

La iluminación divina como medida de la correspondencia entre verdad del conocimiento y verdad del ser según san Buenaventura

Gerald Cresta
UCA- UNSTA

Si como es sabido la verdad del conocimiento sigue a la verdad del ser, cabe la pregunta y consiguiente análisis acerca de cómo es que se desarrollan sistemáticamente las correspondencias entre estas verdades. En el caso de la concepción gnoseológica bonaaventuriana, que viene condicionada por su metafísica, sin duda puede hablarse de la iluminación divina como formando parte del ejemplarismo bonaaventuriano, por el modo en que la luz es concebida allí en estrecha relación fundante entre la verdad del ser causal y la verdad del ser causado. Las expresiones conceptuales en las que estas relaciones son formuladas por Buenaventura muestran el grado significativo que el Seráfico reserva a la metáfora de la luz, importancia que viene ya desde la tradición neoplatónica y de ésta pasa al pensamiento agustiniano, tomando también en Buenaventura la teoría del conocimiento el nombre de teoría de la iluminación divina, a lo que debe agregarse la influencia que recibe Buenaventura de los estudios de la teoría física de la luz en la escuela franciscana de Oxford.¹

En primer lugar, Buenaventura no concibe a ambas verdades (la verdad del conocimiento y la verdad del ser) sino como dependientes de la verdad divina; pero esta dependencia es tal que en última instancia se trata de una única verdad (Dios) que en la expresión del Logos crea eternamente la verdad del ser (semejanza en el arte eterna), a partir de la cual deviene posible para el intelecto humano la captación de la verdad de las cosas (semejanza conceptual en nuestra mente). Aparece una vez más aquí una vía de interrelación entre la

¹ Cfr. J.-M. Bissen, *L'exemplarisme divin selon S. Bonaventure*, Études de Philosophie médiévale IX, Paris (1929), pp. 159-161.

verdad teológica y la verdad de las ciencias, ahora en forma de *iluminaciones*. La verdad ontológica actúa de basamento firme -respaldada por la garantía de un *a priori* teológico- sobre el cual habrá de elaborarse la verdad lógica, cuya naturaleza es ser *medium* que posibilita efectivamente el conocimiento mismo. Ya sea que abordemos a los seres concretos, en donde la verdad se nos presenta de un modo apartado, lejano, o bien que tengamos un conocimiento en la proximidad de la *similitudo* intelectual como forma inteligible, es sólo por intermedio de la verdad que nos es factible todo conocimiento, del tipo que fuere. La verdad es creadora y a la vez reguladora de los modos de darse nuestro conocimiento de las cosas.

En segundo lugar, entre los elementos que componen la estructura del pensamiento bonaventuriano resalta el concepto de *luz* aplicado tanto al ser divino como al ser creado. Buenaventura atribuye en repetidas ocasiones un sentido equivalente a los conceptos de *ser, verdad y luz*.² Esta propiedad común (*convertuntur*) permite establecer una primera división del ente en cuanto ser, verdad y luz increados, y ser, verdad y luz creados. Así como la verdad se opone al error y el ser a la nada, la luz se opone a las tinieblas, representando para Buenaventura la división originaria entre lo que es y lo que no es. En este sentido los seres contingentes tienen, según sea su naturaleza, la posibilidad mayor o menor de participar de la naturaleza del ser necesario en tanto y en cuanto se escalonan en diversos grados de ser-luz-verdad.³

Partiendo de estas correspondencias entre ser, verdad y luz, Buenaventura establece una división triple de la luz: la luz corporal, la luz espiritual creada y la luz espiritual increada:

En cuanto a la *luz corporal*, aparece una nueva distinción entre luz entendida en cuanto forma substancial (*lux*) y en cuanto forma accidental (*lumen, fulgor*). Esta distinción de la forma aristotélica, que originariamente

² *De Scientia Christi*, q. 3, concl.: “Ipsa divina veritas est lux”; *In Hexaëm.*, coll. IV, 1: “lux animae veritas est”.

³ *II Sent.*, d. 13, a. 1, q. 1, obiet. 3: “Ad illud quod obicitur, quod lux principalius convenit naturae spirituali, dicendum quod verum est quantum ad proprietatem vocabuli, non est tamen verum quantum ad usum communem. Nominata enim luce, nisi determinetur per antecedentia et subsequencia, lucem intelligimus corporalem, per quam tamen perducimur ad intelligendum etiam spirituale, quia cognitio nostra incipit a sensu”.

no podía ser pensada en cuanto accidental (o “asistente”, como las llama Gilbert de la Porré frente a la “inherente”), es propia de la escolástica, y también se encuentra en san Alberto Magno y en santo Tomás, que extienden el término forma a toda substancia. Así, la primera o luz corporal corresponde a la concepción bonaventuriana según la cual la luz es la forma substancial general de todos los cuerpos.⁴ En la jerarquía de los seres materiales habrá mayor o menor verdad en cada uno según sea su proximidad participativa de la luz.⁵ Es a través de esta luz que los seres corporales reciben el principio de su actividad⁶; invisible en cuanto principio formal, sólo nos son presentes a la captación de los sentidos los efectos que ella produce, esto es, el fulgor que se percibe en los cuerpos materiales en cuanto forma accidental.⁷ En todo caso, la forma substancial conserva los caracteres que Aristóteles le había reconocido: es la causa o razón de ser de la cosa, aquello por lo cual una cosa es y lo que es; es el acto o la actualidad de la cosa misma, por lo tanto, el principio y el fin de su devenir. La creatura sensible (*vestigium*) es por esto el primer peldaño para elevarse hacia las razones ejemplares. Se trata entonces de una forma substancial general en la que participan en mayor o menor medida todos los cuerpos materiales del universo, y la nobleza específica de ellos dependerá así de la intensidad según la cual participen de la luz substancial.

