo de Tomás de Aquino, de una gran rigidez y esquematismo, Buenaventura expone tres vías para encontrar la gran cuestión de la metafísica que es Dios. Bajo la nomenclatura de Rivera de Ventosa, estas tres vías son la vía interior, la vía exterior y la vía suprema. La vía interior supone el alma. Ésta, hecha a imagen de Dios, aspira y tiende íntimamente hacia aquél de quien es imagen. La segunda vía, llamada exterior, se refiere a la creatura, que reclama la existencia del Creador. La última es la vía suprema. Esta última camina por el análisis de conceptos, pues éstos implican la misma existencia de Dios <sup>112</sup>. Este triple camino es expresado en el mismo *Itin* de manera explícita: "Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum "ipsa mens nostra inmediate ab ipsa Veritate formetur" <sup>113</sup>.

Nos preguntamos entonces ¿Cuáles son los nombres que Buenaventura da a Dios en el *Itin*? Y una vez que los sabemos: ¿Cuál es el más propio para designar a Dios o cómo se conjugan éstos en la realidad divina?

El diseño de la obra del *Itin* es claro. El conocimiento de Dios deviene por el camino ascendente partiendo del *vestigium* de Dios en el mundo sensible exterior a nosotros y de la *imago* de Dios en nosotros hasta llegar a un *supra-nos* mirando al primer principio <sup>114</sup>. Tres grados aparecen

<sup>108</sup> F. RUELLO, *Les "noms divins" et leurs "raisons" selon Saint Albert Le Grand commentateur du "De Divinis Nominibus"*. Paris 1963, 125.

<sup>109</sup> Cf. *Ibid.*, 189.

<sup>110</sup> Cf. L. MATHIEU, *O. c.*, 20.

<sup>111</sup> Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, "San Agustín y san Buenaventura. Las pruebas de la existencia de Dios", en Aug 19 (1974) 197-219.

<sup>112</sup> *Ibid.*, 198.

<sup>113</sup> *Itin*, c 5 n 1 (V 308a).

<sup>114</sup> "...supra nos aspiciendo ad primum principium". *Ibid.*, c 1 n 2 (V 297a).

representados en la obra, seis si consideramos la división bipartita *in-per*<sup>115</sup>. El cuadro de estos seis grados es el siguiente:

- *Extra nos*, ocupando los dos primeros grados, es la especulación de Dios *per vestigia e in vestigiis*.
- *Intra nos*, son los dos siguientes grados *per suam imaginem e in sua imagine*, considerando las potencias naturales y los dones gratuitos respectivamente.
- *Supra nos*, tercer momento, que abarca el quinto grado y se pregunta por la Unidad de Dios *per nomen primum*, que es el Ser, y el sexto, *in nomine beatissimae Trinitatis*, que es el Bien<sup>116</sup>.

Buenaventura refiere estos tres momentos, simbolizándolos con el transcurrir de una jornada, a los tres estadios de ascenso y contemplación: la tarde es el mundo material, el alma está simbolizada en la mañana y la consideración de Dios mismo, en el mediodía<sup>117</sup>.

Dios Unidad en el Ser y Dios Trinidad como Bien aparecen en el tercer momento del itinerario de la ascensión, ocupando el quinto y el sexto grado. Ante esto, se nos plantea: ¿Cómo entiende Buenaventura en Dios las características de Ser, Bondad y Unicidad?

El Dios trinitario, entre los múltiples nombres que se le han dado, aparece en primer lugar como *Ser*<sup>118</sup>. Su primacía deviene tanto en el orden de la razón como en virtud del dato revelado. Buenaventura, al reprender las pruebas de la existencia de Dios, siguiendo a Agustín y a Anselmo, bajo el clima del "argumento ontológico", afirma la primaridad del Ser<sup>119</sup>. El Ser aparece de forma tan evidente y cierta a la inteligencia humana, al alma, que no se puede pensar en su no existencia<sup>120</sup>. La creación,

<sup>115</sup> "Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipunt et perducunt usque ad Deum". *Ibid.*, prol n3 (V 295b).

<sup>116</sup> Cf. G. SANTINELLO, "S. Bonaventura e la nozione dell'essere", en *Doct Seraph* 30 (1983) 73-74.

<sup>117</sup> *Itin*, c 1 n 3 (V 297a).

<sup>118</sup> Cf. G. DE A. GNEO, "La struttura dell'essere secondo S. Bonaventura", en *Coll Fran* 32 (1962) 209-229; J. Cerqueira Gonçalves, "A estrutura metafísica do ser em São Bonaventura", en *Itin* 18 (1972) 213-218; F. Canals Vidal, *O. c.*; G. Santinello, *O. c.*, 69-80.

<sup>119</sup> Para la relación entre Agustín y Anselmo en el argumento ontológico, cf. L. Robles, "¿El método anselmiano inspirado en las Confesiones?" en *Aug* 14 (1969) 177-184.

<sup>120</sup> "Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse,

en su imperfección metafísica, manifiesta la existencia del Ser creador: Dios <sup>121</sup>. La primaridad 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 Padres <sup>122</sup>. Al respecto el Doctor Seráfico citará al propio Juan Damasceno, quien subraya la primaridad de Dios como "el que es" <sup>123</sup>. El nombre de Ser en Dios satisface tanto al metafísico como al teólogo que es Buenaventura.

