

COMPRENSIÓN DESDE LA FILOSOFÍA DE LA AFIRMACIÓN “DIOS ES AMOR” EN SAN BUENAVENTURA

MANUEL LÁZARO PULIDO
Instituto Teológico de Cáceres

RESUMEN

Pretendemos poner de manifiesto en este estudio la importancia y relevancia del amor en la reflexión filosófico-teológica cristiana a partir de uno de sus más grandes maestros: san Buenaventura. Nos centramos en los distintos significados del término “amor” a partir de los sujetos protagonistas del amor: el hombre y Dios. E intentamos extraer algunas consecuencias filosóficas de la afirmación de “Dios es amor” en el pensador franciscano. San Buenaventura muestra un dominio del pensamiento anterior a él al que añade la impronta de su ser franciscano, mostrando un pensamiento realmente original y sugerente.

Palabras clave: Afección, Agapé, Amor, Caritas, Dilectio, Eros, Filosofía Medieval, San Buenaventura.

ABSTRACT

We intend to make clear the importance of love in the christian philosophical-theological reflection through one of its greatest masters: St. Buenaventura. We will focus on the different meanings of the term “love” by looking at its two main subjects, that is, Man and God. Besides, we will try to comprehend some consequences of the statement “God is Love” according to this Franciscan thinker. St. Buenaventura shows a great command of the currents of thinking previos to his own. This, added to his being Franciscan, makes his doctrine truly original and suggestive.

Key words: Affection, Agape, Caritas, Dilectio, Eros, Love, Medieval Philosophy, St. Buenaventura.

La tematización del amor de Dios y la caracterización de Dios definido como amor ha tenido un protagonismo central dentro de la reflexión teológica. La experiencia del amor, nacida del acontecimiento de donación de Cristo, se refleja e interpreta como y en la Palabra de Dios, y es vivenciada por los hombres –tanto en su elaboración intelectual, como en su realización individual y su trascenderse– en cuanto fundamento existencial de su vida. Su estructura individual y organización social queda definitivamente marcada en la ejecución efectiva del amor de Dios como fuente dadora de sentido y recapituladora del ser del hombre y la realidad en la que vive. Afirmar que “Dios es amor” no es sólo un avance programático, significa un ejercicio de vital reminiscencia del hombre en general, y del modo de ser del cristiano en particular. Así lo recuerda la cita de la Carta de Juan con la que se inaugura la Encíclica de Benedicto XVI: “Dios es amor, y quien permanece en el amor permanece en Dios y Dios en él” (*1 Jn 4, 16*), pues efectivamente “expresan con claridad meridiana el corazón de la fe cristiana: la imagen cristiana de Dios y también la consiguiente imagen del hombre y de su camino”¹.

La centralidad del concepto fundado en la experiencia divina, pertenece a la misma estructura del ser humano. Ya podemos avanzar que la vivencia del amor humano se enriquece cualitativamente en la experiencia divina, en la participación del amor de Dios. Esta adición de significados se refleja en la variedad polisémica y, por ende, significativa de la noción que en español designamos con el término amor. Riqueza conceptual que se significa desde sus raíces griegas en la reflexión filosófica en torno a la realidad del amor y en la elaboración teológica que la acompañó desde que el cristianismo entrara en el mundo del hombre con renovadas fuerzas interpretativas del espacio y el tiempo.

La historia de la presencia intelectual y vital del amor en el mundo y en la realidad humana no está todavía escrita de forma definitiva, pues mientras exista el hombre y en él la presencia de Dios en el mundo, seguirá vigente la actualización semántica de la realidad ontológica y la vivencia ética del amor. Pero más aún, el día que el espacio y el tiempo no sean relevantes para el ser del hombre, y su auténtica personalidad pueda existir sin constricciones ontológicas, entonces será el triunfo total del amor.

En el recorrido de revelación del amor, el acontecimiento central de la encarnación de Cristo significa la presencia real del amor en su plenitud en el mundo contingente. Una realidad total se ha avenido a lo incompleto del mundo, y aún dándose de forma plena, los hombres no pueden interpretar

¹ BENEDICTO XVI, Enc. *Deus caritas est* [DC], sobre el amor cristiano (25 de diciembre de 2005), 1, en *Acta Apostolicae Sedis*, 98 (2006), 217.

sino parcialmente lo que excede su existencia contingente, si bien pueden discernir mejor su significado. En este sentido, han existido personas que desde la especulación filosófico-teológica o desde su vivencia mística o en su vida ejemplar, han sabido profundizar en el amor total revelado. Uno de esos hombres privilegiados es San Buenaventura². Él como otros ha sabido transmitir su descubrimiento personal, pues entrar en contacto íntimo del amor auténtico siempre lleva de modo indefectible a reproducirlo. Y aunque sea de modo preferente por la vía intelectual, su vida y su obra refleja en totalidad lo que de modo extraordinario supo expresar por medio de la inteligencia, pues intelecto, mística y vida van de la mano en un hombre que no puede sino ser uno. Por eso el amor es una realidad viva en el Seráfico, así lo supo ver el Papa Sixto V en la bula “*Triumphantis Hierusalem*”, cuando al elevarlo con el título de Doctor de la Iglesia afirmó que su ingenio llevó a las mentes de los fieles “*ad Dei amorem et caelestis patriae desiderium admirabiliter inflammantur*”³.

San Buenaventura entiende la afirmación “*Deus caritas est*” como el vértice de su especulación filosófico-teológica. Afirmar que Dios es amor provoca, al menos, una doble reflexión, en nuestro caso filosófica, en torno al significado del término y alcance del concepto “amor” y, sobre todo, sobre la propia definición del ser de Dios.

1. EL AMOR DE DIOS, ENRIQUECIMIENTO DEL TÉRMINO “AMOR”

Cuando el maestro franciscano se acerca a meditar y expresar el hecho divino, las categorías humanas se muestran insuficientes en aras a definir lo que es de hecho un misterio: el Dios trinitario. Sin embargo, el Seráfico aún reconociendo la debilidad de la argumentación filosófica y la insuficiencia de sus conceptos no renuncia a su aproximación. La experiencia de su Fundador le muestra que toda la realidad que rodea al hombre es ya de por sí un auténtico icono del Misterio divino y que, por lo tanto, Dios tiende a relacionarse con el hombre desvelando su misterio a través de sus obras: su palabra y el mundo creado, paradigmáticamente hecho real en Cristo (el logos encarnado). San Francisco lo había sabido vivir de forma milagrosamente simple por su profundidad. El misterio sólo se hace simple a quien lo vive de forma natural. Y se vive de forma natural cuando la gracia de Dios se hace presente. San Francisco

2 Cf. mis estudios: “El concepto de amor en Buenaventura”, en *Revista de la Universidad de Cuenca*, 43 (1997), 83-94; *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica preserva del ser finito*, Grottaferrata (Roma), Frati Editori di Quaracchi, 2005, 219-234.

3 SEXTO V, *Triumphantis Hierusalem*, § 3: I, XLVII.

de Asís muestra de forma inequívoca que el amor es el lugar de encuentro al que todos los hombres estamos convocados. La experiencia de la gracia es el motor de desvelamiento del misterio de Dios, la esencia del Misterio trinitario y de su hacerse visible al hombre, capaz de encontrar así el significado de la existencia y la estructura de la presencia de los seres creados, que en su interior reflejan de algún modo el misterio divino. El amor capacita a san Francisco a descubrir en ellas algo más que sus características biológicas. Así lo expresa san Buenaventura en la *Leyenda Mayor*:

“La piedad del Santo se llenaba de una mayor ternera cuando consideraba el primer y común origen de todos los seres, y llamaba a las criaturas todas –por más pequeñas que fueran– con los nombres de hermano o hermana, pues sabía que todas ellas tenía con él un mismo principio. Pero profesaba un afecto más dulce y entrañable a aquellas criaturas que por su semejanza natural reflejan la mansedumbre de Cristo y queda constancia de ello en la Escritura. Muchas veces rescató corderos que eran llevados al matadero, recordando al mansísimo Cordero, que quiso ser conducido a la muerte para redimir a los pecadores”⁴.

Esta íntima experiencia hace que el *Pobrecillo* fuera capaz de trascender las angustias humanas y ver en ellas la esencia del Amor. Allí donde nosotros vemos sinsentido –en la contingencia de la vida o la muerte–, él era capaz desde la hermenéutica del amor, ver gloria, y así lo trasmite san Buenaventura citando al Santo y reflexionando él mismo:

“«Cuando veas a un pobre, querido hermano, piensa que en él se te propone, como en un espejo, la persona del Señor y de su Madre, pobre. Del mismo modo, al ver a los enfermos, considera las dolencias que el cargó sobre sí» (...)”⁵.

“¡Oh varón cristianísimo, que en su vida trató de configurarse en todo con Cristo viviente, que en su muerte quiso asemejarse a Cristo moribundo y que después de su muerte se pareció a Cristo muerto! ¡Bien mereció ser honrado con una tal explícita semejanza!”⁶.

El amor se manifiesta, por lo tanto, como fundante al ser en Dios y digno de centralidad en el quehacer humano y en la vida del cristiano. Nos interesa ahora ver el “plus” que san Buenaventura aporta al concepto de amor desde el punto de vista filosófico, lo que no implica renunciar a categorías teológicas. Nos centramos en los sujetos del amor (hombre y Dios) y la gradación significativa: *amor, dilectio, caritas, gratia*.

4 *LM*, c. 8, n. 6, 431. Para las obras de san Francisco seguimos la edición española de J. A. GUERRA, (ed.), *San Francisco de Asís. Escritos, biografías, documentos de la época*, Madrid, BAC, 2000.

5 *Ib.*, c. 8, n. 5, 430.

6 *Ib.*, c. 14, n. 4, 470.

1.1. EL AMOR DEL HOMBRE (AFFECTION, EROS, DILECTIO Y AGAPÉ)

Centrado en la forma de amar del hombre, san Buenaventura se enfrenta a la polisemia del concepto desde una base unívoca del mismo y realizando una distinción en términos de razón. La base doctrinal de la unidad semántica y, en cierto modo, ontológica, reside en la doctrina del ejemplarismo. Recordemos que el ejemplarismo hunde sus raíces en la teoría platónica y neoplatónica y se desarrolla con esplendor en la época medieval apoyado en la lectura patristica, de modo especial, en la formulación agustiniana, de modo que podemos afirmar que entre el pensamiento de los Padres y él existe una continuidad⁷. La definición ya clásica de J. –M. Bissen nos ayuda a comprender la profundidad del ejemplarismo bonaventuriano: “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”⁸. En el caso que nos ocupa se cumple perfectamente las premisas ejemplaristas. Efectivamente hablaremos del amor tal como se da en el hombre, tal como se da en Dios, pero siempre referenciados. El amor humano que se da en sí siempre recibe la carga ontológica del amor de Dios en quien descansa arquetípicamente toda realidad, pues Dios es fundamento de lo existente. El ejemplarismo no sólo responde a la unidad real del amor humano y la diferencia ontológica de la novedad de la gracia divina, sino que también explica el movimiento amatorio y la relación amante-amado.

1.1.1. Una mirada de adhesión al amado: el amor-eros

San Buenaventura recoge la pluralidad semántica del amor y la variedad relacional del mismo. En relación entran los distintos términos y recorridos que se refieren al amor con la diversidad de los términos de la relación. El sujeto hombre ama diferente al sujeto Dios y el objeto de amor también llama a un estilo determinado de amor.

El amor en el hombre no es el amor de Dios, no puede ser igual. Y, a su vez, el amor del hombre hacia sí mismo es diferente que el amor al otro cuando brota del amor de sí, cuando nace del amor de Dios, o cuando el hombre ama a Dios. Esta división fundamental de la realidad amorosa emerge en la fenomenología del amor de los objetos amados por excelencia, y son expresados en clave religiosa por la Escritura y normatizados por el nuevo código de vida que Jesús ofrece a la humanidad: “Amar a *Dios* sobre todas las cosas y al *prójimo*

7 Como señala R. Javelet: “Entre les Pères et lui, il y a continuité sélective”. R. JAVELET, “Réflexions sur l'exemplarisme bonaventurien”, en COMMISSIONIS INTERNATIONALIS BONAVENTURIANAE, *San Buenaventura 1274-1974*, vol. 4, Roma, Ed. Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, Grottaferrata, 1974, 350. (Obra completa, 5 vols., 1972-1974) [=SB y número de volumen].