En cuanto a la *luz espiritual creada*, es necesario tener presente que toda substancia espiritual es pensada por Buenaventura como luz; es el alma la que recibe y representa, a la manera de un espejo, todas las cosas, y la que

⁴ *II Sent.*, d. 13, a. 2, fund. 2: “Lux est nobilissima formarum corporalium”; *ibid.*, q. 1, fund. 3: “Quod est vicinissimum nobilissimae formae [animae], illud maxime participat rationem formae: ergo videtur, quod lux sit pura forma”.

⁵ *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, concl.: “Si lux ponitur esse forma substantialis corporum specie diversorum, utpote caeli et ignis, neutrius est forma ultimo completiva... Forma enim lucis cum ponitur in eodem corpore cum alia forma, non ponitur sicut dispositio imperfecta quae nata sit perfici per ultimam formam, sed ponitur tanquam forma et natura omnis alterius corporalis formae conservativa et dans ei agendi efficaciam, et secundum quam attenditur cuiuslibet formae corporalis mensura in dignitate et excellentia”.

⁶ *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, fund 2: “Sed lux inter cetera corporalia est maxime activa”.

⁷ *III Sent.*, d. 18, a. 1, q. 1, fund. 4: “Lux propter suam nobilitatem et actualitatem in eodem instanti incipit esse et lucere”. Cfr. N. Abbagnano, *Diccionario de Filosofía*, F.C.E., México (1985), pp. 566-568.

además, por tener la naturaleza de la luz, juzga sobre ellas.⁸ Podría decirse que toda la labor del entendimiento, que es la tarea del filósofo, consiste en separar a través de la facultad de juzgar, la luz de las tinieblas, siendo el entendimiento mismo también luz (*imago*).⁹

En cuanto a la *luz espiritual increada*, es decir Dios, es en esencia luz plena, sin mezcla alguna de potencialidad, de no ser. Las luces anteriores comparten en cierta forma el no ser, el error, la potencialidad, en la medida en que su esencia creada constituye una participación en la luz, sin ser ella la luz pura, ni tampoco el ser ni la verdad absolutos. La naturaleza propia de la luz es manifestar esplendor, es decir, expresar lo que ella es en sí misma. De este modo, el Padre engendra al Hijo, *lux de luce*, como un esplendor de sí; y por medio del Logos, en quien están las razones eternas de las cosas, produce éstas a la manera de otras tantas irradiaciones de su ser-luz-verdad.¹⁰ En la medida en que Dios es luz increada, acto puro sin mezcla de potencialidad, es ontológicamente la misma verdad por esencia,¹¹ y en cuanto Logos hace participar a las cosas creadas de su verdad, iluminando con ella (*lux*) a través de las ideas divinas nuestro conocimiento de los diversos seres.

La luz es presentada por tanto como la verdad ontológica de los seres y, al mismo tiempo, como el fundamento de la verdad lógica, en cuanto tiene en sí misma la naturaleza de manifestarse y generar esplendor.¹² Así como, en el ámbito sensible, la luz pone de manifiesto como forma accidental la existencia y naturaleza sensible de los seres, posibilitando la distinción

⁸ *In Hexaëm.*, XII, 16: "Omnis substantia spiritualis lumen est... Simul etiam cum hoc est speculum, quia omnia recipit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. Totus enim mundus describitur in anima".

⁹ *III Sent.*, d. 2, a. 1, q. 2, fund. 2: "Sed lumen habet rationem distinguendi et notificandi"; *IV Sent.*, d. 49, sec. I, a. 2, q. 1, conc.: "Et quia lux habet quatuor istas proprietates, sicut patet in radios, scilicet claritatem, quia illuminat; impassibilitatem, quia nihil ipsam corrumpit; agilitatem, quia subito vadit; penetrabilitatem, quia corpora diaphana sine eorum corruptione pertransit".

¹⁰ *II Sent.*, d. 17, a. 1, q. 1, ad. 6: "Lux enim spiritualis, quae est Deus, cum sit simplicissima, non potest esse perfectio rerum diversarum naturarum".

¹¹ *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 1, ad. 4: "Et quia creator pure actus est, ideo potest reperiri in spiritualibus lux in omnimoda actualitate, ita quod nihil habeat de possibilitate materiae nec de tenebrositate ignorantiae".

¹² *I Sent.*, d. 9, dub. 7: "Lux habet in se natura manifestandi; et ita respicit cognitionem".

entre ellos, así también la luz en cuanto verdad ontológica nos posibilita la comprensión de la jerarquía substancial de los seres: a mayor pureza de la forma substancial de un ser, mayor su alejamiento de la materia y por tanto mayor su verdad, su luz y su poder manifestativo.¹³

En tercer lugar, esta participación en la naturaleza de la verdad divina permite que la verdad del ser de la creatura sea medida por la capacidad de expresar en sí misma a la causa ejemplar que reside en ella, y que aquella verdad sea dependiente por tanto de ésta última. Ahora bien, por muy verdadera que sea la creatura jamás podrá expresar plenamente la verdad esencial del ejemplar que imita.¹⁴ El conocimiento de los seres creados, precisamente por contener parte de la verdad, nos posibilita sólo una ciencia empobrecida. Pero como, de otra parte, estamos en posesión de ciertas verdades que juzgamos como necesarias, es así que éstas se nos imponen a nuestra mente con tanta evidencia que no podemos dar cuenta de esta necesidad, siendo que tanto los objetos como nuestro entendimiento son contingentes y sólo capaces de poseer verdades participadas.