Pero la sabiduría del hombre va más allá de un acercamiento intelectual a Dios. Aproximarse al Ser de Dios pasa, para el hombre religioso, por la contemplación mística. Por esto, el Ser de Dios sea contemplado en otros parámetros. Así, siguiendo a Moisés en el Antiguo Testamento, Dios es llamado Ser primario, como hizo Juan Damasceno. El Nuevo Testamento por medio de Cristo, nos hace ver que el *Bien* es su nombre principal, tal como Dionisio afirma <sup>124</sup>. Si el primer nombre de Dios es el de Ser,

---

sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnis nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic e contra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non-esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non-ens non potest intellegi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, 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". *Itin*, c 5 n 3 (V 308b-309a).

<sup>121</sup> "Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum...". (*Ibid.*, c 1 n 10 (V 298b)); "Alio modo omnis creatura dicit, Deum esse secundum rationem originis...". *Hex*, col 10 n 15 (V 379a).

<sup>122</sup> *Itin*, c 5 n 2 (V 308b). Buenaventura hace referencia al texto bíblico del Éx 3,14: *Dixit Deus ad Moysen: <Ego sum qui sum>. Ait: <Sic dices filiis Israel: Qui sum misit me ad vos>*. 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 *Doct Seraph* 40-41 (1993-1994) 17-33.

<sup>123</sup> "Qui est, Dei nomen maxime proprium. - Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum aequè proprium videtur, atque "ó on" (id est), Qui est: 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 Dionysio placet, primum ipsius nomen est; prius esse, tum bonum esse". Juan Damasceno, *De fide orthodoxa*. 1 1 9 (PG 94 835).

<sup>124</sup> Cf. *Itin*, c 5 n 2 (V 308b); PSEUDO-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*. 2 (PG 3 635-638); J. Escoto Eriúgena, *Versio operum S. Dionysii Areopagitae. De Divinis Nominibus*. 4 (PL 122 1128-1129).

a éste se le asocia el del Bien, *Bonum* que también procede de la revelación del Nuevo Testamento que atribuye a Dios el nombre de bondad: "*Nadie es bueno sino solo Dios*"<sup>125</sup>. Como en la reflexión sobre el Ser-Dios, especulación filosófica y conocimiento teológico trabajan juntos en adquisición de la sabiduría que supone el conocimiento del Dios Trinitario. Esta doble visión, que en el primer capítulo llamamos dinámica, muestra la doble vertiente filosófica y teológica que tiene la idea de Bien que se diversifica y ramifica, por una parte en una visión impersonal, cuando toma esta idea -la idea de Bien- de las fuentes griegas y, por otra parte, en el pensamiento de corte personalista cuando la razón se apoya en el dato bíblico<sup>126</sup>.

Buenaventura se convierte, en referencia a la interpretación personalista de Agustín sobre el impersonalista platónico, en un bastión importante del giro personalista cristiano en cuanto a la idea de Bien. Para ello hace una relectura de la experiencia personal y cercana de la realidad divina del Bien de Agustín que, a su vez, reinterpreta el proceso impersonal de la metafísica platónica que considera el *eros* en sí mismo, en su poder omnímodo.

El Doctor franciscano no queda aquí, al contemplar la idea de Bien, en el Ser. El personalismo de la idea de Bien se abre paso o, quizás, es consecuencia, de su especulación en el Misterio Trinitario. Más aún, es el nexo de unión de ambas concepciones que hacen del Bien un principio de irradiación personal. Esto constituye una nueva visión de la interpretación neoplatónica de la difusión del Bien y del *Corpus Dionysiacum*, la otra gran fuente de Buenaventura.

La idea del *Bonum -to agathón-* se identifica con Dios, pero no como en Platón, de forma impersonal, sino siguiendo el camino personal de Agustín. Sin embargo, Buenaventura va más allá a la hora de penetrar en el conocimiento del Misterio Trinitario. Partiendo del principio del Pseudo-Dionisio, heredera de Plotino, que toma el nombre del *Bonum diffusivum sui* en Buenaventura<sup>127</sup>, lo libera de su panteísmo emanantista, o

<sup>125</sup> L. c.. Cf. PSEUDO-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*. 2 (PG 3 635). La cita bíblica proviene Mt 19,17: *Quid me interrogas de bono? Unus est bonus...*; Mc 10,18: *Nemo bonus nisi unus Deus.*; Lc 18,19: *Nemo bonus nisi solus Deus.*

<sup>126</sup> Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, "Dos mentalidades en la idea de Bien según san Buenaventura", en F. Chavero Blanco (ed.), *Bonaventuriana*, 119-133. Sobre este aspecto en Buenaventura, cf. Íd., "La metafísica del bien en la teología de San Buenaventura", en *Nat Grac* 1 (1954) 7-38; J. M. Walsh, *The Principle "Bonum diffusivum sui" in St. Bonaventure: its Meaning and importance*. New York 1958.

<sup>127</sup> Este axioma fue utilizado por otros autores medievales también, si bien con características distintas. Lo podemos ver por ejemplo en Sto. Tomás. Cf. J.P. Jossua, "L'axiome "bonum diffusivum sui" chez Saint Thomas d'Aquin", en *RSR* 40 (1966) 125-137. En Buenaventura, cf. J.G. Bougerol, *Études sur les sources de sa pensée*. Northampton 1989.

panteísmo dinámico en palabras del profesor Rivera de Ventosa, cuando, asumiendo el término emanación, lo conecta con el Dios personal de Agustín cristianizándolo bajo la doble perspectiva del personalismo y el argumento de las *rationes necessariae* <sup>128</sup>.