8 J. –M. BISSEN, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1929, 4.

como a *uno mismo*". Dos lecciones se pueden extraer de la afirmación bíblica. Por una parte, en última instancia, amor a uno mismo, al prójimo y a Dios se puede reducir a dos ámbitos distintos: sujeto y objeto, interioridad y exterioridad, y a objetos radicalmente diferentes: Dios y el hombre. El reto del amor significará afrontar soluciones de encuentro entre los diversos ámbitos. Por otra parte, amar a Dios se constituye en el principio hermenéutico de cumplimiento y límite de todo amor, límite que, a su vez y paradójicamente, constituye la extensión de la profundidad de su realización.

El amor actúa por medio de la voluntad y la libertad⁹. Y en todo caso el amor humano es en san Buenaventura el sentimiento primordial, junto al elemento estructurante antropológico de la libertad, que fundamenta el resto de los sentimientos humanos: "*amor est principium omnium affectionum*"¹⁰, "*prima inter omnes affectiones et radix omnium aliarum*"¹¹. Por lo que el hombre posee un amor que le es propio de forma natural y que se desarrolla en amor de sí o a uno mismo y amor al otro o al prójimo. Nos referimos aquí a lo que en términos actuales describimos como amor en cuanto "anímico (psíquico)..., que consiste en el deseo, dependiente del sentimiento, de un bien concreto (= valor realizado o que se pretende realizar; amor de estima en cuanto *amor concupiscentiae*); aquí se ha de incluir también la amistad (*φιλία* o *amor benevolentiae*), en cuanto ésta supone un bien que despierta la «simpatía»"¹².

Este sentido de la tradición grecolatina está presente en san Buenaventura, cuando accede al concepto de amor, de modo que recorre un doble camino vinculado a la doctrina del ejemplarismo. Uno lingüístico, de pluralidad significativa y semántica, representado por la dualidad terminológica: *eros* y *agápe*. El otro es de índole real, la dualidad más importante descansa en el esquema metafísico. Tenemos una dirección ascendente y otra descendente, un lugar de encuentro de proporciones diferentes, no equidistantes, que veremos más tarde, y que implica un doble protagonismo: hombre y Dios. El amor, oblativo y desiderativo, expresan una experiencia de encuentro, una metafísica de la expresión. Ese enriquecimiento tiene unos precedentes temáticos, pues como sucede con otras nociones desarrolladas en la Edad Media, el concepto de amor está muy presente en el pensamiento griego¹³.

9 *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 concl.: I, 197.

10 *III Sent.*, d. 26, a. 2, q. 3 concl. ad. 2: III, 574.

11 *I Sent.*, d. 10, a. 1, q. 2 concl.: I, 197. Cf. *II Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1 fund. 4: II, 151.

12 W. WARNACH, "Amor", en H. FRIES, *Conceptos fundamentales de la teología. I Adán-Mediador*, Madrid, Ed. Cristiandad, 1979, 56.

13 Cf. G. SERÉS, "El amor platónico y los fundamentos de la mística cristiana", en *La transformación de los amantes. Imágenes del amor de la Antigüedad al Siglo de Oro*, Barcelona, Crítica, 1996, 15-53.

El amor en el pensamiento griego se designa con la palabra griega “ἔρως” (*eros*). Este concepto no es unívoco en el pensamiento heleno, de modo que pasa por varios sentidos y etapas. Según algunos estudios señalan¹⁴ el *eros* de la filosofía presocrática y el del *Banquete* platónico reciben el influjo de un estadio prefilosófico del término, muy vinculado a la a la visión ordenada del mundo de Hesíodo, en el que *eros* se establece como divinidad primordial. De esta forma, *eros* es un amor-pasión, un anhelo amoroso que en la filosofía presocrática tiene carácter físico-cosmogónico con un reflejo en el plano humano bajo el término *philia* (φιλία)¹⁵.

De entre los filósofos griegos, Platón destaca en el abordamiento y repercusión que realiza al concepto del amor¹⁶. Esto sumado a su autoridad filosófica en la Edad Media, reconocido junto con Plotino, como “príncipe entre los profesores de la filosofía”¹⁷, hace que la enseñanza platónica sea de gran importancia y eco en el mundo medieval.

El concepto de amor recorre toda la obra de Platón, si bien tras los estudios, ya clásicos, de L. Robin se reconocen los diálogos *Lisis*, *Banquete* y *Fedro* como los fundamentales en la exposición del significado del amor platónico y su unidad¹⁸. El amor es tematizado y caracterizado en el *Banquete*¹⁹.

14 Cf. E. Á. RAMOS, “El amor en la filosofía griega”, en M. BRIOSO Y A. VILLARUBIA (eds.), *Consideraciones en torno al amor en la literatura de la Grecia antigua*, Sevilla, Universidad de Sevilla, 2000, 123-141.

15 Cf. *Ib.*, 124-125. Cf. J. RUDHART, *Le rôle d'Eros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris, PUF, 1986.

16 C. CALAME, *L'Éros dans la Grèce antique*, Paris, Éd. Berlin, 1996.

17 “*Sed Plotinus, inter philosophiae professores cum Platone princeps*” (*Hex.*, col. 6, n. 27, V, 364).

18 Cf. L. ROBIN, *La théorie platonicienne de l'amour*, Paris, Félix Alcan, 1908 (nueva edición Paris, PUF, 1964).

19 Cf. el artículo que Ignacio García Peña escribe en este número: “El *Banquete*: De la visión abstracta de Eros a la historia de amor de Alcibíades”. Sobre el amor en el *Banquete*, cf. entre otras obras: C. VAN REETH, “O *Banquete* ou a ilusão amorosa”, en *Kriterion*, 23 (1977), 107-123. F. M. CORNFORD, “The doctrine of Eros in Plato’s *Symposium*”, en G. VLASTOS (dir.), *Plato: a collection of critical essays, vol. II: ethics, politics, and philosophy of art and religion*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1978, 119-131; R. A. MARKUS, “The dialectic of Eros in Plato’s *Symposium*”, en *ib.*, 132-143; G. R. FERRARI, “Platonic love”, en R. KRAUT. (ed.), *The Cambridge companion to Plato*, Cambridge, C.U.P., 1992, 248-276; C. OSBORNE, *Eros Unveiled. Plato and the God of Love*, Oxford, Larendon Press, 1994; M. C. NUSSBAUM, “El discurso de Alcibíades: una interpretación del *Banquete*”, en *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*, Madrid, La Balsa de la Medusa – Visor, 1995, 229-268; M. –C. GALPÉRINE, *Lecture du Banquet de Platon*, Paris, Verdier, 1996; I. SINGER, “El Eros platónico”, en *La naturaleza del amor. I: De Platón a Lutero*, Madrid, Siglo XXI, 1999, 65-109; M. FICINO, *De Amore. Comentario a El Banquete de Platón*, Madrid, Tecnos, 1997; W. JAEGER, “El *Simpósio*. Eros”, en *Paideia: Los ideales de la cultura griega*, México, Fondo de Cultura Económica, 2002, 565-588; J. M. RHODES, *Eros, Wisdom, and Silence: Plato’s Erotic Dialogues*, Columbia & London, University of Missouri Press, 2003; G. REALE, *Eros, demonio mediador. El juego de las máscaras en el Banquete de Platón*, Barcelona, Herder, 2004.

En el *Fedro*²⁰, Sócrates nos habla con sentido del realismo del placer pasional que implica el *eros*, una suerte de locura que es capaz de alejarnos del propio bien mediante el desenfreno (ὑβρις) si es vivido concupisciblemente, de forma irracional (ἄλογος²¹). Tal erotismo, propio de la literatura amorosa es siempre insaciable. Pero esto no significa que el eros platónico se deslinde de la estructura moral.

El amor erótico platónico implica un movimiento de búsqueda, desiderativo, dominador. Se hace presente en el ser humano como un impulso intermediario entre el sujeto amante y el objeto amado. Como señala Marie-Claire Galpérine: “La leçon du mythe est que l’Amour n’est pas un dieu, mais un intermédiaire entre le divin et le non-divin vers le divin. Si les hommes croient que l’Amour est un dieu, conclut Diotime, c’est qu’ils confondent le sujet aimant et l’objet aimé”²². El punto común del amor platónico en sus diversas formulaciones reside en la relación existente entre el amante que se define por su actividad y dinamismo, y el amado, digno de ser alcanzado por el amor del enamorado por sus características de excelencia (su bien, belleza y perfección).

El *eros* se reconoce por una intensidad desiderativa pasional hacia el objeto del mismo, esta concepción es desechada por Aristóteles que prefiere tematizar las relaciones de la filosofía práctica en la amistad. Así, el Estagirita centra su atención, en la *Ética a Nicómaco* y la *Ética a Eudemo*, en el desarrollo sistemático y analítico de la *philia*, quedando en un muy segundo plano la cuestión sobre el amor. La relación erótica platónica implica una desigualdad entre amante y amado que Aristóteles juzga más imperfecta que la de la *philia*, pues se basan en criterios de placer o utilidad que rompe el carácter recíproco de la amistad: “quiere al amado por placer y éste al amante por utilidad”²³.

El fundador del neoplatonismo realiza, en la *Enéada* 3.5, un ensayo de asimilación de las ideas de pasión y locura con la hermenéutica platónica de divinidad²⁴ cuyo efecto es positivo, ya que por su intermediación el hombre puede llegar a la contemplación de lo corpóreo, y alcanzar el éxtasis y la unión mística con el Uno. El *eros* ayuda a retornar al Uno y buscar el Bien, por lo

20 Cf. en este número el magnífico estudio de P. GARCÍA, “La locura divina de *Eros* en el *Fedro* de Platón”.

21 PLATÓN, *Fedro* 238a1

22 M. -C. GALPÉRINE, “Lecture”, o. c., 23. Cf. PLATÓN, *El Banquete*, 204c.

23 ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1164a7; Cf. *Ib.*, 1157a6-8 (relativo al placer) y (relativo a la utilidad). sobre esta disimetría cf. R. A. GAUTHIER y J. Y. JOLIF, *L’Éthique a Nicomaque*, t.II, Louvain-Paris, Nauwelaerts, 1970, 683.

24 A. H. ARMSTRONG, “Platonic Eros and Christian Agapè”, en *Downside Review*, 79 (1961), 105-121.

que podemos afirmar que es un concepto fundamental en su metafísica²⁵. En su tratado *Sobre la Belleza* (I 6), señala Pablo García Castillo, Plotino “une el mito de la caverna con el del nacimiento del *eros* para mostrar el ascenso dialéctico, mediante el amor a la verdad, a la belleza y al bien”²⁶. Mediante el símbolo homérico del retorno de Ulises, Plotino explica la conversión al Uno del alma del filósofo como si fuera un amante en busca de la amada²⁷.

Esta idea de retorno amante, de retorno “erótico” de deseo, representó en los pensadores medievales una riqueza importante, pero llevaba implícita una seria duda por la utilización misma del deseo (*eros*) en la conversión. Con estos precedentes filosóficos el amor humano tiene una vertiente humana, en cuanto *eros*, un deseo que nace del acto de la voluntad en el ejercicio de la libertad humana.