La respuesta de Buenaventura es que solamente bajo la condición de un concurso inmediato divino sobre el intelecto que conoce puede darse un conocimiento valedero. Porque si conocer un objeto cualquiera es conocer su esencia, y ésta surge en nuestra inteligencia como resultado de un proceso de abstracción, ni el origen de dicha esencia ni la facultad que la forma reúnen las condiciones necesarias para un conocimiento cierto, esto es: ni el objeto posee una esencia completa, ya que la verdad de su ser es parcial, incompleta, ni la facultad de conocimiento de un ser creado puede generar más luz que la propia luz participada, envuelta en el error, es decir que su juicio no puede ser un juicio infalible.¹⁵ El término *adaequatio* de la

¹³ *II Sent.*, d. 13, a. 2, q. 2, conc.: "Lux est forma substantialis corporum, secundum cuius maiorem et minorem participationem corpora habent verius et dignus esse in genere entium"; cfr. *Liber de causis*, V, 57: "Causa prima superior est omni narratione. Et non deficiunt linguae a narratione eius nisi propter narrationem esse ipsius, quoniam ipsa est supra omnem causam et non narratur nisi per causas secundas quae illuminantur a lumine causae primae".

¹⁴ De allí la expresión agustiniana: "Ad si corpora in tantum fallunt, in quantum non implent illud unum quod convincuntur imitari..." *De vera Relig.*, XXXVI, 66.

¹⁵ *De scient. Chist.*, IV, concl.: "Cognitio certitudinalis esse non potest, nisi sit ex parte scibilis immutabilitas, et infallibilitas ex parte scientis"; cfr. *Liber de causis*, V, 58:

proposición clásica queda imposibilitado de realizarse tanto de una parte como de la otra, tanto del objeto como del sujeto. Así las cosas, deberíamos concluir que la verdad no existe, o al menos, que no es posible alcanzarla.¹⁶

La reflexión bonaventuriana sobre esta verdad analógica es llevada a cabo de una manera tan abarcativa en cuanto a sus diversas modalidades *-veritas rerum, veritas vocum et veritas morum-*, que se ha llegado a hablar de ella como de un elemento de gran peso en el sistema de pensamiento bonaventuriano.¹⁷ Y lo es precisamente porque en su análisis puede establecerse el punto de partida de la pregunta por la posibilidad del conocimiento cierto de la realidad. De hecho, el trascendental *verdad* señala para Buenaventura al ente en cuanto es conocido en la indiferenciación respecto de su propia esencia.

Hay dos aspectos fundamentales que establecen una determinación en el ámbito de la *veritas rerum*: por un lado, la verdad considerada en cuanto forma de expresión de los entes creados (*entitas rei*); por otro lado, la verdad considerada en cuanto medida de conocimiento (*ratio cognoscendi*).¹⁸ La convergencia de estos ámbitos nos sitúa frente a una verdad que se despliega en un sentido tanto ontológico como lógico.

Aristóteles habría hablado el lenguaje de la ciencia al ver con claridad que el conocimiento humano no tenía por objeto el mundo inteligible de las Ideas, como quería Platón, pero éste último habría hablado el lenguaje de la

“Quod est quoniam causa prima non cessat illuminare causatum suum et ipsa non illuminatur a lumine alio, quoniam ipsa est lumen purum supra quod non est lumen”.

¹⁶ Cfr. la relación de identidad que Buenaventura establece entre la luz del alma y su verdad, y la necesidad lógica de ésta última, en *In Hexaëm.*, IV, 1: “Omnes, qui fuerunt in lege naturae, ut Patriarchae, Prophetae, philosophi, filii lucis fuerunt. Lux animae veritas est; haec lux nescit occasum. Ita enim fortiter irradiat super animam, ut etiam non possit cogitari non esse nec exprimi, quin homo sibi contradicat: quia, si veritas non est, verum est, veritatem non esse; et si aliquid est verum, verum est veritatem esse: ergo si veritas non est, veritas est”.

¹⁷ Cfr. A. Speer, *Triplex veritas. Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras*, Franziskanische Forschungen, 32, Dietrich-Coelde-Verlag, Werl/Westfalen, 1987, p. 52: “Es muß gezeigt werden, ob und wie die Reflexion auf die Wahrheit für Bonaventura wirklich zu einem “systembildenden Element” seines philosophischen Denkens wird, das uns dieses zugleich ein Gesamt seiner spezifischen Denkform sehen läßt.”