Desde este punto de vista, la noción de Bien, fundamento de la especulación del Dios Trinitario, significa una apuesta de nuestro pensador franciscano por la razón, en movimiento con la reflexión teológica en busca de la Verdad-Dios. La noción de Bien, así entendida, apunta claramente toda la asunción de un conocimiento complejo y diverso, el sistema platónico, en su recorrido por el tiempo como neoplatonismo-dionisiano y agustinismo, tal como aludimos en el capítulo anterior al ver las raíces de la metafísica bonaventuriana.

En la noción del Ser, Buenaventura hace suyas las tesis agustinianas al respecto, imprimiéndoles su genio personal <sup>129</sup>. 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 <sup>130</sup>, el Ser es, en este sentido, fundamento de todos los seres, un modelo "ejemplar". Sin embargo, es necesario hacer una distinción. Al hablar del Ser de Dios, no dejamos de hablar 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.

Buenaventura, nuevamente, equilibra la interpretación de los dos polos neoplatónicos que le salen constantemente al paso: la concepción metafísica de Agustín y del Pseudo-Dionisio. Dios es el ser puro, simple y absoluto como eterno, actualísimo, perfecto y único <sup>131</sup>, 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 arctatum, 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" <sup>132</sup>.

<sup>128</sup> E. RIVERA DE VENTOSA, *O. c.*, 125. Sobre el significado del principio "*Bonum diffusivum sui*" podemos ver J. Peghaire, "L'axioma "*Bonum diffusivum sui*" dans le néoplatonisme et le thomisme", en *Rev Univ Ottawa* 2 (1932) 5-32.

<sup>129</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 57.

<sup>130</sup> Cf. E. GILSON, *La filosofía en la Edad Media. Desde los orígenes hasta el fin del siglo XIV*. Madrid 1985, 79.

<sup>131</sup> "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).

<sup>132</sup> *Ibíd.*, c 5 n 3 (V 308b-309a).

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 (capítulos V y VI del *Itin*) muestran respectivamente los *essentialia Dei* y *propria personarum* de Dios <sup>133</sup>. Ser de influencia agustiniana y Bien de neto sabor dionisiano, en una relación mutua que podemos esquematizar de la siguiente manera:

*Ser*: Agustiniانو-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 Buenaventura, Uno y Trino. Y utiliza en su elaboración dos tradiciones contrapuestas, que ya tantas veces hemos mencionado, la de la mística del Uno dionisiano y la de la idea agustiniana, realizando una síntesis original, que refleja la noción bivalente de Dios como "unificada pluralidad" utilizada por Boecio <sup>134</sup>. Unidad y Pluralidad reflejan en la lectura boeciana dos aspectos del mismo principio. De la misma manera, en Buenaventura, los nombres de Dios constituyen los aspectos de la misma realidad.

Para el Maestro franciscano, los atributos 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 Buenaventura, Dios es el Ser absoluto, omnímodamente perfecto, principio y causa de los demás seres <sup>135</sup>. Es en virtud del estatuto ontológico de Dios, Ser absoluto y primero en sus atributos esenciales, por el que los demás seres participan de su absoluta transcendencia <sup>136</sup>.

<sup>133</sup> G. SANTINELLO, *O. c.*, 75.

<sup>134</sup> Cf. A. MURPHY, "Bonaventure's synthesis of agustinian and dionysian mysticism: a new look of the problem of the One and the Many", en *Coll Fran* 63 (1993) 385-398.

<sup>135</sup> "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).

<sup>136</sup> "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." *Ibid.*, c 5 n 8 (V 310a-b).

### III.1.2. Valor ontológico de los seres creaturales

La inteligibilidad suprema de Dios, Ser en sí, Ser primero, y causa de las cosas, ¿deja espacio a una estructura ontológica en los seres creaturales? y ¿cómo se realiza la relación de Dios con la creatura? La respuesta a la primera pregunta será objeto de este apartado, la segunda será el punto de partida del siguiente punto del tercer capítulo.

La absoluta primaridad del Ser de Dios Trinitario y sus atributos expuestos en el *Itinerarium* en su quinto y sexto capítulo, nos abren la puerta a la reflexión metafísica sobre el ser creado y finito, contrapuesto al infinito Creador. El punto de partida de la reflexión sobre el ser finito en el *Itin* reside en la radical diferencia existente entre Creador y creatura. 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*. D. Castillo ofrece unos cuadros comparativos entre los caracteres expuestos por el Doctor Seráfico al Ser de Dios y al de la creatura. Entre ellos escogemos el primero, en el que aparece con rotundidad la diferencia absoluta existente entre ambos: Creador y creatura.

"*Si est ens*

*posterius*  
*ab alio-creatum*  
*possibile*  
*respectivum*  
*diminutum, sive sec. quid*  
*propter aliud*  
*per participationem*  
*in potentia*  
*compositum*  
*mutabile*

*est et ens*

*prius-primum*<sup>137</sup>  
*non ab alio-increatum*<sup>138</sup>  
*necessarium*<sup>139</sup>  
*absolutum*<sup>140</sup>  
*simpliciter*<sup>141</sup>  
*propter se ipsum*<sup>142</sup>  
*per essentiam*<sup>143</sup>  
*in actu*<sup>144</sup>  
*simplex*<sup>145</sup>  
*immutabile*<sup>146</sup> 147

<sup>137</sup> *Myst Trin*, q 1 a 1 f 11 (V 46b).

<sup>138</sup> *Ibíd.*, f 12 (V 46b).

<sup>139</sup> *Ibíd.*, f 13 (V 46b).

<sup>140</sup> *Ibíd.*, f 14 (V 46b).

<sup>141</sup> *Ibíd.*, f 15 (V 46b-47a).

<sup>142</sup> *Ibíd.*, f 16 (V 47a).