Existe, pues, un amor natural que se expresa en amor de sí y en amor de amistad y que son distintos. El deseo de sí mismo como amor natural se asienta, como vimos al principio, en el apetito concupiscible. Este amor concupiscible, muy arraigado en el hombre –“*pondus mentis et origo omnis affectionis*”²⁸–, tiene posibilidad de volverse deshonesto y mirar el propio beneficio, entendido como vida autosuficiente, como fundamento de una voluntad en ausencia de límites²⁹, y ello significa desorden. El amor natural no implica necesariamente el amor libidinoso, aunque por su carácter natural es finito y se puede ejercer, de modo alejado a la caridad divina y a la gracia de Dios, ya que sino se forzaría la libertad³⁰. El amor se vuelve libidinoso apuntando como objeto la carne y ejerciéndose en un grado desproporcionado y desordenado. Interpretando a san Agustín (“*Fecerunt itaque civitates duas amores duo; terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, coelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui*”³¹), el Seráfico recuerda como el amor del hombre es principio y fundamento de lo recto y de lo oblicuo a la vez: “*unde bonus amor est fundamentum civitatis Dei, et malus fundamentum civitatis diaboli*”³². Esta tendencia hacia sí mismo, tiene como consecuencia el cerramiento psicológico y, por lo tanto el

25 Cf. A., PIGLER, *Plotin: une métaphysique de l'amour. L'amour comme structure du monde intelligible*, Paris, J. Vrin, 2003.

26 P. GARCÍA, *Plotino (204/5-270)*, Madrid, Ed. del Otro, 2001, 62.

27 *Ib.*, 63.

28 *Brevil.*, p. 5, c. 8, n. 4: V, 262. Cf. *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 ad 3: III, 690.

29 *II Sent.*, d. 5, a. 2, q. 1: II, 151.

30 *III Sent.*, d. 34, p. 2, a. 1, q. 2 ad. 4: III, 758.

31 S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 14, c. 28, PL 41, 436.

32 *II. Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2 concl.: II, 952. “(...) *unam Dei sancto amore flagrantem, alteram propriae celsitudinis immundo amore fumantem: et quoniam, sicut scriptum est, Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam (Jacobi IV, 6; I Petr. V, 5) , illam in coelis coelorum habitantem, istam inde dejectam in hoc infimo aereo coelo tumultuantem: illam luminosa pietate tranquillam, istam tenebrosus cupiditatibus turbulentam*” (S. AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 11, c. 33, PL 41, 346).

olvido del prójimo y de Dios. Le resulta más fácil mirarse a sí mismo que convertirse al otro y a Dios³³.

A pesar de la dificultad de abrirse debido al pecado, el amante busca siempre un objeto amado distinto de sí. El deseo amoroso busca al otro, por lo que el término amor en cuanto una intensa apreciación por el objeto amado con un bien recíproco se denomina “amistad” (*amicitia*). Esta forma de amor es propia del ser humano y representa el encuentro entre la apreciación amante del sujeto y el objeto amado. Junto al amor concupiscible –deseo natural de amar–, el amor de amistad es acto de amar a un otro, a un amigo o un compañero. El amor al otro es diferente y semejante a la vez al amor de sí mismo o concupiscible; pues si este se agota en sí mismo como una persona ebria quiere su vino por sí mismo, aquél busca un bien como un hombre sobrio bebe el vino buscando su salud³⁴. Ahora bien la llamada al otro de la amistad no deja de darse en el interior del hombre, no sale de él. Es el hombre quien ama al compañero. El amor a otro puede realizarse cuando el amado presenta un bien de modo directo al amante, recibe entonces el nombre de amor de complacencia (*amor complacentiae*)³⁵; puede, sin embargo, el amante atender no tanto al bien presente cuanto a la expectativa del bien, en la medida que pueda el amado ser bueno, recibe entonces el nombre de amor de beneficencia (*beneficentiae*)³⁶. J. –G. Bougerol señala cómo este amor al otro (el de amistad, el de los amantes, social, comunitario, conyugal...) se conforma siempre apoyándose en la ejemplaridad divina, de modo que es “toujours ‘objetum motivum’, même dans l’amour égoïste”³⁷.

En la base del amor, en cuanto inclinante y como peso, se encuentra la afección (*affection*). En cuanto deseo, el amor es en sí afección (fundamento de afecciones). La afección se convierte en base de la tendencia (tanto al bien como al mal) del amor-*eros*. La afección como tendencia espiritual cobra gran importancia en el pensamiento espiritual bonaventuriano. San Buenaventura no niega la razón antropológica de la búsqueda del amor de Dios por parte del hombre, pues sabe bien que es el principio del amor y la caridad. Pero el afecto natural puede trascender el apetito por lo que implica la posibilidad de elección, la deliberación y, por lo tanto, una afección hacia lo divino. Así aparece en el

33 *Brevil.*, p. 5, c. 8, n. 4: V, 262.

34 *II Sent.*, d. 3, p. 2, a. 3, q. 1 concl.: II, 125.

35 San Buenaventura se refiere a este tipo de amor junto a los clásicos de amistad y concupiscencia definiéndolos como sigue: “*Ad intelligentiam autem obiectorum notandum, quod triplex est amor, scilicet amicitiae, quo aliquis optat alicui bonum; concupiscentiae, quo aliquis sibi desiderat aliquid; et complacentiae, quo aliquis requiescit et delectatur in re desiderata, cum praesens est*” (*I Sent.*, d. 17, p. 1, a. un., q. 2: I, 297).

36 *III Sent.*, d. 29, dub. 4: III, 653.

37 J. –G. BOUGEROL, “Amor”, en ID. (dir.), *Léxique. Saint Bonaventure*, Paris, Ed. Franciscaïnes, 1969, 17.

Itinerarium como principio del amor caritativo y claramente se expone en el *De Triplici Via* cuando inicia la vía unitiva desde el amor del Esposo como inclinación hacia el Bien, constituyéndose entonces en base del amor caritativo, en virtud del objeto amado: “*et ideo cum omni desiderio et affectu et benevolentia debemus in ipsum tendere*”³⁸.

1.1.2. El amor máspreciado: amor caritativo-agapé

Si hemos de reconocer que el pensamiento platónico es significativo en el pensamiento medieval, de modo especial a través del neoplatonismo, no podemos por ello juzgar que la lectura de los teólogos medievales impliquen una traición conceptual como afirmara el teólogo luterano sueco A. Nygren³⁹, que en un análisis dicotómico de las expresiones del amor entre sus fuentes grecolatinas y neotestamentarias, realiza un ensayo de contraposición entre *eros* y *agapé*; contraposición que expresa en el fondo la oposición entre el mundo de la filosofía griega y la teología y la doctrina cristiana. Pero, como hemos dicho al principio, el hecho de que la polisemia del amor encuentre un punto de encuentro en Dios, originante de toda realidad, no implica que se confundan los planos significativos. Un análisis de la Encíclica de Benedicto XVI a este respecto nos recuerda mucho a lo que estamos diciendo sobre san Buenaventura, evocándonos el conocimiento que el Santo Padre posee del pensamiento bonaventuriano:

“Benedicto XVI no contrapone dialécticamente *eros* y *agapé* como si fueran la tesis y la antítesis al modo hegeliano. Muestra la dimensión erótica de todo amor humano y también su íntima vinculación con la dimensión corpórea de la estructura personal. No condena al *eros* como una expresión de la maldad humana o como una consecuencia del pecado original. Muy lejos está, desde su punto de análisis, de visiones gnósticas o maniqueas de la dimensión corporal de la persona humana”⁴⁰.

38 *Tripl.Via*, c. 1 § 2, n. 14: VIII, 7.

39 A. NYGREN, *Eros et Agape. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 3 Vols., Paris, Aubier, 1944-1952 (ed. original: *Den kristna kärlekstanken genom tiderna. Eros och Agape*, 2 vols., Stockholm, 1930-1936). Un buen resumen aparece en el artículo de este número: J. S. BOTERO GIRALDO, “El amor conyugal, integración de ‘eros’ y ‘agapé’ (Deus Caritas est, nn. 2-11)”. Sobre el teólogo danés, cf. Ch. W. KEGLEY, *The Philosophy and Theology of Anders Nygren*, Illinois, Southern Illinois University Press, 1970; Th. HALL, “The Nygren Corpus: Annotations to the Major Works of Anders Nygren of Lund”, en *Journal of the American Academy of Religion*, 47 (1979), 269-289; W. SCHÜSSLER, “Eros und Agape: Ein Beitrag zum Verhältnis von Philosophie und Theologie am Beispiel von Anders Nygren und Paul Tillich”, en *Trierer theologische Zeitschrift*, 113 (2004), 165-176.

40 F. TORRALBA, “La metamorfosis de *eros* en *agapé*”, en *Communio*, 2 (2006), 32. De entre los estudios recientes sobre *eros* y *agapé* en Benedicto XVI quisiera destacar: P. IDE, “La distinction entre *eros* et *agapé* dans *Deus caritas est* de Benoît XVI”, en *Nouvelle Revue Théologique*, 128 (2006), 353-369. En cuanto al conocimiento de Benedicto XVI de san Buenaventura, baste citar su obra J.

a. Novedad cristiana en la reflexión del amor: la caridad (*agapé*)

Frente al dualismo expresado por A. Nygren cabe señalar que el amor implica una riqueza en el pensamiento cristiano y lógicamente en el del Seráfico Doctor, pues aceptando la estructura fundamental desiderativa del ser humano, este se acrecienta con la experiencia del cristiano, inclinado definitivamente ante el acontecimiento de Cristo, quien revela de forma concluyente el Bien y el Amor del Dios trinitario. Muy al contrario de lo que el teólogo protestante pudiera pensar no se realiza una reducción del *agapé* al *eros*, sino un enriquecimiento del *eros* por medio del *agapé*. El amor neotestamentario es *agapé* –“como dato sintomático, señala Enrique Ángel Ramos, pensemos que en la versión griega del *Nuevo Testamento* no aparece ἔρως ni términos del mismo radical, sino ἀγάπη, αγαπάω y αγαπητός, con un total de 320 veces, y φιλέω en 25 ocasiones”⁴¹–, una novedad de la que se hacen eco de manera casi unánime los Santos Padres y san Agustín. Este es un camino que no podemos recorrer aquí, pero que está presente en el pensamiento bonaventuriano, teniendo en cuenta que el maestro san Agustín desarrolla una síntesis en el que el amor caritativo asimila el amor *eros*⁴². Pensamiento erótico que fue subrayado en su versión platónica por el Pseudo-Dionisio. Doble recorrido resumido por W. Warnach:

“Con el tiempo se fueron perfilando las dos tendencias. La una entendía el amor *físicamente*, es decir como una fuerza radical de la naturaleza que, bajo la acción de la gracia, se despliega en amor a Dios, al prójimo y a sí mismo; pero andaba siempre en el yo, pues aún amando a Dios y al prójimo no deja de procurar su propia felicidad. Ciertamente, la espiritualidad benedictina, asentada sobre el vencimiento de toda la voluntad propia y de toda tendencia egoísta, no piensa de este modo, aunque muchas veces nos lo hayan asegurado; pero sí piensan así Hugo de San Víctor, Pedro Lombardo y otros. En la otra tendencia el amor es por esencia *extático*, pues excluye toda apetencia egoísta e incluso renuncia al yo para perderse en el amado. Esta interpretación del amor, que recibió un gran impulso mediante el movimiento provenzal (los trovadores), estuvo representada, entre otros, por Bernardo de Claraval, Abelardo y Ricardo de San Víctor, y encontró su símbolo en la figura seráfica de Francisco de Asís”⁴³.

Y, efectivamente, junto a las conceptualizaciones de la tradición latina y griega y su fusión en las escuelas monacales, San Buenaventura dispone para

RATZINGER, *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, München, Schnell & Steiner, 1959 (ed. española, *La teología de la historia en san Buenaventura*, Madrid, Ed. Encuentro, 2004).

41 E. Á. RAMOS, *o. c.*, 134. Un estudio desde el Nuevo Testamento clarificador en V. WARNACH, *Agape. Die Liebe als Grundmotiv der neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos, 1951; C. SPICQ, *Agapé dans le Nouveau Testament: Analyse des textes*, 3 vols., Paris, J. Gabalda, 1958-1959.