¹⁸ Cfr. *In Hexaëm.*, IV, 3-5 (V, 349 ab); *De Scientia Christi*, q. 2 ad 9 (V, 10 a); *ibidem*, q. 3 (V, 14 a).

sa-biduría al afirmar la existencia de razones eternas e Ideas. De cara a la tradición griega, Agustín pudo lograr una síntesis de ambas perspectivas gnoseológicas, síntesis que pasará a ser asimilada por Buenaventura y cuya realización es posible gracias a la doctrina de la iluminación del intelecto humano por las Ideas en Dios. El concepto de *verdad* se encuentra aquí ligado estrechamente a los conceptos de *scientia* y *sapientia*, difíciles de tratar en Buenaventura, ya que si bien se establece una correspondencia entre *sapientia* y parte superior de la razón, por un lado, y *scientia* y parte inferior, por otro, también encontramos la *scientia certitudinalis*, referida a las *rationes aeternas*, por un lado, y por el otro la *sapientia vana, terrena*, que dirige su mirada hacia “lo bajo”. *Ratio* significa aquí no sólo una potencia de conocimiento, sino la totalidad del alma en tanto ámbito de lo espiritual, que incluye explícitamente, por ejemplo, a la voluntad.¹⁹

La doctrina consiste esencialmente en explicar la presencia de verdades necesarias en el pensamiento humano a través de la acción inmediata de las Ideas divinas en nuestro intelecto. Buenaventura desarrolla esta explicación partiendo de la pregunta acerca de cómo es posible que el intelecto humano se encuentre capacitado para alcanzar un conocimiento absolutamente cierto (*certitudinalis cognitio*). Tal conocimiento presenta dos características: es inmutable en lo que concierne al objeto conocido, y es infalible en cuanto al sujeto que conoce. Pero como hemos dicho, ocurre que ni el hombre es un sujeto que posea infalibilidad en sus conocimientos, ni los objetos que puede llegar a conocer son inmutables en su naturaleza. Buenaventura concluye que si, a pesar de ello, el intelecto humano posee certezas intelectuales, es en razón de que las Ideas divinas -inteligibles inmutables- iluminan el intelecto humano en su conocimiento de dichos objetos.²⁰

La relación entre *verdad* y *luz* se encuentra en el centro de su teoría ejemplarista: *ipsa divina veritas est lux*.²¹ Como sabemos, el trascendental Ver-

¹⁹ Cfr. R.W. Mulligan, “*Portio superior* and *portio inferior rationis* in the writings of St. Bonaventure”, en *Franciscan Studies*, 15 (1955), 332-349; Ch. N. Foshee, “St. Bonaventure and the augustinian concept of *mens*”, *ibid.*, 27 (1967), pp. 173-175.

²⁰ Cfr. H. Blumenberg, “Licht als Metapher der Wahrheit”, en *Studium Generale*, 10 (1957), pp. 432-447.

²¹ *Sc. Chr.*, q. 3, concl. (V, 14 a) Cfr. K. Hedwig, *Sphaera lucis. Studien zur Intelligibilität des Seienden im Kontext der mittelalterlichen Lichtspekulation*, BGPhThMA N.F. 18, Münster (1980).

dad es apropiado al Logos de Dios; en este sentido, verdad significa razón de conocer y a la vez señala el ser mismo de los entes, en función de que la realidad en su conjunto ha sido producida como expresión del Logos divino. Así, todo ser, desde el momento en que existe, es verdadero. Pero la verdad, como la unidad y la bondad que constituyen las condiciones generales del ser, no se encuentran de manera perfecta más que en el ser perfecto, en el acto puro. Y para hallarlos en los seres creados, el intelecto debe considerar en ellos la influencia del primer Ser.²² Por ello es que esta acción regulativa de las Ideas es lo que posibilita no sólo que veamos en las cosas el hecho de que ellas *son* y el modo en que despliegan su existencia, sino además que tengamos la capacidad de realizar, en el conocimiento mismo de las cosas, un juicio de valor concerniente a lo que ellas *deberían ser*.²³ Podría decirse que Buenaventura encuentra, por un lado, que el así llamado "intelecto agente" no es en realidad un intelecto en acto puro, sino mezclado de potencia; por otro lado, también en base a la tradición aristotélica, sabemos que aquello que está en potencia no pasa al acto sino a partir de la influencia de otro ser en acto. En consecuencia, Buenaventura sostiene que nuestra capacidad de conocer no puede actualizarse sino bajo la influencia de un intelecto que ya conozca todo en acto. Este intelecto no puede ser el nuestro, como quería Aristóteles, porque nuestro intelecto y todo lo que lo circunda es mutable y finito. Lo único que se encuentra por encima del alma humana es Dios, y es por tanto el único ser capaz de poseer en sí el conocimiento en acto y de influir en nuestra potencia cognoscitiva para llevar a cabo juicios ciertos sobre la realidad de las cosas.

Estos juicios son entonces posibles para el intelecto humano en la medida en que el mismo participa de las Ideas eternas en Dios. Nuestro intelecto tiene así la posibilidad de alcanzar las razones eternas al interior del Logos de Dios, aunque no de manera como ellas se encuentran en su realidad trascendente, sino sólo de una forma confusa, a la manera de un reflejo de las mismas en nuestra mente; vemos de ellas solamente lo que un ser creado puede ver *cum propria ratione creata*. La teoría de la regulación de nuestro conocimiento a través del concurso de las razones eternas tiende

²² Cfr. S. Agustín, *De vera religione*, c. 11, n. 21; c. 36, n.66; c. 55, n. 113 (PL 34, 131, 151, 172).

²³ Cfr. E. Gilson, *History of Christian Philosophy...*, *op.cit.*, p. 337.

a mostrar que el intelecto humano comprende la verdad de las cosas no simplemente *por* la intervención de las Ideas divinas, sino *en* ellas mismas.