<sup>143</sup> *Ibíd.*, f 17 (V 47a).

<sup>144</sup> *Ibíd.*, f 18 (V 47a).

<sup>145</sup> *Ibíd.*, f 19 (V 47a).

<sup>146</sup> *Ibíd.*, f 20 (V 47a).

<sup>147</sup> *O. c.*, 59.

Podemos afirmar, a la vista de este cuadro, la absoluta diferencia existente entre el Ser de Dios y el de la creatura, tal y como cotejamos en el anterior capítulo al hablar de la metafísica ejemplarista. La creatura se puede definir en su condición de temporalidad, mutabilidad y posibilidad, propia de su creación *ex nihilo*. Por este motivo podemos hablar de la **vanidad** de la creatura<sup>148</sup>. La limitación del ser creatural reside de manera intrínseca en su constitución formal como material, pues "*nulla creatura est purus actus*"<sup>149</sup>.

Se define la estructura metafísica del ser finito como *ontología de la vanidad*<sup>150</sup>. Llamar vana a una creatura significa, por lo tanto, afirmar su dependencia de otro Ser<sup>151</sup>.

Buenaventura utilizando una técnica literaria, que podemos llamar "de contrastes", de caracteres contrapuestos, expone la diferencia metafísica existente entre el Ser Primario que es Dios y el ser vano de la creatura<sup>152</sup>. El ser finito recibe su carga metafísica en la relación con el Dios Trinitario. En esta expresión el ser creatural expresará al máximo su estatuto ontológico. Es esta premisa buenaventuriana de la diferencia ontológica insalvable entre Dios y creatura, el contexto de pensamiento en el que el autor franciscano elabora su *Itin*, y, desde aquí podemos, definitivamente, ver la metafísica del ser finito en esta obra.

<sup>148</sup> "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); *Brev*, p 5 c 2 n 3 (V 235b). En la base de estos textos subyace la enseñanza de la Sagrada Escritura: *Nam exspectatio creaturae revelationem filiorum Dei exspectat; vanitati enim creatura subiecta est, non volens sed propter eum, qui subiecit eam, in spem, quia et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei*. (Rom 8,19-21).

<sup>149</sup> *Hex*, col 2 n 25 (V 341) Cf. L. Veuthey, *O. c.*, 69. Sobre el concepto de materia en Buenaventura, A. Pérez Estévez, *El concepto de materia al comienzo de la Escuela franciscana*. Maracaibo 1976, 31-77.

<sup>150</sup> D. CASTILLO CABALLERO, *O. c.*, 49.

<sup>151</sup> 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", "Il Bene e il Non-essere. Alle radici pseudo-dionisiane dell'esemplarismo in San Bonaventura", en *Doct Seraph* 33 (1986) 96.

<sup>152</sup> Al respecto, cf. R. GUARDINI, *O. c.*, 186; L. MEIER, "St. Bonaventur als Meister der Sprache", en *FRANZ STUD* 16 (1929) 15-28; L. Renaud, "Le langage de saint Bonaventure à Jean Duns Scot", en *Et Franc* 18 (1968) 141-148; E.H. Cousins, *O. c.*, 121.

### III.2. Estatuto metafísico del ser finito: expresión sónica y simbólica

El cuadro de pensamiento ejemplarista, tal y como hemos visto, supone unas relaciones de expresión entre Dios creador y el ser creado. Pero, entre dos interlocutores esencialmente tan diferentes, a saber, Ser Creador omnipotente y vanidad creatural, ¿cómo es posible una relación?

El Doctor Seráfico no tiene mayor problema a la hora de entender la comunicación entre el Ser infinito y el ser finito. Para él, la diferencia ontológica existente, lejos de ser un obstáculo en la comunicación, es su misma justificación. Precisamente por esa diferencia, existe una relación. La carga ontológica suprema de Dios es irradiada al ser creatural. Ésta recibe su ser de aquel que la posee infinitamente y que es el Bien. Estamos en el marco de la metafísica ejemplarista.

Pero el significado ontológico de la creatura no sólo viene de la participación del Ser de Dios en este camino descendente, activo, de Dios a las criaturas, sino que la criatura, como tal, posee, una cierta carga ontológica en cuanto que es capaz de expresar la realidad de la que participa. Ello no significa olvidar la referencia divina; al contrario, la criatura se realiza precisamente como expresión de esa realidad. Es un camino ascendente, pasivo, hacia Dios.

#### III.2.1 *La realidad simbólica en Buenaventura*

Es un hecho más que contrastado la existencia de una clara mentalidad simbólica durante el Medievo. En el capítulo segundo hicimos un esbozo de esta mentalidad, sobre todo en lo referente a lo que llamamos teología del símbolo. Al respecto, nos fijamos en dos caminos de tratamiento del mismo, que partiendo de Agustín y del Pseudo-Dionisio, pasan a la Edad Media hasta llegar a la síntesis de Hugo de San Víctor. Estos dos caminos se reflejan en dos planos diferentes, naturaleza e historia, confiriéndoles valores desiguales, tal y como vimos. Y el mismo valor simbólico adquiriría tintes muy diferentes en uno y en otro camino. Así nos referíamos al signo agustiniano y al símbolo dionisiano en significaciones distintas. Si para el primero la realidad alcanzaba su significación en la palabra como expresión sacramental, para el segundo, las mismas cosas son las que significan.

Por un camino histórico en el que Hugo de San Víctor representa el primer intento serio de asimilación de ambas concepciones, la concepción sónica y simbólica de la realidad llega al siglo XIII, de una manera especial a la Escuela franciscana y aterriza en la obra bonaventuriana<sup>153</sup>.