42 Cf. V. CAPÁNAGA, “Interpretación agustiniana del amor. Eros y *agapé*”, en *Augustinus*, 18 (1973), 213-278.

43 W. WARNACH, “Amor”, *o. c.*, 77.

sí de otra fuente diferente a las intelectuales o teológico-místicas⁴⁴, y es que la profundidad del concepto de amor –de naturaleza inefable dirá santo Tomás de Aquino⁴⁵– que se muestra en sus diversidad semántica se enriquece cualitativamente en la experiencia franciscana. La experiencia del fundador de la Orden franciscana siempre ha estado presente en la especulación bonaventuriana. San Francisco de Asís puede definirse como un enamorado capaz de identificarse con el Amado. La existencia humana se eleva en el amor, sólo la caridad trasciende la inmanencia y caducidad de la vida: “Los hombres pierden todo lo que dejan en este siglo: pero llevan consigo la recompensa de la caridad y las limosnas que hicieron, por las que recibirán del Señor premio y digna remuneración”⁴⁶. La vida de san Francisco está impregnada de la llama del amor de Dios, y así lo transmite san Buenaventura en su biografía sobre el Fundador, recordándonos con señalada intensidad su fervor hacia la caridad: “¿Quién será capaz de describir la ardiente caridad en que se abrasaba Francisco, el amigo del Esposo? Todo le parecía impregnado –como un carbón encendido– de la llama del amor divino”⁴⁷. Amor nacido del reflejo del amor divino en ansias continua de encontrarse con él: “Con sólo oír la expresión «amor de Dios», al momento se sentía estremecido, excitado, inflamado, cual si con el plectro del sonido exterior hubiera sido pulsada la cuerda interior de su corazón”⁴⁸. Ciertamente la experiencia de san Francisco es teología viva, es lógica respuesta de quien comprende la esencia divina: “ha de ser amado el amor de Aquel que tanto nos amó”⁴⁹. El amor a Dios fundamenta la nueva orden: “¡En qué fuego tan grande ardían los nuevos discípulos de Cristo! ¡Qué inmenso amor el que ellos tenían al piadoso grupo!”⁵⁰, un amor que –continúa el texto– se expresaba en la vida diaria: “Amor (espiritual) que se manifestaba en los castos abrazos, en tiernos afectos, en el ósculo santo, en la conversación agradable, en la risa modesta, en la lengua benigna, en la respuesta serena; eran concordes en el ideal, diligentes en el servicio, infatigables en las obras”⁵¹. Y es que, efectivamente, el amor caritativo de la experiencia de Dios vivido por san Francisco y los franciscanos revitaliza el amor humano (*affectio*), el amor de amistad, fundamentándolo: “Al despreciar todo lo terreno y al no amarse a sí mismos con amor egoísta, centra-

44 Cf. A. POMPEI, “Amore ed esperienza di Dio nella mistica bonaventuriana”, en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986), 5-28. Id., “L’amore nella mistica bonaventuriana”, en *Doctor Seraphicus*, 33 (1995), 31-52.

45 Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Deo Trino et Creatore: Commentarius in Summam Theologicam S. Thomae (Ia q. XXVII-CXIX)*, Turin, Marietti, 1944, 151-153.

46 2 *CtaF*, 31, 56.

47 *LM*, c. 9, n. 1, 435.

48 *L. c.*

49 *L. c.*

50 *IC*, c. 13, n. 38, 165.

51 *L. c.*

ban todo el afecto en la comunidad y se esforzaban en darse a sí mismos para subvenir a las necesidades de los hermanos”⁵².

La caridad, expresa la necesidad humana de encuentro con un bien. Utilizando la terminología agustiniana (“*Pondus meum amor meus*”⁵³) el Seráfico afirma que es “*pondus inclinans ad summum Bonum et perfectam beatitudinem*”⁵⁴, por ello lleva a la felicidad, pues hace posible que el hombre mire la felicidad misma o lo que nos puede llevar a ella, orientando la vida humana “*et faciens tendere operationes omnium virtutum ad bonum finem*”⁵⁵. De esta forma la caridad orienta el deseo natural (la afección) de amar inclinándola hacia un objeto que se define como máximo bien, de modo que hay que diferenciar entre la caridad y el afecto natural. El afecto natural mira a uno mismo, a lo que le es conveniente, mientras que la caridad atiende y tiende al otro (como Sumo Bien). Lo importante es realizar el amor desde la caridad (*ex caritatis*), con lo que el afecto natural puede enriquecerse.

La caridad no es cualquier amor, sino que es el amor superior, el amor principal de nivel sumo que tiene en cuenta la experiencia del amor de Dios⁵⁶ y mira a Dios como objeto primario. El amor-caridad se constituye en inductor como causa final y motora de la búsqueda del alma hacia Dios⁵⁷. La caridad se define por ser amor del bien de Dios, así lo expresa el Seráfico preguntándose retóricamente: “*quia quid est caritas nisi amor boni?*”⁵⁸. Tiene vocación de encuentro, pues supone un real y efectivo salir de sí mismo e implica un escalón de ejemplaridad mayor que el amor natural. La caridad ya supone en sí una comprensión inseparable de Dios y el hombre, eleva el amor al otro poniéndolo en relación con el amor a Dios, con las lógicas consecuencias que esto supone en el terreno moral⁵⁹. El amor concupiscible desarrolla su virtud en la caridad cuando ama al bien⁶⁰, y del mismo modo sucede una elevación en el amor natural al Otro, pues, efectivamente, la caridad, al ser amor a Dios, se define también como amor al otro entendido ya como prójimo: el *amor ad alium* se convierte en *amor proximi*⁶¹. En virtud de su inclinación al Bien la caridad no sólo nos hace amar a Dios o al prójimo, sino incluso al cuerpo, que en el hom-

52 *Ib.*, c. 13, n. 39, 165. Cf. 2C, c. 36, n. 180, 333.

53 S. AGUSTÍN, *Confessions*, lib. 13, c. 9, PL 32, 849.

54 *III Sent.*, d. 28, a. un, q. 5 concl.: III, 629.

55 *Ib.*, d. 27, a. 1, q. 3 concl.: III, 598.

56 *Ib.*, d. 26, a. 2, q. 3 concl.: III, 574.

57 *Ib.*, d. 27, a. 2, q. 4 concl.: III, 610.

58 *Purif. BMV*, serm. 2: IX, 643.

59 Cf. P. DELHAYE, “La charité «premier commandement» chrétien chez S. Bonaventure”, en *SB IV*, 503-521.

60 “(...) *concupiscibilis in amando bonum non habeat nisi unam solam virtutem. Sed haec est caritas*” (*III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 2 fund. 2: III, 594).

61 *Ib.*, d. 27, a. 1, q. 2: III, 593.

bre aparece (*ex caritate*) como imagen de Dios, superando la realidad de la corrupción y contingencia del mismo por su ordenación a Dios, que hace resurgir la verdad incorruptible del cuerpo humano⁶².

La caridad es principio orientador del deseo amoroso. La afección se vuelve dilección y el amor caridad. Podemos hablar de una *ratio diligendi* que nos ayuda a elegir la dirección de la tendencia afectiva del amor desiderativo. La dilección se constituye en amor elegido y dirigido que hace superar el apetito natural en elección desde la voluntad. Ayuda así al deseo humano a realizar la elección más humana. De este modo, la dilección es amor electivo y fundamento de un amor libre, por lo que se relaciona con la caridad en cuanto que ésta ha de nacer de la elección libre. Así las cosas, la caridad implica máxima libertad, pues es resultado de la elección sin forzar en sí el libre albedrío; de modo que se entiende más que como un vínculo que nos liga a una elección de entre muchas posibles elecciones, como un peso que inclina siendo acto de amor en el espíritu⁶³. Semejante a como en el mundo corporal el peso atrae al centro, en el mundo espiritual el amor tiende al sumo Bien:

“*Sicut enim corpora gravia inclinatur ad centrum per pondus, sic spiritus tendunt ad summum Bonum per pondus dilectionis*”⁶⁴.

La dilección no elimina el deseo afectivo, pues puede elegir desde la tendencia natural o apetitiva (desordenada) llevando al hombre a incurrir en pecado. La dilección implica el movimiento del amor, la voluntad interna de amar. Pero esa voluntad de amar exige un acto de amar que es diferente según el modo: amor caridad, amor de amistad o amor concupiscible. La dilección desde la caridad (*ex caritate*) nos lleva al deseo (*dilectio concupiscentiae*) de los bienes espirituales y gratuitos. Citando a san Agustín que afirma que la propia caridad es amada caritativamente (“*ipsa caritas ex caritate diligenda est*”⁶⁵), el Seráfico encuentra en el modelo de los hombres ejemplares, el modo en que el objeto formal de la caridad (el sumo Bien de Dios) inclina al hombre hacia objetos materiales elevados de deseo amoroso. Esta es la experiencia de

62 *Ib.*, d. 28, a. un., q. 4 concl.: III, 629.

63 *Ib.*, d. 29, a. un., q. 1 concl.: III, 639.

64 *Ib.*, d. 36, a. un., q. 4 concl.: III, 806. Cf. *III Sent.*, d. 27, a. 1, q. 1 ad. 3 y 5: III, 592-593.

65 “*Ergo quid diligit charitas, ut possit etiam ipsa charitas diligi? Charitas enim non est, quae nihil diligit. Si autem se ipsam diligit, diligit aliquid oportet, ut charitatem se diligit. Sicut enim verbum indicat aliquid, indicat etiam se ipsum, sed non se verbum indicat, nisi se aliquid indicare indicet: sic et charitas diligit quidem se, sed nisi se aliquid diligentem diligit, non charitatem se diligit. Quid ergo diligit charitas, nisi quod charitate diligimus?*” (S. AGUSTÍN, *De Trinitate*, lib. 8, c. 8, n. 12, PL 42, 958).

los hombres espirituales quienes nada desean después de desear a Dios, pues han tenido un amor perfecto⁶⁶.

b. El amor místico: encuentro de *eros* y *agápe*

Para san Buenaventura, el amor (*eros*) *concupiscentiae* et *amicitiae* son la base natural del amor caridad (*caritas*):

*“Duplex es motus in caritate, videlicet notus amicitiae, et motus concupiscentiae. Motus amicitiae est ille quo quis desiderat Deo placere et servire; motus concupiscentiae est quo desiderat Deum habere et videre”*⁶⁷.

La caridad añade algo al amor que le hace alejarse de las garras de la carne, del exceso, propiciando el encuentro con Dios en nosotros. De este modo, la caridad desea (*affectio*) con amor concupiscible (*eros*) a Dios sobre todas las cosas y del mismo modo con amor filial (de amistad) ama a Dios junto a sí y sobre todas las cosas. De donde el alma desea a Dios más que a cualquier bien. Desde la esperanza del hombre en el encuentro con Dios es posible que la caridad pueda elevar el amor concupiscible y amistoso a caridad⁶⁸. El cristiano es capaz de aumentar la profundidad del amor, en cuanto que puede elevarse por medio del objeto amado, transformando amor en caridad:

*“Desiderent ergo miseri homines et diligant rerum temporalium (abundantiam), tu autem, qui Christianus es, dilige Deum, ut Deus habitet in te tanquam in templo suo per caritatem sanctificato et mundato”*⁶⁹.

La caridad implica, por lo tanto, una profundización desde la elección del objeto del amor, que no es sólo afección del alma, sino amor a Dios que es el Bien⁷⁰.

En el trasfondo se encuentra la vivencia humana de la caridad y el amor paradigmático de Dios. El amor es encuentro reflejo del amor trinitario, es el nexos propio entre el Padre y el Hijo porque es amor mutuo y único, ya que Padre e Hijo se comunican en un sólo Espíritu y el Espíritu es amor⁷¹. Y es que el amor bien orientado –en cuanto santo, es decir, amor casto en contra del libidinoso (*eros*)– lleva al encuentro, a la unidad, pues es vía unitiva, el amor que propicia el encuentro se dice caridad⁷². En el hombre, imagen divina, el amor también actúa de modo unitivo ya que el amor *“quia unit, transformare dicitur*

66 Cf. *III Sent.*, d. 28, a. un, q. 5 concl.: III, 630-631

67 *Ib.*, d. 27, a. 2, q. 3 concl. ad. 2: III, 607.