Pero téngase en cuenta también que si es cierto que estas Ideas eternas constituyen una regla para nuestro conocimiento, y que sólo tenemos un acceso a las mismas de manera confusa y lejana, la consecuencia inmediata es que no existe para nosotros la posibilidad de un conocimiento perfecto de los entes del mundo natural. Buenaventura acepta esta consecuencia. Si bien se da una garantía de conocimiento cierto, esta claridad y certeza no llega a ser completa. La duplicidad característica de nuestro conocimiento está basada en la posición intermedia que ocupa el hombre entre Dios y la materia. Por eso es que Buenaventura afirma que hay tres modos de considerar la verdad: en Dios -es decir, en el *ars aeterna-*, en la propia realidad material de los entes naturales, y en nosotros mismos, mediante la similitud intelectual de la idea o concepto que de cada objeto tenemos en nuestro intelecto. En la medida en que la razón se inclina hacia Dios, el conocimiento recibe una certeza absoluta; en la medida en que se inclina hacia las cosas creadas, la certeza es relativa. La sabiduría aparece entonces inmutable sólo en la reglas de la leyes divinas (*haec igitur apparet inmutabilis in regulis divinarum legum, quae nos ligant*). Al actuar de manera regulativa en nuestro proceso de conocimiento intelectual, estas leyes conforman “aquellos modos por los cuales la mente conoce y juzga lo que no puede ser de otra manera”²⁴, es decir, los principios abstractos a los cuales asentimos sin necesidad de demostración alguna.

Las Ideas divinas no son aprehendidas por nosotros de una manera directa, es decir, bajo el aspecto de una intuición intelectual, ya que estar en condiciones de esta realización equivaldría a tener la posibilidad de un conocimiento directo de Dios, puesto que las Ideas en el arte eterno representan a Dios mismo como su semejanza expresiva o Logos; y también, porque siendo Dios un absoluto simplicísimo, contemplar algún aspecto

²⁴ *In Hexaëm.*, II, 9 (V, 338 a): “Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest, utpote quod summum principium summe venerandum; quod summo vero summe credendum et assentiendum; quod summum bonum summe desiderandum et diligendum [...] et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt.”

suyo sería como contemplarlo en su totalidad.²⁵ La aprehensión es realizada en cambio en la instancia misma del efecto regulador que las ideas operan desde la verdad eterna, por encima de las propias facultades del conocimiento. Buenaventura, siguiendo la autoridad de Agustín, comprende que el hecho de postular una necesaria influencia y permanencia de la verdad trascendente en la verdad de nuestros actos de conocimiento, comporta una vía aceptable para garantizar un conjunto de conocimientos válidos. En la medida en que la posibilidad de la visión de la idea en Dios sin ver a Dios es inconducente, y el postulado de una instancia intermedia entre Dios y nuestro conocimiento tampoco garantizaría un producto válido -ya que nuevamente estaríamos supeditados a la verdad parcial del ser creado-, la solución sólo puede darse desde la opción por un concurso inmediato divino sobre nuestra inteligencia. Este concurso no invalida nuestra propia capacidad natural de conocer, sino que opera juntamente con la razón creada que cointuye la idea ejemplar en la razón increada.²⁶ Esto es: la razón creada tiene un conocimiento mediato que consistiría en un asir intelectual la presencia del ser infinito en el ser finito y a través del ser finito.

Podríamos señalar, por tanto, que la funcionalidad de las ideas divinas respecto de nuestro conocimiento, es doble. En primer lugar, las ideas eternas son consideradas por Buenaventura como reglas (*regulae*), cuya función consiste en proporcionar al conocimiento humano un principio de fijeza y de estabilidad. Aquellos conocimientos en los que juzgamos de las cosas que no pueden ser de otra manera que de la que son, los tenemos en función de estos principios reguladores que comunican directamente a nuestras operaciones cognitivas y a las esencias que aprehendemos por ellas, la inmutabilidad, necesidad y fijeza de la que carecen tanto las esencias de los objetos de conocimiento como la propia facultad humana de intelección.²⁷ En segundo lugar, las ideas son reguladoras en la medida en que colaboran

²⁵ *II Sent.*, d. 23, a. 2, q. 3, concl. *passim.*

²⁶ *De Scientia Christi.*, q. 4, ad. 16: "Ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum veritate principiorum"

²⁷ *In Hexaëm.*, II, 9: "Regulae istae mentibus rationabilibus insplendentes sunt omnis illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest"; *Sc. Chr.*, q. 4, fund., 26: "Nihil recte et certitudinaliter cognoscitur nisi applicetur ad regulam, quae nullo modo potest obliquari".

con el conocimiento humano señalando la dirección hacia otras verdades, como por ejemplo, hacia la verdad plena de Dios.²⁸ En este sentido, las ideas son la razón motriz (*ratio motiva*) que mueve a nuestro entendimiento y lo conduce desde las verdades parciales en las que se encuentra hacia la visión de una verdad más elevada, cuya evidencia mueve de suyo a un asentimiento infalible, porque las reglas mismas lo son, como son asimismo “injuzables porque el juicio es por ellas y no de ellas”.²⁹

Se establece así una correspondencia entre la jerarquía del conocer y la del ser que muestra al mismo tiempo la dependencia del primero respecto del segundo, expresada por Buenaventura en la unicidad e identidad divina de los principios correspondientes, correspondencia que se extiende incluso hasta el ámbito del obrar, haciendo depender también los principios de la moral de aquellos de la ontología.³⁰

Esta medida de correspondencia puede verse claramente en el primer avance cognitivo a través de los vestigios de Dios en el mundo, que tiene como peldaño culminante la exposición que Buenaventura realiza del juicio (*diiudicatio*), elemento que apunta no ya a la distinción de cualidades en los objetos, sino que “inquiére la razón de la delectación que del objeto se percibe en el sentido”.³¹ Específicamente consiste en la operación que

²⁸ *In Hexaëm.*, II, 10: “Hae (regulae) enim radicanur in luce aeterna et ducunt in eam”.