<sup>153</sup> Es lugar común reconocer la influencia de Alejandro de Hales en la especulación bonaventuriana, cf. L. MATHIEU, *O. c.*

A la hora de acercarse a la simbología vertida en el *Itin*, 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 general, y 2) una mentalidad simbólica de carácter intelectual, que parte de la anterior y toma raíces en la consideración misma de las cosas. Sobre la base de la primera se desarrolla la segunda.

Lo primero que cabe tomar en consideración es que nuestro autor desarrolla su pensamiento en el contexto simbólico en el que vive. Como ya vimos en el capítulo anterior, el mundo se presenta como un libro a leer. El concepto de libro, como el de espejo, era clave de comprensión de la naturaleza. Buenaventura no escapa a esta consideración de la realidad que envuelve al hombre<sup>154</sup>.

En el *Itin* 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<sup>155</sup>. Los símbolos utilizados por Buenaventura, a saber, el itinerario de san Francisco al monte Alverna, el éxodo del pueblo de Israel a través del desierto y el *transitus* de Cristo, sirven de modelos al hombre en el camino hacia la Trascendencia divina. Esta vía simbólica toma dos categorías distintas: 1) los símbolos verticales -teofánicos o cristofánicos-, que indican el "movimiento ascendente del hombre hacia el Trascendente"<sup>156</sup>, en un movimiento de *descensio* de Dios: la montaña, las alas, los ángeles, la escala; 2) los símbolos de la integración son aquellos en los que se expresa "la búsqueda de la síntesis y de la unidad del ser"<sup>157</sup>. El autor se fija en dos principales: el centro y la oscuridad o *caligo*. Los símbolos representados constituyen, para el autor, el mismo itinerario del Doctor franciscano en la búsqueda de la contemplación mística de Dios.

El contexto simbólico de Buenaventura se extiende hasta su proceder literario de una manera tan arraigada que trasciende el mero estilo. Su simbolismo numérico y escrito conllevan la expresión de una realidad oculta.

La mentalidad simbólica toma en Buenaventura un sabor de gran significación a la hora de ejercer una exégesis de la Escritura<sup>158</sup>. Su valor

<sup>154</sup> "Creatura mundi est quasi liber in quo relucet, repraesentatur et legitur Trinitas fabricatis". *Brev.* p 2 c 12 n 1 (V 230a); "In libro creaturae insinuat manifeste primi principii primitatem, sublimitatem et dignitatem quantum ad infinitatem potentiae". *Itin.* c 1 n 14 (V 299b).

<sup>155</sup> Cf. NGUYEN VAN SI, "Les symboles de l'itinéraire dans l'*Itinerarium mentis in Deum* de Bonaventure", en *Ant* 68 (1993) 327-347.

<sup>156</sup> *Ibid.*, 336.

<sup>157</sup> *Ibid.*, 340.

<sup>158</sup> H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. II, Paris 1964, 264.

simbólico es clave de comprensión de la naturaleza y, por extensión, del hombre <sup>159</sup>. Pero el simbolismo de la Escritura es completado por otros simbolismos, de igual manera que la Escritura debe ser estudiada desde otras ciencias para poder disfrutar plenamente de su comprensión <sup>160</sup>.

Podríamos decir que el universo simbólico en el que se desenvuelve Buenaventura constituye el verdadero cuadro de precomprensión de la consideración metafísica en el *Itin* <sup>161</sup>. El simbolismo en su carácter más generalizado traspasa cualquier intento técnico o literario, instalándose en lo más céntrico del pensador franciscano. Es un simbolismo cognoscitivo fundado sobre el simbolismo ontológico <sup>162</sup>. Se abre la posibilidad de entender el ser creatural, como parte de la naturaleza y de la realidad no divina, desde la clave simbólica como fundamento mismo de su ser metafísico.

### III.2.2. *El ser finito: expresión del Ser infinito en el Itinerarium*

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 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 *Itin* 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 *semejanza* <sup>163</sup>. Esta distinción representa una distinción en la proporción. Existe una correspondencia entre los tipos de proporción analógica asimilados por Buenaventura, y los tres tipos de relación con Dios en el *Itin*: 1º la participación del alma de la naturaleza divina por gracia; 2º la *imago Dei*, las creaturas racionales por naturaleza como efecto del la creación; 3º el *vestigium Dei*, las creaturas no racionales que son por naturaleza distintas a las anteriores. Esta *proportio*, la univocidad, la

<sup>159</sup> Cf. *Hex*, col 13 n 12 (V 390a); *I Sent*, d 13 q 4 (I 75a-76a); *IV Sent*, d 50 p 2 a 2 concl (IV 1052a-1053b); *Brev*, prol n 4 (V 205a-206b).

<sup>160</sup> Cf. *Epis de trib quaest*, n 12 (VIII 335a-336b).

<sup>161</sup> L. PIAZZA, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*. Vicenza 1978. Una valoración de la obra de L. Piazza, cf. C. Bérubé, "Symbolisme, image et coincidence des contraires chez saint Bonaventure", en *Coll Franc* 50 (1980) 235-251.

<sup>162</sup> L. PIAZZA, *O. c.*, 60.

<sup>163</sup> "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 2 concl (V 24a).

analogía de atribución y la analogía de proporcionalidad se diferencian por el grado diverso con el que llevan a cabo la unidad: más intenso el primero, más débil el tercero, intermedio el segundo <sup>164</sup>.