68 *Ib.*, d. 26, a. 3, q. 3 concl.: III, 574.

69 *Purif. BMV*, serm. 2: IX, 643.

70 *III Sent.*, d. 27, a. 2, dub. 1: III, 615.

71 *I Sent.* d. 10, a. 2, q. 2 concl.: I, 202.

72 *I Sent.* d. 10, d. 4.: I, 206.

amantem in amatum”⁷³. El encuentro del amor del hombre hacia Dios implica un transformarse a Dios; el alma trae a Dios a sí conformándose y variando el rol amativo: el amante se transforma en amado⁷⁴. San Buenaventura recuerda la *vis transformativa* de Hugo de San Víctor expresada en el *Arrha animae*: “*qui per affectum conjungeris, in ipsius similitudinem ipsa quodammodo dilectionis societate transformaris*”⁷⁵. San Buenaventura propone un paso más sobre la unión del amor en la transformación del alma. La *vis transformativa* del abad de San Víctor implica una profundización de la *vis unitiva* propuesta por el Pseudo-Dionisio⁷⁶, en la que el alma sale de sí y del amor de sí (amor inherente) para realizar una unión de convenio natural. Y esto no significa que el camino de unión a Dios sea extrínseco, o se realice en un lugar diferente a la intimidad humana; pues como hemos dicho antes, la transformación humana no implica cambio de lugar en el encuentro, sino de perspectiva de la relación amante-amado. Así, pues, podemos afirmar que mientras más intrínseco e íntimo es el encuentro en la profundidad del alma, mayor es la presencia divina:

*“Deus emin intime illabatur ipsi animae; et ideo anima ex intimis medullis affectionis habet Deo adhaerere; et cum habet caritatem, amplius tendit in ipsum quam in se, et in eo requiescit amplius quam in se, quia melius est Deus ei quam ipsa sibi”*⁷⁷.

El encuentro unitivo y transformador del alma opera un cambio en la naturaleza humana del amor. Si como dijimos con anterioridad, el amor humano imperfecto (*eros*) es principio de los sentimientos humanos, cuando el amor se realiza en su perfección (*agapé*) se constituye en término final y complemento, en cuanto que se ordena a Dios. La caridad (*agapé*) orienta el ser íntimo del alma humana tornando el amor de sí mismo –amor concupiscible natural (*eros*)– fácilmente convertible en exceso pecaminoso, en amor como encuentro con Dios en los límites propios del hombre. El “de sí” se muda en el “en sí”. Se trata de superar el amor de criatura, el que mira sólo al hombre, para transformarlo en amor al Esposo. San Buenaventura explica en el *De Triplici Vía* respecto de la vía unitiva:

73 *II Sent.*, d. 16, a. 1, q. 1 fund. 3: II, 393.

74 *I Sent.* d. 15, p. 2, d. 5.: I, 273.

75 H. DE SAN VÍCTOR, *Soliloquium de arrha animae*, PL 176, 954.

76 “3. Item, ipsius caritatis sive amoris est unire, iuxta quod dicit beatus Dionysius: «Amorem dicimus unitivam vim»; sed magis unimur in patria quam in via: ergo. etc. 4. Item, amoris est assimilare, iuxta illud quod dicit Hugo de sancto Victore, quod «anima in eius quod diligit imaginem transformatur»” (*III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 fund. 3-4: III, 688). PSEUDO-DIONISIO, *De divini nominibus*, c. 4, num. 15, PG 3, 713.

77 *III Sent.*, d. 29, a. un., q. 2 concl.: III, 643.

“Congregatur autem per reductionem affectionis ab omni amore creaturae, a cuius quidem amore debet affectio revocari, quoniam amor creaturae non proficit; et si proficit, non reficit; et si reficit, non sufficit, et ideo omnis amor talis ab affectu debet omnino elongari. (...) et hoc ex conversione affectionis super amorem Sponsi (...) Tunc autem hoc facit, quando attendit, quod per amorem suppleri potest omnis indigentia, quor per amorem est in Beatis omnis boni abundantia, quod per amorem habetur ipsius summe desiderabilis praesentia. Haec sunt, quae affectum inflammant”⁷⁸.

El amor aparece como una vía, como un camino del encuentro personal con Dios⁷⁹. La intimidad amorosa de san Buenaventura aparece con toda su fuerza íntima, espiritual y teológica, en el *Itinerarium*⁸⁰, donde aparece en toda su intensidad el grito propio del esposo: “*Deus cordis mei*”⁸¹. Se deja sentir el eco del deseo amoroso presente en el *Benjamin major*⁸² y el *De IV gradibus violentiae caritatis*⁸³ de Ricardo de San Víctor y la fuerza mística de san Antonio⁸⁴.

La apuesta del hombre por el enriquecimiento del impulso amoroso dignifica la propia intimidad personal, posibilitando que el natural amor a sí mismo rompa las fronteras de la exclusividad y signifique un lugar de comunión. El amor se hace fundamento de la constitución especular del hombre, de su ser imagen de Dios y, en ella de su dignidad fundamental⁸⁵. Se hace real la perma-

78 *Tripl.Via*, c. 1 § 3, nn. 15-16: VIII, 7.

79 Cf. M. SCHOEPFLIN, “S. Buenaventura: l’amore come via all’incontro con Dio Via amoris”, en ID., *Immagini dell’amore nella filosofia occidentale*, Milán, Cinisello Balsam, 1998, 66-70.

80 Cf. L. de ARGOLLO, “O amore è o peso da alma. O amor-caridade como via para a união com Deus em São Boaventura”, en *Cadernos da Estef*, 22 (1999), 19-28.

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

82 R. DE SAN VÍCTOR, *Benjamin major*, lib.5, c.8, PL 196, 177; *Ib.*, lib. 5, c. 7, PL 196, 175-176; *Ib.*, lib. 4, c. 11, PL 146. Cf. R. JAVELET, “Saint Bonaventure et Richard de Saint Victor”, en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Roma Ed. Antonianum, 1988, 63-69; O. GONZÁLEZ, “Sobre las fuentes de Ricardo de San Víctor y su influjo en S. Buenaventura”, en *Ciudad de Dios*, 176 (1963), 567-602.

83 R. DE SAN VÍCTOR, *De IV gradibus violentiae caritatis*, PL 196, 1212-1213; 1222-1123. Una versión moderna de este tratado, cf. R. DE SAN VÍCTOR, *Les quatre degrés de la violente charité*, ed. y trad. G. DUMEIGE, París, 1952.

84 S. ANTONIO, *Sermones*, I: 51b; 59b; 75b; III: 781a-b; 801a; 856b; 957a-b; 922b. San Antonio había leído, sin duda las obras de Hugo y Ricardo de san Víctor. Cf. F. da GAMA, *Santo Antonio de Lisboa*, vol.1, Lisboa, 1967, 77-96; J. CHÂTILLON, “Saint Antoine de Padoue et les Victoriens”, en A. POPPI (ed.), *Le fonti e la teologia dei sermoni antoniani*, Padova, Ed. Messaggero, 1982, 171-202. Gamboso señala como inexplicable que la figura de san Antonio no sea una referencia clara en san Buenaventura (V. GAMBOSO, “Il panegirico santoniano «Iste pauper-Verbum» atribuito a san Bonaventura”, en *Santo*, 36 (1996), 459). El sermón *Iste pauper clamavit* es un sermón que podríamos designar “dudoso” (cf. F. de A. CHAVERO, “El sermón «Iste pauper clamavit» Y la teología de san Buenaventura”, en *Il Santo*, 39 (1999), 127-167); pero no se puede obviar la influencia de su figura a partir de los sermones antonianos de Juan de la Rochelle. Cf. F. de A. CHAVERO, “Los sermones de Sancto Antonio de Juan de la Rochelle”, en *Verdad y Vida*, 51 (1995), 349-385.

85 “Item, quod est maxime natum uniri alteri maxime natum est ei configurari et conformari – amor enim, quia unit, transformare dicitur amantem in amantum, sicut dicit Hugo – sed creatura rationalis, ut homo, maxime nata est uniri Deo et in ipsum tendere per amorem: ergo maxime natus est ei

nencia en el interior del hombre del Espíritu de Dios que es amor, como indica la primera carta de San Juan: A Dios nadie le ha visto nunca. “Si nos amamos unos a otros Dios permanece en nosotros a su plenitud. En esto conocemos que permanecemos en él y él en nosotros: en que nos ha dado de su Espíritu” (1 Jn 4, 12-13).

El encuentro entre el amor humano (erótico-afectivo) y el amor caritativo supone un añadido de libertad y orientación de la inclinación natural que no ha de confundirse con el mero deseo, pero no excluye el deseo. Es cierto que el *eros*, el deseo (*desiderium*), implica una realidad ausente, y pudiera dar la impresión que definir la caridad como deseo del disfrute de Dios, pudiera significar una imperfección del acto caritativo, al ser visto de modo incompleto. Pero el Seráfico recuerda que la caridad no es deseo del goce y fruición en sí, sino que ha de definirse por deseo del gozo y fruición de Dios⁸⁶. De esta forma el objeto amado de Dios define la caridad. El amor caritativo (*eros*) se vuelve caridad (*agapé*) al hacer que la tendencia (*affectio*) sea dirigida libremente (*dilectio*) al encuentro y unión (*vis unitiva*) con el Sumo Bien, Dios, desde el interior, transformando (*vis transformativa*) el rol del amante en el amado. Afirmando con Lino Temperini:

“Tra l’uomo e Dio si realizza una comunione, una divina amicizia, una unione affettiva, un abbraccio nell’amore: l’uomo si apre a Dio che si dona. Abbandonandosi audacemente nell’orbita del sommo Amore, egli si protende alla immesimesimazione”⁸⁷.

San Francisco es el ejemplo de encuentro de amor a Dios y a los hombres. San Buenaventura, que a juicio de los especialistas ha sabido realizar “la más acertada presentación de Francisco hasta el día de hoy”⁸⁸, ve en san Francisco al perfecto intérprete de Dios, pues él siendo simple muestra mejor que nadie la potencia de la sabiduría divina. De este modo san Francisco de Asís es la clave interpretativa humana de lo que quiere transmitir san Buenaventura en

configurari et assimilari. Si igitur imago dicit similitudinem expressam, parte.etc.” (II Sent., d. 16, a. 1, q. 1 fund. 3: II, 393-394).

⁸⁶ III Sent., d. 27, d. 1, ad 3: III, 616.

⁸⁷ L. TEMPERINI, “Amore di Dios, amore del prossimo”, en E. CAROLI (ed.), *Dizionario francescano. Spiritualità*, Padova, Ed. Messaggero di S. Antonio, 1995, 70.

⁸⁸ F. URIBE, “El francisco de Buenaventura. Observaciones después de leer la *Leyenda Mayor*”, en *Carthaginensia*, 21 (2005), 141. Conclusiones a partir de la obra *Id.*, *Il Francesco di Bonaventura. Lettura della Leggenda Maggiore*, Santa Maria degli Angeli, Ed. Porziuncola, 2003. Esta afirmación no implica que san Buenaventura no muestre a san Francisco suspendiendo su juicio y su sabiduría teológica, algo que para nuestros propósitos es algo favorable. Cf. S. DI MATTIA SPIRITO, “Dalle prime biografie francescane di fra Tommaso da Celano alla «Legenda maior» di S. Bonaventura”, en *Dotor Seraphicus*, 12 (1965) 23-47. Cf. H. COUSINS, “The image of St. Francis in Bonaventure’s *Legenda Maior*”, F. DE A. CHAVERO, (ed.), “Bonaventuriana”, o. c., 311-321.

el *Itinerarium*. Ejemplo vivo de la unión y la transformación que opera el Amor de Dios a un hombre enamorado de su Dios:

“Era costumbre en el angélico varón Francisco no cesar nunca en la práctica del bien, antes, por el contrario, a semejanza de los espíritus celestiales en la *escala de Jacob*, o *subía* hacia Dios o *descendía* hasta el prójimo. En efecto, había aprendido a distribuir tan prudentemente el tiempo puesto a su disposición para merecer, que parte de él lo empleaba en trabajosas ganancias en favor del prójimo y la otra parte la dedicaba a las tranquilas elevaciones de la contemplación”⁸⁹.