²⁹ *ibid.*, “Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles, quia per illas est iudicium, et non est de illis. Et ideo clara est haec sapientia. Sunt etiam incommutabiles, incoarctabiles, interminabiles; et ideo nunquam marcescit. Sic enim certae sunt, ut nullo modo sit eis contradicere “nisi ad exterius-rationem”, secundum Philosophum, in libro primo *Posteriorum*”.

³⁰ *In Hexaëm.*, coll. I, 13: “Nam idem est principium essendi et cognoscendi. Si enim scibile in quantum scibile secundum Philosophum aeternum est; necesse est, ut nihil sciat nisi per veritatem immutabilem, inconcussam, incoangustatam”; *ibid.*, coll. IV, 3: “Ergo veritas indicat, quod mens nostra fertur naturali inclinatione ad Veritatem, secundum quod est “causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi”: secundum causam essendi, veritas rerum; secundum ratio intelligendi, veritas vocum; secundum ordinem vivendi, veritas morum”.

³¹ *Itin.*, II, 6: “Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab objecto”.

abstrae la especie sensible de las cosas exteriores recibidas por los sentidos corporales, y la presenta a la potencia intelectual.³²

Diiudicare, en tanto término agustiniano equivalente a la abstracción aristotélica, consiste en la posibilidad de lograr un grado más alto que la aprehensión y la deleitación, en el ascenso al primer Principio, conservando en todo el sentido de *abstrahere*. Al indagar la razón de lo hermoso, de lo suave o de lo saludable, el juicio se dirige a la raíz constitutiva de aquello por lo que se pregunta, y no encuentra allí otra cosa que la proporción de igualdad, proporción que abstrae en su misma operación logrando así el conocimiento intelectual del objeto mediante el ingreso en el alma de su semejanza;³³ y por la capacidad de operar de este modo es que podemos afirmar que el mismo es espiritual, eterno, ilimitado e inmutable, es decir, reflejo en nosotros de los atributos propios de la divinidad.³⁴ *La diiudicatio*

³² *Itin.*, II, 6: “Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam”.

³³ Nótese aquí la incumbencia que adquieren las ideas en el arte eterno y su influjo sobre las actividades cognitivas, a tal punto que sin el concurso de este influjo es imposible lograr, como hemos visto, verdad y certeza en nuestros conocimientos. Cfr. *Itin.*, II, 9: “Excellentiori autem et immediatori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam... in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam”; cfr., asimismo *In Hexaëm.*, II, 9: “Regulae istae mentibus rationalibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quos mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest”; cfr. E. Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure, op.cit.*, p. 283.

³⁴ *Itin.*, II, 6: “Hoc est autem, cum quaeritur ratio pulchri, suavis et salubris: et invenitur, quod haec est proportio aequalitas. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscribibilis, indeterminabilis et omnino spiritualis”; *ibid.*, II, 10: “Cum igitur omnia sint pulchra et quodam modo delectabilia; et pulcritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar et in rebus praecipuum vestigium ducens in sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus”; Cfr. las

se añade así a la *sensualitas* como actividad espiritual reductora en grado sumo para, mediante la eliminación de lo contingente, aprehender el *omnino immutabile*, que solamente puede ser lo eterno y, por consiguiente, Dios mismo en cuanto *ratio omnium rerum, regula infallibilis* y *lux veritatis*, en cuanto *origo, exemplar* y *finis*, en cuanto *ars efficiens, exemplar et ordinans*.

El conjunto de verdades alcanzado a través de la investigación científica de las disciplinas filosóficas debe estar orientado a la iluminación *sapiencial*; es esta forma de conocimiento la que según Buenaventura ofrece al hombre en última instancia la posibilidad de descubrir en Dios la razón ejemplar de las criaturas, y lo que permite al grupo de pensadores franciscanos de la Facultad de Teología de París desarrollar los principios del maestro Alejandro de Hales, iniciador del retorno a la tradición agustiniana. Para ellos, la mencionada sabiduría habría sido vislumbrada por los platónicos, mientras que Aristóteles se encuentra entre los que rechazan la existencia de los ejemplares de las cosas en la causa primera.³⁵