Esta diferenciación supone, por lo tanto, una gradación en la relación y la distancia con el Ser Creatural. Supone un camino jerárquico de acercamiento a Dios y una gradación de participación divina <sup>165</sup>. Sobre la base descansa la concepción dionisiana de jerarquía. En el Pseudo-Dionisio, cada inteligencia desempeña un rol. Este concepto dionisiano no sólo señala el retorno a Dios, sino que el conocimiento de Dios requiere este camino. El estudio profundo del P. Bougerol pone de manifiesto cómo el concepto de jerarquía es adquirido por Buenaventura sirviendo de esquema sobre el cual asentar la Realidad <sup>166</sup>. La realidad como vestigio, imagen y semejanza acerca la realidad divina al hombre que las contempla <sup>167</sup>. La realidad del ser finito es gradual en la manera que participa de la de Dios y en la manera en que la expresa <sup>168</sup>.

<sup>164</sup> E. BERTI, "Il concetto di analogia in San Bonaventura", en *Doct Seraph* 32 (1985) 20.

<sup>165</sup> "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.

<sup>166</sup> Cf. J.G. BOUGEROL, *O. c.*, II, 166.

<sup>167</sup> "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". *Hex*, col 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.A. Chavero Blanco, *O. c.*, 111. Los mismos términos expresan en su significación bonaventuriana sus fuentes agustinianas y neoplatónicas. Nguyen van Si pone de relieve el doble origen del término "similitudo" en el uso bonaventuriano. De una parte, el sentido propio de 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-représentation») 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*. I-II, Strasburg 1967.

<sup>168</sup> En la noción de jerarquía subsiste la concepción del orden del cosmos como camino privilegiado de acceso divino. Al respecto cf. E. Rivera de Ventosa, "Supuestos filosófico-religiosos de las pruebas de la existencia de Dios en san Buenaventura", en *SBM* III, 218-227.

Buenaventura, cuando asciende a la realidad inteligible por medio de las creaturas, asume la realidad anagógica dionisiana exprimiendo al máximo el carácter simbólico ontológico del ser finito. El mundo es contemplado como estructura metafísica y significativa <sup>169</sup>. *Quidditas* y *significatio* explican y constituyen la realidad. El ser creatural como vestigio e imagen muestran al ser finito y contingente en una realidad plena de valor significativo: "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" <sup>170</sup>. En la ascensión de la tradición platónica, por sus caminos agustinianos y dionisianos, dota al ser finito de una carga óptica como expresión divina. Se trata de *ontología de la expresión* en la que el mundo aparece como un manuscrito cifrado de un discurso divino <sup>171</sup>.

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 criatura <sup>172</sup>. 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* <sup>173</sup>.

La consideración "*per creaturas*" supone una concepción sónica he-

<sup>169</sup> 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.

<sup>170</sup> *Itin*, c 2 n 11 (V 302b). Cf. *I Sent*, d 3 q 2 concl (I 72a-73b).

<sup>171</sup> P. PRINI, *La scelta di essere. Il "senso" del messaggio francescano*. Roma 1982, 55.

<sup>172</sup> "...aliud est cognoscere Deum in creatura, aliud per creaturam. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte... Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum...". *I Sent*, d 3 p 1 q 3 concl (I 74b).

<sup>173</sup> *Itin*, c 1 n 6 (V 297b).

redada de Agustín en el que la realidad significa la operación psicológica interpretativa. La formulación "*in creaturis*" mira claramente al concepto de símbolo del Pseudo-Dionisio bajo la clave de vía de acceso homogéneo al misterio, que no un simple signo epistemológico convencional<sup>174</sup>. Las creaturas como vestigios no son sólo signos comunes -"per"- de la realidad divina, sino que en su misma figura -"in"- aparece Dios, constituyéndose en signos sacramentales<sup>175</sup>. Asimismo, el alma como por imagen es camino de acceso a la visión divina<sup>176</sup>, y es en las almas donde podemos contemplar a Dios habitando<sup>177</sup>. La especulación a Dios por su nombre de Ser nos lleva a observar la comunicabilidad ejemplar<sup>178</sup>, y la contemplación de Dios en su nombre de Ser nos introduce en las emanaciones personales, pues el Sumo Bien es "difusivo de suyo"<sup>179</sup>. El proceso "in" es una meditación sobre la presencia de Dios en la base del significado mismo del signo<sup>180</sup>. Esta riqueza contenida en la gradación "in", hace que, cronológicamente, aparezca después del "per", pues es una manera más

<sup>174</sup> M. D. CHENU, *O. c.*, 157.

<sup>175</sup> "Specialius illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti". *Itin*, c 2 n 12 (V 303a).

<sup>176</sup> "...et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre per speculum in aenigmate". *Ibid.*, c 3 n 1 (V 303b).

<sup>177</sup> "Ex quibus omnibus videtur Deus omnia in omnibus per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per dona affluentissimae caritatis". (*Ibid.*, c 4 n 4 (V 307a)). La enseñanza paulina aparece de nuevo: *Cum autem subjecta fuerint illi omnia, tunc et ipse Filius subjectus erit ei qui subiecit sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus*. (1Cor 15,28). Buenaventura conecta la imagen a la Trinidad en el *Itin*, de un modo especial, a las tres facultades del alma -memoria, inteligencia y voluntad- al Dios Trinitario como camino seguro de acceso: "Secundum autem harum potentialium ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem". *Itin*, c 2 n 5 (V 305a); cf. *Ibid.*, c 2 n 2ss (V 303bss). R. Javelet muestra cómo el Pseudo-Dionisio había hecho notar ya esta conexión al subrayar el plural existente en el texto del relato de la creación en el libro del Génesis: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*". (Gen 1,26), cf., *O. c.*, I, 63.