1.2. EL AMOR DE DIOS: CARITAS Y GRATIA

La diversidad del amor humano es posible gracias al amor de Dios, a la definición de Dios como Amor, algo que es anterior a todo y razón fundante en la experiencia franciscana. En san Francisco la experiencia de Dios como Amor, como Caridad es fundante de toda vida y acción. Es la premisa de toda su recorrido existencial y actitud personal. La afirmación “Dios es Amor” implica un compromiso radical que supera una definición conceptual:

“Antes de despedirse, por la veneración que le profesaban, le pidieron su túnica «por el amor de Dios». En cuanto oyó que invocaban el amor de Dios, se despojó de su túnica, quedando desnudo durante un rato.

(Pues el bienaventurado Francisco tenía la costumbre de que, cuando se le decía «Por el amor de Dios, dame la túnica, la cuerda» u otra cosa que tuviera, en seguida la daba por respeto a aquel Señor que se llama Amor. Se disgustaba mucho, y por eso reprendía a los hermanos cuando observaba que alguno de ellos, invocaba por una bagatela el amor de Dios. Decía: «El amor de Dios es algo tan sublime, que no se debe nombrar sino raramente, en caso de gran necesidad y con profundo respeto».)”⁹⁰.

San Buenaventura no puede por menos que recoger el impulso del Fundador, como franciscano con responsabilidades, y elaborarlo a partir de la teología de la que se siente heredero y custodio en cuanto maestro parisino que es. En este sentido podríamos haber expuesto en primer lugar este apartado, pues justifica todo amor humano, ya que Dios es el fundamento real de todo lo existente. Pero epistemológicamente, gradualmente, es cierto que Dios se ve en último término por ser el primero. Y esto es así por la propia naturaleza de su amor, gratuito y caritativo. En un desvelar fenomenológico del amor hemos empezado por el término más cercano a nuestra realidad para llegar al fundamento real

89 *LM*, c. 13, n. 1, 461.

90 *LP*, 90, 657-658.

del amor asentado en la intimidad, que no siempre es lo más cercano. Desde los presupuestos ejemplaristas, es decir, porque Dios es Amor, queda justificado todo amor humano, y desde esta experiencia y realidad metafísica podemos orientar el amor. Cuando este se desorienta es porque pierde la guía de Aquel que funda toda experiencia amorosa en el hombre y en quien se alimenta la realización plena de la facultad humana. Sobre este esquema metafísico existe una realidad teológica que tiene en el Misterio trinitario y la Encarnación del Hijo de Dios los dos presupuestos esenciales, es decir la gracia de Dios, don de Dios. En palabras de san Buenaventura:

*“De gratia igitur, in quantum est donum divinitus datum, haec tenenda sunt, quod ipsa est donum, quod a Deo immediate donatur et infunditur”*⁹¹.

En este sentido, la gracia divina purifica y perfecciona el alma humana y la prepara para el encuentro con Dios por la cual la “Majestad eterna” se digna a rebajarse al encuentro con el alma. Para ello la gracia eleva el alma y la une con Dios: *“Ipsa denique est donum, quod animam purgat, illuminat et perfecit; vivificat, reformat et stabilizat; elevat, assimilat et Deo iungit, ac per hoc acceptabilem facit; propter quod donum huiusmodi gratia gratum faciens recte dicitur et debuit appellari”*⁹².

Todo movimiento de ascensión del alma hacia Dios no depende pues de un impulso humano, ni de una capacidad personal, o una facultad. El amor humano es razón necesaria, pero no suficiente. La gracia divina es la que posibilita el encuentro definitivo del hombre y Dios, la que orienta la caridad, se trata de un influjo deiforme que *“est a Deo et secundum Deo et propter Deo”*⁹³. Como expresa con acierto Bernardino de Armellada: “San Buenaventura compara la gracia santificante, en cuanto don creado en el alma, a la influencia de la luz, cuyo sol es el Espíritu Santo. La voluntad (*affectus*) del hombre, encorvada por el egoísmo sobre sí misma, invadida por la luz de la gracia, se transforma en un amor de entrega y servicio gratuito «al honor de Dios y la servicio del prójimo»”⁹⁴.

El amor gratuito se entiende en tanto que gratuito porque se da desde la mera libertad sin que nazca de exigencia ninguna nacida de la naturaleza o debida al mérito; y porque no exige nada a cambio, ninguna compensación o

91 *Brevil.*, p. 5, c. 1, n. 2: V, 252.

92 *L. c.*

93 *Ib.*, p. 5, c. 1, n. 3: V, 252.

94 B. DE ARMELLADA, “Antropología teológica. Creación, pecado, gracia, escatología”, en J. A. MERINO y F. MARTÍNEZ, *Manual de Teología franciscana*, Madrid, BAC, 2003, 387. *I Sent.*, d. 48, a. 1., q. 1 ad. 3: I, 852.

retribución. En este segundo sentido se dice amor gratuito del Padre⁹⁵. En cuanto que Dios es amor-*agapé* entendiéndose como relación pura, en esa medida tiende a dar su amor en caridad. De ahí que la gracia es un don creado “porque corresponde a la acción del Espíritu Santo en el *tiempo* y por el que empieza a habitar en el alma”⁹⁶. La gracia, así vuelve, como hemos indicado con anterioridad, deiforme a la creatura.

El amor donación de Dios acrecienta por la gracia el amor caritativo del hombre que encuentra en la virtud divina la razón de su incremento⁹⁷. Siendo conceptos distintos, caridad y gracia coexisten, pues el amor-caridad de Dios (*increated*) se da en gracia haciendo al hombre amar (*creata*) a Dios desde la caridad (*ex caritate*), según un amor gratuito⁹⁸.

El amor de Dios se da como gracia y lo ha hecho de forma preferencial desde su Misterio Trinitario como su don que se ha dado de modo definitivo en el misterio de la encarnación y de forma continuada se extiende por la acción del Espíritu Santo. De este modo podemos asegurar que la acción de Dios, en Cristo, es acción de gracia *en* y *por* el Mediador: “Cristo es el centro inteligible de Dios y su obra, así como el mediador entre Dios y la creación”⁹⁹. Pero este es un tema a desarrollar por la teología dogmática.

Para resumir utilizamos las palabras de San Buenaventura quien expresa de forma clara la esencialidad de Dios y su causalidad:

“*Deus est caritas et essentialiter et causaliter: essentialiter, quia in se amor est; causaliter, quia in nobis amorem efficit*”¹⁰⁰.

2. REALIDAD METAFÍSICA DEL DIOS-AMOR

Hemos visto como todo amor toma significado activo en cuanto que la afirmación “Dios es amor” informa todas las realidades conceptuales. Efectivamente el Seráfico simboliza el impulso de su Orden ya que el primado del amor

95 *I Sent.*, d. 6, a. un., q. 1 concl ad 4: I, 126.

96 F. MARTÍNEZ, *La gracia y la ciencia de Jesucristo. Historia de la cuestión en Alejandro de Hales, Odón Rigaldo, Summa halensis y Buenaventura*, Murcia, Publicaciones Instituto Teológico Franciscano, 1997, 143. El autor realiza un análisis del tratamiento que San Buenaventura realiza a la Gracia de Jesucristo en *III Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1 fund. 1: III, 276. En relación las doctrinas de Alejandro de Hales (Q. 43, 17: II 736) y Odón Rigaldo (*III Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1 ad. 2 (Bg. f. 385bc).

97 “*Et haec positio ponit, caritatem non angeri virtute propria, sed divina. Idem enim est principium augendi et generandi. Unde sicut a solo Deo habet ortum, ita et augmentum*” (*I Sent.*, d. 17, p. 2, a. un., q. 3: I, 312). Cf. *Ib.*, d. 17, p. 2, a. un., q. 1: I, 307-308.

98 *Ib.*, d. 17, p.1, a. un., q. 2: I, 297.

99 J.-G. BOUGEROL, *St. Bonaventure et la sagesse chrétienne*, París, Seuil, 1963, 55.

100 *I Sent.*, d. 17, dub. 5: I, 305.

divino dispone en el pensamiento de los maestros franciscanos toda su estructura metafísica y la explicación de la comprensión antropológica.

La esencialidad del amor de Dios de gran eco teológico, implica una visión metafísica que empuja a la filosofía a realizarse preguntas sobre la primacía ontológica de la realidad amorosa. San Buenaventura no ve teológicamente ninguna cuestión de prioridad entre la esencia y amor relativo a Dios. Ahora bien, ¿esto significa que de hecho no lo haga? Y siendo así, ¿tiene alguna consecuencia en la metafísica la afirmación decidida de Dios como amor?

2.1. DIOS “ES” “AMOR”

La enunciación de Dios es amor pone en relación “Dios” con el “amor” mediante el “es”. Inevitablemente lleva a la reflexión filosófica sobre la prioridad metafísica de Dios. ¿Qué define mejor a Dios, el ser o el amor?

De nuevo cabe señalar que el Seráfico doctor se ve obligado a explicar teológicamente utilizando categorías filosóficas lo que es, en realidad una experiencia profundamente humana, cristiana, en fin, mística: la vivencia de san Francisco, que no es teólogo, de la intuición fundamental de que Dios-Padre es amor –“Tu eres el amor (cf. 1 Jn 4,8.16), la caridad”¹⁰¹– y el hombre ama por ello. San Francisco afirma el amor en Dios afirmando la real existencia de Dios, santo, “Dios único... trino y uno... el bien, todo bien, sumo bien, Señor Dios vivo y verdadero”¹⁰². El absoluto convencimiento de la existencia divina y de su ser está presente en el contexto bonaventuriano. No se trata de afirmar el “ser” de Dios cuanto su “amor”. A la certeza vital franciscana se le suma la de la Iglesia en general que en el concilio de Letrán afirma con rotundidad la existencia de Dios único y Trino, creador y que en Jesucristo se muestra como el camino perfecto entre Dios y el hombre:

“(428) Firmemente creemos y simplemente confesamos que uno solo es el verdadero Dios, eterno, inmenso e inmutable, incomprendible, omnipotente e inefable, Padre, Hijo y Espíritu Santo: tres personas ciertamente, pero una sola esencia, sustancia o naturaleza absolutamente simple. El Padre no viene de nadie, el Hijo del Padre solo, y el Espíritu Santo a la vez de uno y de otro, sin comienzo, siempre y sin fin. El Padre que engendra, el Hijo que nace y el Espíritu Santo que procede: consustanciales, coiguales, coomnipotentes y coeternos; un solo principio de todas las cosas; Creador de todas las cosas, de las visibles y de las invisibles, espirituales y corporales; que por su omnipotente virtud a la vez desde el principio del

101 *AID*, 4, 25.

102 *Ib.*, 1-3, 25.

tiempo creó de la nada a una y otra criatura, y después la humana, como común, compuesta de espíritu y de cuerpo. Porque el diablo y demás demonios, por Dios ciertamente fueron creados buenos por naturaleza.... (429)Y, finalmente, Jesucristo, unigénito de Dios, encarnado por obra común de toda la Trinidad... verdadero hombre, compuesto de alma racional y carne humana... mostró más claramente el camino de la vida”¹⁰³.

San Buenaventura afirma que Dios es amor, subrayando el “amor” divino, teniendo en cuenta ya de forma presupuesta el ser de Dios “que es”. Así que Dios “es” “amor”. Por lo que no parece, en principio, que en san Buenaventura haya prioridad del amor al ser, de modo estricto, o en su pensamiento. No obstante es necesario plantearse la cuestión, porque por otra parte parece, a su vez, que lo que más se acerca a la esencialidad de Dios, lo que da esencia a Dios, es su amor.