correspondencias agustianas en *De vera relig.*, XXX, 56 ss. El juicio constituye para Buenaventura lo que llamamos conocimiento sensible. En este sentido es coherente pensar que Buenaventura intenta conciliar la doctrina aristotélica de la sensación, en la medida en que al alma es pasiva al recibir los datos de los sentidos particulares, con la teoría agustiniana de la sensación como una acción del alma, en cuanto ésta -entendida en su función superior re-ductora- es iluminada por las razones eternas y posibilita el juicio sobre el objeto, es decir, el conocimiento del mismo. Por eso, es preciso atender con cuidado el léxico bo-naventuriano, sobre todo en relación a las semejanzas que tiene con el de santo Tomás en cuanto al uso de los términos aristotélicos. No pocas veces ambos entienden realidades diferentes expresadas bajo un mismo concepto. El vocablo *abstractio*, por ejemplo, es empleado por Buenaventura en sentido aristotélico para designar aquella operación por la que el entendimiento compone lo inteligible a partir de lo sensible; el término agustiniano *iudicatio*, si bien aparece indistintamente junto con el anterior, no por eso es equivalente en todo al mismo, ya que Buenaventura concede a la palabra *abstractio* un sentido psicológico que designa el proceso de formación de las ideas, mientras que *iudicare* es utilizado cuando se quiere recalcar el valor del conocimiento mismo, es decir, su sentido epistemológico (cfr. Bougerol, *Introducción a san Buenaventura, op.cit.*, pp. 153-154) Desde esta perspectiva, santo Tomás asignaría más fuerza al punto de vista psicológico mientras que Buenaventura pondría el énfasis en el epistemológico.

³⁵ *In Hexaëm.*, VI, 2: "Divisit tamen Deus lucem a tenebris [...] Sed unde aliqui tenebras [philosophi] secuti sunt? Ex hoc, quod licet omnes viderint primam causam omnium principium, omnium finem, in medio tamen diversificati sunt. Nam aliqui negaverunt, in ipsa esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aris-

La filosofía del hombre viador, no siendo negada en cuanto a la sabiduría que promete, se interpreta sin embargo como *itinerante*, en el sentido en que la misma es camino que lleva a otros conocimientos, pero que no podría ser camino si no existiese la meta. El primer paso en este camino de ascenso a Dios le permite a Buenaventura afirmar que el conocimiento de las perfecciones trascendentales que se hacen intelectualmente visibles en las cosas de este mundo, ya no pueden ser negadas bajo supuesta pretensión de desconocimiento, sino que, por el contrario, este conocimiento adquirido a través de los vestigios debe disponernos para *entrar* en el espejo de nuestra alma, a fin de tomar contacto allí con estas perfecciones de manera más plena, en una mayor aproximación a las mismas.

En definitiva, siguiendo la estructura bonaventuriana del "itinerario" del alma hacia Dios, el hombre puede encontrar a Dios en las creaturas porque la verdad de las cosas consiste en que ellas son una representación de la verdad primaria y suprema. Por ello es que, en este sentido y como algo ya casi propio de la tradición franciscana, todas las creaturas conforman, cada una a su modo, diversos caminos hacia Dios. Si la primera Causa ha producido el mundo en su totalidad con el fin de manifestarse a sí misma, el hombre que inicia la dialéctica ascendente del itinerario debe retornar sobre el curso de las creaturas para alcanzar al Principio del cual ellas son expresión.

Los seres creados son un espejo en donde se reflejan las perfecciones divinas, no de la misma manera, sino según su jerarquía. Los atributos divinos de unidad, verdad, bondad y belleza se reflejan en las creaturas según su propio ser; la analogía del Ser, fundada en el ejemplarismo, se extiende a todas sus perfecciones y sigue la misma jerarquía entitativa: sombra, vestigio, imagen, luz, los cuatro grados que aparecen desarrollados en los sucesivos avances del *Itinerarium mentis in Deum*. Dado el fundamento ejemplarista de la creación, los seres no pueden ser otra cosa que un reflejo de la esencia divina, y las leyes que rigen interiormente a estos seres no son más que una imitación de la ley interna de su principio causal divino.

toteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum movit se et non indiget notitia alicuius aterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat".

Es tan central el lugar que en la sistematización teológica bonaventuriana ocupa esta idea de las relaciones intratrinitarias, que la difusión divina en las creaturas pasa casi a segundo plano, aún cuando la creación es explicada en última instancia como efecto de la bondad divina. El fundamento es precisamente el hecho de que para Buenaventura se prolonga en el tiempo y se imprime en la creatura lo que desde siempre tiene lugar al interior de la Trinidad. La emanación temporal o creación es, por decirlo así, fruto e imagen de aquella emanación eterna.

La estructura predicativa de los trascendentales viene a cumplir así en la doctrina trinitaria bonaventuriana la función de señalarnos la diversa modalidad en que la acción de Dios se da *ad extra* en la obra creacional. El Padre produce un testimonio de su majestad (*maiestas*) a través de la manifestación de su poder absoluto (*omnipotentia*); el Hijo, un signo de su verdad (*veritas*) a través del testimonio de su sabiduría (*sapientia*); y finalmente el Espíritu, un testimonio de su bondad (*bonitas*) a través de los dones provenientes de su benevolencia (*benevolentia*). Los efectos de estos términos trascendentales en su función de apropiaciones trinitarias se manifiestan en las creaturas a modo de *vestigia Dei*. De esta manera Buenaventura puede expresar la relación existente entre la Trinidad y la realidad del mundo. Dios opera hacia fuera de sí mismo, por decirlo así, lo mismo que El es esencialmente, es decir, como esencia trinitaria. Por ello es que cada creatura lleva impreso en sí el sello de cada una de las Personas. En este sentido la realidad en su conjunto, al ser testimonio de la esencia trinitaria divina, posibilita la comprensión de la misma a la manera de un espejo que refleja de modo inmanente la compleja estructura trinitaria trascendente.

A través de la presencia de Dios en cada ente del universo se abre a nuestra comprensión del mismo una nueva dimensión de su simbolismo: cada cosa singular, y no sólo el cosmos entero en cuanto totalidad unitaria, representa un signo que remite a Dios a partir de la construcción de un simbolismo estructurado en diversos planos de una escala que asciende desde la realidad natural contingente hacia la realidad trascendente necesaria.