<sup>178</sup> "Quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis comunicabilitas". *Itin*, c 5 n 8 (V 310b). "Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt...". *Ibid.*, c 6 n 1 (V 310b).

<sup>179</sup> "Sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum". *Ibid.*, c 6 n1 (V 310b). "Nam <bonum dicitur diffusivum sui>; summum igitur bonum summe diffusivum est sui". *Ibid.*, c 6 n 2 (V 310b).

<sup>180</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, I, 93.

elevada de contemplación<sup>181</sup>. Es la consideración simbólica "in" quien condiciona la signica "per"<sup>182</sup>.

El valor simbólico de la creatura carga de existencia propia a la creatura que ejerce de símbolo, quedando descartada de cualquier peligro panteísta con la carga signica agustiniana. Por otra parte, la distinción "per/in" complementa el carácter de la obra en su reflexión filosófica de camino místico<sup>183</sup>. Ciertamente, en la distinción de la creatura precedida de "per" domina el valor filosófico, mientras que el vocablo "in" nos lleva a la consideración mística<sup>184</sup>.

La estructura ontológica del ser finito queda definida en la referencia con Dios. Partiendo de la grandeza del Ser Creador y de la vanidad connatural propia, el ser singular cobra su carga óptica en su posición ante el Ser que le ha dado su existencia. Su valor metafísico se desarrolla en su significación que le permite de modo escalar participar del ser divino anagógicamente. 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 *Itin*<sup>185</sup>. El valor que cobra en su pensamiento el simbolismo ontológico, hace que podamos llamar simbólica a su filosofía<sup>186</sup>, igual que a su pensamiento teológico<sup>187</sup>.

---

<sup>181</sup> "Sed quoniam circa speculum sensibilibum 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).

<sup>182</sup> J.G. BOUGEROL, *O. c.*, 93.

<sup>183</sup> La contemplación es, sin duda, objeto indudable del *Itin*, "Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit vir disideriorum", prol 3 (V 296a).

<sup>184</sup> V. CH. BIGI, *Studi sul pensiero di S. Bonaventura*. Assisi 1988, 280.

<sup>185</sup> El esfuerzo de síntesis de las corrientes neoplatónicas es expuesto en muchas otras obras. Así en *De reductione*. La alegoría, para Buenaventura, ha sido expuesta de forma magistral por Agustín y seguida por Anselmo, y por otra parte la anagogía ha sido expuesta por Dionisio y puesta al día por R. 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 Buenaventura. Cf. *Red art*, nn 5 7 (V 321b.322a).

<sup>186</sup> L. PIAZZA, *O. c.*, 73.

<sup>187</sup> Cf. G.A. ZINN, "Book and Word...Bonaventure's Use of Symbols", en SBM II, 143-169. Cf. K. RAHNER, "Sulla teologia del simbolo", en *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*. Roma 1965, 51-107.

La distinción bipartita "per/in" acentúa aún más el ya mencionado camino bipolar de expresión entre las creaturas y Dios. "Per" como expresión signfica apunta hacia Dios como *Alfa*, en un camino que hemos llamado activo, apofántico; mientras "in", cargado de valor sacramental como símbolo, señala a Dios como *Omega*, o lo que es lo mismo, la partícula "in" nos introduce en el aspecto pasivo de la comunicación entre Dios y los seres, subrayándose el aspecto catafático. 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 unquoque praedictorum modorum ut per speculum et ut in speculo" <sup>188</sup>.

Para terminar, una pequeña anotación sobre las posibilidades de esta concepción del ser finito. La creación cobra en Buenaventura valor sacramental. Como fiel discípulo de san Francisco, sabe mejor que nadie que la naturaleza creada canta la obra de Dios <sup>189</sup>. Cada creatura es una palabra divina. Desde la formulación "expresionismo bonaventuriano" <sup>190</sup>, en Buenaventura podemos hablar de una verdadera ontología del la Palabra <sup>191</sup>. La estructura ontológica del ser finito implica una realidad, una significación y una voz. La concepción semántica del mundo, como signo y símbolo, abre las posibilidades a una reflexión de Buenaventura sobre el lenguaje <sup>192</sup>. La asimilación de ambos conceptos da a Buenaventura un significado propio del lenguaje, y en esta perspectiva el lenguaje puede revelarse capaz de explicar las cosas y presentarse no como un sistema de signos, sino como un sistema de verbo <sup>193</sup>. El mundo alcanza su sentido real de expresión de Dios. La naturaleza adquiere su definitiva carga óptica, efecto de la Palabra creadora <sup>194</sup>. La naturaleza como lenguaje concreto de

<sup>188</sup> *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).

<sup>189</sup> "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 subjecti sibi omnia, ut sit Deus omnia in omnibus.* (1 Cor 15,28) y que es asumida más tarde por la teología patristica y medieval como el mismo Buenaventura lo recoge, cf. *I Sent*, d 3 p 1 q 3 concl (I 74b).

<sup>190</sup> E. GILSON, *O.c.*,

<sup>191</sup> P. PRINI, "Verbum divinum omnis creaturae", en *Doct Seraph* 32 (1985) 5.

<sup>192</sup> Cf. A. PIERETTI, "L'«itinerarium» di S. Bonaventura como ermeneutica ontologica, en *Rev Fil Neosc* 79 (1987) 313-320.

<sup>193</sup> *Ibid.*, 320. Cf. T. MANFREDINI, "S. Bonaventura filosofo del linguaggio", en *SBM* III, 505-534.

<sup>194</sup> A. PERETTI, *O. c.*, 320.