2.2. IMPLICACIONES METAFÍSICAS

Para realizar un breve análisis sobre la reflexión filosófica al que nos lleva la afirmación “Dios es amor”, partimos de la fuente primaria, de modo que la reflexión metafísica la podemos entrever en las propias palabras de san Francisco de Asís. Así dice el Pobrecillo reflexionando sobre la oración del Padre Nuestro, señalando la raíz de la afirmación del amor de Dios y sus consecuencias en la creatura:

“Que estás en los cielos: en los ángeles y en los santos; iluminándolos para conocer, porque tú, Señor, eres la luz; inflamándolos para amar, porque tú Señor, eres el amor; habitando en ellos y colmándolos para gozar, porque tú, Señor eres el bien sumo, eterno, de quien todo bien procede, sin el cual no hay bien alguno”¹⁰⁴.

Tres afirmaciones fundamentales se extraen de este texto sanfranciscano, que resume perfectamente el ensayo sistematizador de san Buenaventura: 1. Dios es la Verdad que ilumina el conocimiento; 2. Dios es el Amor que inflama el amor humano (amor y gozo); 3. Dios es sumo Bien, razón última de todos los bienes (el conocimiento y el amor) que nos capacita para conocer y amar. San Francisco muestra en vía ascendente la realidad que es metafísicamente inversa: Dios sumo Bien, de quien procede todo bien, da el bien de su Amor al hombre que en él ama y descubre su verdad en el bien de la Verdad de Dios que lo ilumina.

103 “IV Concilio de Letrán, 1215”, en E. DENTZINGER, *El magisterio de la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1963, 154.

104 *ParPN*, 2, 28.

2.2.1. Dios es “el bien sumo, eterno, de quien todo bien procede”

Decir que Dios es amor es afirmar, sobre todo, la suma Bondad de Dios. Mirar a Dios desde su bondad. El amor es el horizonte conceptual de Dios, lo que mejor expresa su inexpresable esencia. Alejandro Villalmonste señala con gran acierto cómo san Buenaventura encuentra un argumento de desarrollo teológico desde la afirmación “el ser (Dios) es amor”. Por una parte, en un primer momento –*Comentarios a las Sentencias de Pedro Lombardo*, 1250-1252– el maestro franciscano sigue de cerca la metodología expuesta por Ricardo de San Víctor; mientras que con posterioridad, en obras universitarias, pero de más madurez teológica –*Cuestiones disputadas del Misterio de la Trinidad* (c.1, a.2), 1254, y *Breviloquio* (p. 1, c. 2), 1257– explica la difusión del amor como desarrollo de la piedad perfecta¹⁰⁵. El *Itinerarium mentis in Deum*, obra de especial sensibilidad teológico-mística sintetiza, según el autor capuchino, ambos tratados¹⁰⁶. Nos centraremos en este breve análisis en esta última obra.

Podríamos afirmar que “Dios es amor” es el tema candente en el que el opúsculo bonaventuriano va construyendo y tejiendo el encuentro del hombre con Dios. En los capítulos V y VI respectivamente se centra en la caracterización del Dios que es amor, por que “es” y es bueno. Afirmar el “Dios que es” como primer nombre de Dios es corroborar la doctrina bíblica y patrística, como ya diría Juan de Damasceno subraya la primacía de Dios como “el que es”¹⁰⁷. Siguiendo, pues, la doctrina bíblica veterotestamentaria (Ex 3, 14) el Seráfico invita al lector a entrar en la profundidad de Dios, en su unidad esencial. El capítulo VI, como señala el propio san Buenaventura, tiene como escenario teológico la teología del Pseudo-Dionisio y como fundamento bíblico el Nuevo Testamento (1 Jn 4,8.16)¹⁰⁸.

Dos consideraciones se nos proponen. En primer lugar, mirando el esquema del *Itinerarium* de ascensión epistemológico-mística, el primer nombre (ser) podría considerarse más alejado de la realidad objeto de la contemplación del hombre en su similitud. En este sentido, podría darse a entender que el ser es “inferior” al bien al referirnos a Dios. En segundo lugar, el “ser” de Dios no deja de

105 Cf. A. DE VILLALMONTE, “El argumento de «razones necesarias» en San Buenaventura”, en *Estudios Franciscanos*, 53 (1952) 32.

106 A. DE VILLALMONTE, “El argumento «ex caritate» en la doctrina trinitaria de San Buenaventura”, en *Revista Española de Teología*, 13 (1953), 531.

107 “*Qui est, Dei nomen maxime proprium. – Ex omnibus porro nominibus quae Deo tribuuntur, nullum aequè proprium videtur, atque ὁ ἴσιν (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 aenullis terminis definitum essentiae pelagus complexu suo ipse continet: ut autem Dyonisio placet, primum ipsius nomen est; prius esse, tum bonum esse.*” (S. J. DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, lib. 1, c. 9, PG 94, 835).

108 Cf. *Itin.*, c.5, n.2: V, 308; PSEUDO-DIONISIO, *De Divinis Nominibus*, c.2, PG 3, 635-638.

afirmarse como su primer nombre, la razón que posibilita todo conocimiento posterior, la llave de acceso a la interioridad divina, la justificación de conocimiento (Gilson¹⁰⁹). ¿Cuál de ellos –ser y bien– es más importante en san Buenaventura? los dos, ser y bien, ya que el que “es” es “bueno”. Pensar el ser de Dios tras las huellas e imágenes de la creación es un ejercicio de la razón, por el intelecto, como señala Luis Iammarrone: “El problema de Dios en cuanto que es el ser mismo se lo plantea Buenaventura por el hecho de que el espectáculo del ser no coincide con el espectáculo del universo. De hecho, el espectáculo del ser es atestiguado por la razón, cuyo objeto es la totalidad de lo real”¹¹⁰. Ahora bien, eso ya había sido dicho en la presentación de la ascensión en el capítulo I, donde el Seráfico señala que el conocimiento por la razón es seguido por el conocimiento en el alma mediante la *sindéresis*¹¹¹. Más tarde en las *Collationes in Hexämeron* se nos propone esta cointuición desde el entendimiento de Dios y el gusto de Dios por potencia unitiva o amativa¹¹². Pero esto no significa una prioridad ontológica o metafísica, pues en san Buenaventura esa disquisición no existe, sino una gradación de acercamiento divino y desvelamiento de Dios. San Buenaventura no habla para los filósofos, porque el “*apex mentis*” por el que reconocemos en la mente a Dios está oculto a la filosofía¹¹³. Del mismo modo que el hombre no se escinde en sus facultades, sería ridículo escindir y priorizar el ser de Dios. Para san Buenaventura se sobreentiende el ser de Dios, porque si no se podría llegar al absurdo racional (no-ser). Y, muy al contrario, pensando por la razón podemos afirmar que Dios es y es de diversas formas. Es desde su ser puro que Dios expresa sus atributos:

*“Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum”*¹¹⁴.

El ser de Dios es como el epicentro de la realidad desde el cual se comunica toda existencia, y la bondad explica la naturaleza del fenómeno que conoce su epicentro en el ser y por el cual se comunica toda clase de fenómenos. En

109 É. GILSON, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, J. Vrin, 1998, 50.

110 L. IAMMARRONE, “La Trinidad”, *o. c.*, 83-84.

111 *Itin.*, c. 1, n. 4: V, 297.

112 “*Similiter operatio vel potentia divina duplex est: una, quae se convertit ad contuenda divina spectacula; alia, quae se convertit ad degustanda divina solatia. Primum fit per intelligentiam, secundum per vim unitivam sive amativam, quae secreta est, et de qua parum vel nihil noverunt*”. (*Hex.*, col 5, n. 24: V, 358).

113 *L. c.*

114 *Itin.*, c. 5, n. 5: V, 309.

este caso es un epicentro positivo y la realidad es el bien que se comunica: *Bonum diffusivum sui*¹¹⁵.

Dios por su naturaleza es bien de modo sumo y, por lo tanto, lo es de forma actual, intrínseca, sustancial, hipostática, natural, voluntaria, liberal y necesaria, indeficiente, y perfecta¹¹⁶. El sumo bien de Dios lleva al amor, lleva a la relación entre un “amado y un coamado”¹¹⁷. La pluralidad de personas encuentra en la comunicación suma del bien en Dios y sus personas divinas, el fundamento del amor. La persona trinitaria recoge en sí los principios de supuesto esencial y de relación intrínseca que más allá de compilar las tradiciones de Boecio¹¹⁸ y Ricardo de San Víctor¹¹⁹, representa la unión del ser y el bien en Dios¹²⁰. Podemos afirmar que “la Trinidad para Buenaventura –afirma L. Iammarrone– se presenta como perfectísima comunidad de personas fundadas por el amor (...) El amor trinitario en Buenaventura es mutuo, desinteresado y radicalmente alejado de todo egoísmo, estático”¹²¹. El amor fundamenta la Trinidad desde su Bondad, así lo expresa Olegario García de Cardedal: “Si Dios posee la Beatitud suprema, es porque es Bondad y Amor, luego necesariamente se comunica difundiendo, y necesariamente tiene que existir un copartícipe de su amor... Si produce cosas imperfectas como son las creaturas, necesariamente producirá otras perfectas ejemplares de éstas. Ahora bien, todas estas condiciones que la idea de Dios necesariamente entraña, no se cumplen si no hay en Dios tres personas. Es necesario, pues, que exista la Trinidad”¹²². El amor *ad intra* expre-

115 *Ib.*, c. 6, n. 2: V, 310. J. -G. BOUGEROL, *Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée*. Northampton, 1989; L. MATHIEU, “Introduction”, en *Breviloquium. II Le monde créature de Dieu*, París, 1966, 10-13. Sobre el significado del axioma, J. PEGHAIRE, “L’axioma «Bonum diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme”, en *Revue de l’Université d’Ottawa*, 2 (1932) nº especial 5-32; J. -P. JOSSUA, “L’axiome «bonum diffusivum sui» chez Saint Thomas d’Aquin”, en *Recherches de science religieuse*, 40 (1966), 125-137.

116 *Ibid.*, c. 6, n. 2: V, 310.

117 *L. c.*

118 “Persona est naturae rationalis individua substantia” (BOECIO, *De persona et naturis duabus*, c. 3, *PL* 64, 1343). Cf. LUTZ-BACHMANN, M., “«Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius”, en *Theologie und Philosophie*, 58 (1983), 48-70.

119 “(...) creata persona est rationalis naturae individua substantia, tam verum est quod quaelibet persona increata est rationalis naturae individua existential” (R. DE SAN VÍCTOR, *De Trinitate*, lib. 4, c. 23, *PL* 196, 946) “(...) quod persona divina sit divinae naturae incommunicabilis existential” (*Ib.*, lib. 4, c. 22, *PL* 196, 945). Cf. E. REINHARDT, “La metafísica de la *persona* en Ricardo de San Víctor”, en M^a J. SOTO (ed.), *Metafísica y antropología en el siglo XII*, Barañáin (Navarra), Eunsa, 2005, 211-230.

120 Sobre el concepto de persona en san Buenaventura, cf. J. M^a GARRIDO, “El concepto de persona en los textos cristológicos de san Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 22 (1964), 43-75; *Id.*, “Dignidad ontológica de la persona humana en San Buenaventura”, en *Verdad y Vida*, 28 (1970), 283-338; I. G. MANZANO, “Concepto de persona humana según S. Buenaventura: una valoración actual de su pensamiento”, en F. DE A. CHAVERO, (ed.), “Bonaventuriana”, *o. c.*, 391-416.

121 L. IAMMARRONE, “La Trinidad”, *o. c.*, 88.

122 O. GONZÁLEZ, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, Rialp, 1966, 110-111.

sado en las procesiones trinitarias, queda referido *ad extra* a los efectos creados en el orden de la gracia¹²³.

2.2.2. “Señor, eres el amor”. La gracia de Dios en los hombres: amor y caridad de Dios

Dios que es bueno, es causa ejemplar, eficiente y final de la acción bondadosa y amorosa. No vamos a repetir lo que hemos dicho sobre la gracia, ni podemos hablar de las consecuencias teológicas de la gracia de Dios en el hombre, a partir de la teología de la encarnación y sacramental, lo que nos llevaría a un estudio muy amplio. Quisiéramos recordar aquí, en razón de nuestro análisis, que el concepto de gracia significa que el orden del mundo depende de un acto de comunicación divina gratuita, fuera de toda necesidad lógica; lo que no significa que no tenga una razón de ser: hay una nueva lógica, un nuevo *logos* que hunde sus raíces en el amor, pues allí donde no llega la razón, el corazón sigue su curso: “*Ubi deficit intellectus, ibi proficit affectus*”¹²⁴. El amor de Dios se da al hombre y al mundo, animando el amor humano y completando su propio ser humano. Ahora bien, este amor de Dios dado al hombre y a la creación, que llamamos gracia ¿es amor de donación o es posible un deseo en Dios, según san Buenaventura?. En palabras de Benedicto XVI, para san Buenaventura cabe afirmar que Dios “ama, y este amor suyo puede ser calificado sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agapé*”¹²⁵. Benedicto XVI cita a Dionisio Areopagita, que sabemos es querido por el maestro franciscano, viendo en él un ejemplo de recorrido místico¹²⁶. El Santo Padre quiere subrayar, al recordar la teología dionisiana, cómo el amor, expresado polisémicamente, no es sino uno, como uno es el amor de Dios. La solución en san Buenaventura la aventuramos ya: solo existe un amor que nos es dado, fundamentando todo amor: el amor de Dios.

Gilles Emery ha señalado oportunamente siguiendo a San Buenaventura, cómo a diferencia de Pedro Lombardo que identifica el Espíritu Santo con el amor caridad por el que Padre e Hijo se aman y por la que nos amamos los hombres, el doctor Seráfico establece la necesidad de un habito creado, distinto de la caridad increada¹²⁷.

123 *I Sent.*, d.10, a.2, q.1: I, 200-201.

124 *III Sent.*, d. 31, a. 3, q. 1 concl.: III, 689.

125 BENEDICTO XVI, *DC*, 9.

126 PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, nn. 12-14, *PG* 3, 710-713.

127 G. EMERY, *La Trinité créatrice. Trinité et création dans le commentaires aux Sentences de Thomas d'Aquin et de ses précurseurs* Albert le Grand et Bonaventure, Paris, J. Vrin, 1995, 204. “*Ad preadictorum intelligentiam est notandum, quod circa hoc est fruit ab antiquo duplex opinio. Quorundam enim, ut Magistri et sequacium suorum, est opinio, quod Spiritus sanctus est essentialiter caritas,*

La diversidad del amor humano nace de la emanación del amor de Dios: emanación de la caridad trinitaria¹²⁸ y el amor que en el mundo creado procede del Espíritu Santo de forma voluntaria y liberalísima¹²⁹. Dios se da en Espíritu al hombre en amor (*egressus amoris*) como acto vivificante y, de este modo, perfecciona el amor del hombre cuando ama con este amor que viene de Dios. Cuando san Buenaventura se pregunta si el Espíritu Santo es amor, caridad o dilección del Padre realiza una fenomenología del amor que completa lo que venimos diciendo, indicando cómo el amor implica una adhesión respecto del amado –recodando a Dionisio el Areopagita¹³⁰– y entendiéndose entonces como amor unitivo. La dilección se entiende como elección respecto del amado –recordando la enseñanza bíblica del Cantar de los Cantares (5,10)–. Y, por último, la caridad añade una máxima apreciación, una adhesión libre al amado cuyo objeto es de gran estima (1 Co, 14.17)¹³¹. En Dios la diferencia existente entre los términos del amor no implica diferencia esencial de grado, ni puede suponer nunca una carencia. La diferenciación es nominal pero no esencial¹³²: es esencial, nocional y personal. El amor (o dilección) en cuanto que personal es libre¹³³. Del único y sumo bien surge un único y solo amor que fundamenta la diversidad. El amor libérrimo es suma dilección y delectación¹³⁴, es así el amor del Espíritu Santo un don que se da de modo habitual: el amor dándose¹³⁵.

El amor de Dios se libera así de cualquier peligro panteísta, que pudiera despertarse de la lectura del Pseudo-Dionisio como señalara el profesor E. Rivera de Ventosa¹³⁶. Lo que se quiere subrayar es la totalidad del amor de Dios del que parte todo amor, y cómo el amor recibido en el hombre es un sólo amor,

qua Pater et Filius diligunt nos, et etiam qua nos diligimus Deum” (I Sent., d. 17, p. 1, a. un., q. 1 concl.: I, 294).

128 *Ib.*, d. 10, a. 1, q. 2 fund. 3: I, 197.

129 *Ib.*, d. 10, a. 1, q. 2 concl.: I, 197.

130 PSEUDO-DIONISIO, *De divinis nominibus*, c. 4, n.15, PG 3, 713.

131 *I Sent.*, d. 10, dub. 1: I, 204.

132 Cf. *Ib.*, d. 32, a. 1, q. 1 concl.: I, 557.

133 *Ib.*, d. 10, a. 2, q. 1: I, 201.

134 *Ib.*, d. 10, a. 1, q. 1 fund. 1: I, 195.

135 Cf. J. GUTIÉRREZ, *Génesis de la doctrina sobre el Espíritu Santo – “Don” desde Anselmo de Laon hasta Guillermo de Auxerre*, Mexico, 1966, 118-122.

136 Sin duda alguna merecería algún estudio sereno las reflexiones del sabio pensador capuchino que aquí si acaso se señalan. Ciertamente sus reflexiones sobre el impersonalismo de cierto neoplatonismo cristiano deberían tenerse en cuenta y recontextualizarlas. Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, “La concepción del amor-eros en el «Corpus Dionysianum»”, en *Helmantica*, 45 (1994), 393-403. ID., “Amour personnel et impersonnel chez Saint Bonaventure”, en *Études Franciscaines*, 28 (1968), 191-203 (traducción en español en *Estudios Franciscanos*, 72 (1971), 261-274); ID., “El amor personal en la metafísica de Platón”, en AA. VV. *Genethliakon Isidorianum. Miscellanea graeca, latina atque hebraica Isidoro Rodríguez Herrera XIV Lustra complenti oblata*, Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1975, 495-521.

cuya distinción última descansa en el sujeto portador del mismo y las facultades implicadas, así como en su manera contingente de comprender por la razón y vivir en la voluntad lo que Dios ha ofrecido de una vez para siempre siendo el Sumo Bien.

La vuelta, el regreso del amor ascendente del hombre que en su diversidad de intensidad tiende a fundirse con el Amor de Dios que desciende, expresa esquemáticamente el ejemplarismo metafísico, la vocación relacional de la realidad fundada en la suma expresión que es Dios que ama. Aquí san Buenaventura recurre al dinamismo de la reducción en la que el tiempo es superado. El amor de Dios se ha dado en un tiempo –en el Verbo– superando toda metafísica y fundamentando toda especulación, dotando al hombre de la plenitud de cualquier causa, y elevándose a cualquier especulación filosófica que sólo tenga en cuenta la razón. La ciencia se supera y Dios –sumo Bien y fundamento del Amor– se hace Verdad:

*“Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus.”*¹³⁷

2.2.3. “Señor, eres la luz”: amor y conocimiento

La correspondencia entre el amor y la sabiduría ha sido muy estudiada desde el punto de vista de la relación entre razón y fe, filosofía y teología, ciencia y sabiduría, especulación y mística, desde parámetros de configuración teológica¹³⁸. Nosotros queremos señalar, aunque sea brevemente, la consecuencia de la inspiración bonaventuriana teniendo en cuenta el desarrollo del texto de san Francisco mencionado al principio del apartado que apunta a la íntima vivencia de lo que significa la afirmación de que Dios es amor.

La estructura antropológica humana está impregnada por el aroma del amor. El hombre es un ser dotado de razón, eso le diferencia del resto de los seres creados. Pero ello no es suficiente. El alma humana, su mente, la facultad de la que está dotado apunta siempre al encuentro amoroso. La luz de la inteli-

137 *Hexaëm.*, coll.1, n.17: V, 332.

138 Además de mis estudios citados sobre el amor en san Buenaventura, cf. P. ROUSSELOT, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Âge*, Münster, Aschendorf, 1908 (ed. española: *El problema del amor en la Edad Media*, Madrid, Ed. Cristiandad, 2004); J. KAUP, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura*, Münster, Aschendorff, 1927; F. IMLE, *Die Theologie des Heiligen Bonaventura*, Werl/Westfalen, Franziskus-Druckerei, 1931; R. PRENTICE, *The psychology of love according to St. Bonaventure*, New York, Franciscan Institute publications, 1957; A. C. VALDE-RRAMA, “San Buenaventura y la filosofía del amor”, en *Franciscanum*, 8 (1966), 147-166; H. J. ENNIS, “The Place of Love in the Theological System of St. Bonaventure in General”, en *SB IV*, 129-145; A. POMPEI, “L'amore nella mistica bonaventuriana”, en *Doctor Seraphicus*, 62 (1995), 31-52.

gencia y la verdad queda superada. Así lo indica el capítulo VII, al final del *Itinerarium mentis in Deum*: “*De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu totaliter in Deum per excessum transeunte*”¹³⁹. San Buenaventura retoma la doctrina medieval espiritual que se expresa en la afirmación de san Gregorio Magno: “*Amor ipse notitia est*”¹⁴⁰.

La razón, el entendimiento, el conocimiento, traspasados por el amor se convierten en sabiduría. La sabiduría es, pues, conocimiento y afecto. La ciencia apunta siempre desde la óptica del amor y del bien, pues si la observamos desde sí misma implica especulación desde la gracia de la contemplación (*scientia speculativa*); si atendemos a la acción de la misma se presenta el bien (*scientia practica sive moralis*); y si consideramos la ciencia desde una visión intermedia, en un camino innato entre la especulación y el progreso del bien, tenemos la sabiduría que indica simultáneamente conocimiento y afectividad (“*sapientia, quae simul dicit cognitionem et affectum*”¹⁴¹).

Benedicto XVI ha resumido realmente bien la reflexión bonaventuriana:

“Poner la mirada en el costado traspasado de Cristo, del que habla Juan (cf. 19,37), ayuda a comprender lo que ha sido el punto de partida de esta Carta encíclica: «Dios es amor» (1 Jn 4,8). Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar”¹⁴².

Terminamos con el último número del *Itinerarium* resumen de todo lo dicho aquí:

“Y si tratas de averiguar cómo sean estas cosas, pregúntalo a la gracia, pero no a la doctrina; al deseo, pero no al entendimiento; al gemido de la oración, pero no al estudio de la lección; al esposo, pero no al maestro; a la tiniebla, pero no a la claridad; a Dios, pero no al hombre; no a la luz, sino al fuego, que inflama totalmente y traslada a Dios con excesivas unciones y ardentísimos afectos. Fuego que, ciertamente, es Dios, y fuego cuyo *horno está en Jesuralén* y que lo encendió Cristo con el fervor de su ardentísima pasión y lo experimenta, en verdad, aquel que viene a decir: *Mi alma ha deseado el suplicio y mis huesos la muerte*. El que ama esta muerte, puede ver a Dios, porque, sin duda alguna, son verdaderas estas palabras: *No me verá hombre alguno sin morir*.

Muramos, pues, y entremos en estas tinieblas, reduzcamos a silencio los cuidados, las concupiscencias y los fantasmas de la imaginación; pasemos con Cristo crucificado de este mundo al Padre, a fin de que, manifestándose a nosotros el Padre, digamos con Felipe: *Esto nos basta*; y oigamos con San Pablo: *Bástate*

139 *Itin.*, c. 7: V, 312.

140 S. GREGORIO MAGNO, *Homiliae in Evangelia*, hom. 27, 4, PL 76, 1207.

141 *I Sent.*, proem. q. 3: I, 13.

142 BENEDICTO XVI, DC, 12.

*mi gracia; y nos alegremos con David, diciendo: Mi carne y mi corazón desfallecen, Dios de mi corazón y herencia mía por toda la eternidad. Bendito sea el Señor eternamente, y responderá el pueblo: así sea. Así sea. Amen*¹⁴³.

143 *Itin.*, c. 7, n. 6: V, 313.