Dios implica al hombre de una manera global. Dios se muestra cercano al cosmos y el hombre no puede estar ajeno a este "diálogo cósmico" en el que el hombre está inmerso<sup>195</sup>. Más aún, la existencia expresiva del cosmos obliga, en cierto modo, a contemplar a Dios en los seres creados como vía de acceso privilegiada<sup>196</sup>; y es que el macrocosmos se asimila haciéndose presente en el microcosmos de la conciencia: "Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmos, intrat ad animam nostram per sensibilibium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem"<sup>197</sup>. Terminamos con las palabras de Sergio Contiero: La realidad del mundo, las cosas, "se presentan a la experiencia humana en su valor simbólico como la autoexpresión de Dios"<sup>198</sup>.

#### IV. CONCLUSIÓN

La metafísica del ser finito comprendida en el *Itin* manifiesta y supone los grandes ejes centrales del pensamiento filosófico y teológico de Buenaventura, referentes al papel de la filosofía en el conjunto del conocimiento de la Verdad divina, al esquema metafísico que sostiene la especulación sobre el ser y el valor de los seres en relación al Ser supremo.

La cuestión sobre el ser creatural pone de relieve, en su relación con el Ser Trascendente, la significación última de la metafísica y de la validez de la pregunta filosófica en un universo de especulación teologizada. La respuesta positiva sobre la significación del ser creatural desvela, en un movimiento de dependencias y relaciones, el papel de la filosofía como itinerario válido hacia la contemplación de Dios. La filosofía pertenece al camino de desvelamiento de la Verdad de Dios, en la que consiste la verdadera sabiduría.

La reflexión metafísica del ser finito se sitúa en el interior de la tradición occidental medieval, a saber, en la tradición platónica en su doble vertiente agustiniana y dionisiana.

En primer lugar, en el *Itin*, se suponen dos esquemas que quedan complementados: la metafísica ejemplar y la teología simbólica. La especulación del hombre sobre la cuestión de Dios, en nuestra obra, tiene en

<sup>195</sup> "Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus xspeculari possumus Deum nostrum". *Itin*, c 2 n 7 (V 301a).

<sup>196</sup> "Debemus manudici ad contemplandum Deum in cunctis creaturis". *Ibid.*, c 2 n 1 (V 299b-300a).

<sup>197</sup> *Ibid.*, c 2 n 2 (V 300a).

<sup>198</sup> S. CONTIERA, *O. c.*, 69.

su base al ejemplarismo como las relaciones expresivas entre Dios Trinitario y la creatura. El Verbo ejemplar, medio metafísico y centro existencial, constituye el epicentro de este esquema. Buenaventura cuenta con el ejemplarismo que toma cuerpo en el *Brev.* A este cuadro de pensamiento se añade la del símbolo integrando la triple causalidad ejemplarista -eficiente, ejemplar y causal- con la neoplatónica del Uno y el múltiple -emanación, significación y retorno-.

El *Itin* propiciará, asimilando ambos esquemas, el camino pasivo, más contemplativo, al activo que parte de las *rationes necessariae*<sup>199</sup>.

El ser finito recibe, en su vanidad, su carga óptica en las relaciones de comunicación con Dios que supone el esquema metafísico ejemplarista. En el *Itin*, donde se subraya el camino de ascensión hacia Dios, su expresión se hace significación.

Junto a la lectura del ser finito como realidad, Buenaventura efectúa una comprensión del cosmos como significación. El ser, como vestigio e imagen, es y significa y, en su significación, realiza su existencia. El mundo es una teofanía que revela la Omnisciencia divina. Sobre el esquema ejemplarista, agustiniano, la significación se introduce en beneficio de la expresión entre Creador y creatura.

La significación del ser finito queda explicitada en la diferenciación bipartita "per/in". Dicha formulación supone una significación distintiva del cosmos. La primera hace referencia al signo agustiniano, de corte psicológico, en la consideración filosófica. La segunda asume el simbolismo anagógico dionisiano que dota de significado al propio signo y que lleva a la mistagogía. Esta distinción aquilata, una vez más, el doble esquema de comunicación expresiva entre el Ser finito y el ser infinito, primando el recorrido pasivo, propuesto por la partícula "in", simbólica, jerárquica, que favorece la culminación del sabio en su itinerario místico. Dios, Alfa y Omega, es asumido en su primer aspecto, para ser descubierto en su culminación como Omega.

La operación sintética hecha por Buenaventura arranca de su propia personalidad y opción de vida. Por un lado, la asunción de la tradición medieval en la ortodoxia como profesor y teólogo. Por otro lado, responde a su vocación franciscana de contemplación mística del cosmos.

<sup>199</sup> Esta idea de camino activo y pasivo a la que nos hemos referido es expresada por 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", O. Todisco, "Dall'analogia al simbolo e dal simbolo all'analogia in San Bonaventura", en *Doct Seraph* 27 (1980) 5.

Los esquemas de Agustín y el Pseudo-Dionisio se complementan en la mentalidad del Doctor Seráfico, respondiendo satisfactoriamente a sus exigencias íntimas y a las exigencias que el mundo intelectual y eclesial de su época le demandaba.

La concepción semántica de la realidad que introduce el símbolo sigue vigente en el pensamiento actual y comparte una vocación universal<sup>200</sup>. Más allá de las consideraciones hermenéuticas sobre la simbología actual, la vigencia del estudio bonaventuriano camina por su incursión en la realidad semántica y su implicación ontológica, así como la posibilidad del estudio de sus concepciones sobre el lenguaje en el marco del Medievo.

---

<sup>200</sup> P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris 1965, 20.