Ahora bien, ¿por qué Buenaventura agrega a estas certezas por las cuales la existencia de Dios es sabida, la fe por la cual la misma es creída? ¿No es superflua la necesidad de la creencia cuando un objeto determinado ya es comprendido por el intelecto? La razón de esto es doble: por un lado, si como hemos visto existe la posibilidad de error *ex parte cognoscentis*, la fe

aparecería entonces como garantía que se basa en la verdad suprema de la revelación y que oficia de apoyo allí donde la razón historizada, abandonada a la disminución de sus propias fuerzas naturales después de la caída, no puede por tanto evitar la posibilidad de error.³⁶ Este argumento, sin embargo, cae dentro del ámbito propiamente teológico y obedece sin más a la cosmovisión bonaventuriana apoyada en el *a priori* teológico al cual hemos hecho referencia. Uno podría decirle a Buenaventura que este argumento sólo conviene a los que participan de la fe cristiana, y por tanto no a todos los hombres. Pero Buenaventura seguramente nos contestaría que el catolicismo es universal en sus raíces, y que aquel que no participa del mismo se encuentra en el error. Esta respuesta implica a su vez nuevamente el *a priori* teológico mencionado. Tenemos por consiguiente dos posibilidades: o bien dejar de lado el pensamiento bonaventuriano por el hecho de que, en última instancia todo se apoya fundacionalmente en un primer Principio que es identificado apriorísticamente y sin más con el Dios de la revelación bíblica (con lo cual habría que dejar de lado también a tanto otros pensadores, y no sólo del Medioevo); o bien asumir la tarea de seguir paso a paso las diversas estructuras de su pensamiento e intentar una conceptualización de su doctrina teológica, buscando rescatar la importancia y funcionalidad que en ella adquieren determinados elementos propiamente filosóficos, como es el caso de la doctrina de los trascendentales.

³⁶ Cfr. *De donis S.S.*, IV, 12 (V, 476 a): “Esto, quod hoo habeat scientiam naturalem et metaphysicam, quae se extendit ad substantiam summas, et ibi deveniat homo, ut ibi quiescat; hoc est impossibile, quin cadat in errorem, nisi sit adiutus lumine fidei, scilicet ut credat homo Deum trinum et unum [...] Philosophica scientia via est ad alias scientias; sed qui ibi vult stare cadit in tenebras.” Aquí radicaría la crítica que Buenaventura, siguiendo la tesis del *credo ut intelligam*, hace a lo que actualmente llamaríamos la autonomía del filosofar. Su postura alcanza mayor vigor precisamente en función de la intención de fondo, que siempre fue la búsqueda de la unidad del saber cristiano, y de los acontecimientos del siglo, especialmente después de 1265, cuando se tornó más agresiva la polémica contra el averroísmo latino y sus tendencias radicales a separar la filosofía de la teología. En este sentido, la imagen de la “razón prostituida”, que fue tan célebre posteriormente, se encuentra ya en Buenaventura cuando llama “prostituida” a la filosofía que se independiza y se sustrae de la sabiduría cristiana. Cfr. *In Hexaëm.*, II, 7; A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, en *Handbuch der Philosophie*, München-Berlin (1930), p. 112.

De otra parte, una segunda razón es que la fe refiere al conocimiento de Dios no en cuanto substancia incorpórea trascendente, sino en cuanto trinidad personal. Y allí es justamente donde la razón natural ya no puede tener acceso, porque se trata de un misterio al cual se adhiere por dogma de fe. Podría decirse que en este caso la fe vendría en auxilio de la razón no tanto porque ésta última sea deficiente y pasible de caer en error, sino en cuanto que, lisa y llanamente, el objeto a tratar se encuentra fuera del límite de sus posibilidades naturales, argumento que ya no es sólo propio del ámbito de los teólogos, sino que lo rebasa. Y aquí otra vez pueden plantearse dos opciones: o dejar de lado a Buenaventura porque, como diría Wittgenstein, no debemos hablar de lo que no podemos conocer; o bien acercarnos a la posibilidad de postular una razón (filosófica) abierta a la comprensión de la realidad desde ángulos interdisciplinarios que mutuamente se complementan en la utilización de lo propio de cada uno, y dejar un poco al margen -aunque más no sea metodológicamente, como con la *duda* hiperbólica cartesiana- la cárcel intelectual en que puede llegar a convertirse el abuso del paradigma metodológico.

La sabiduría que los medievales heredaron de Aristóteles no era sólo intelecto, ni sólo razón, sino que las contenía a ambas y también a ambas las trascendía. El intelecto es el hábito de los principios, los inteligentes son los que captan pronto y bien los principios, las causas y las explicaciones de las cosas. La razón, en cambio, es el hábito de las conclusiones, la capacidad de pensar con rigor y exactitud, para argumentar, probar y demostrar con los principios las tesis que a partir de ellos se obtienen y que se fundamentan en ellos. Pero la sabiduría es más que ambas cosas, más que la inteligencia y la ciencia, pues es la inteligencia de los principios primerísimos, y es además la ciencia demostrativa por las causas más altas, o más fundamentales. Por eso se alcanza a ver que en la sabiduría predomina el aspecto intelectual sobre el aspecto racional. Es más perfecto el intelecto, y más elevado, porque es directo e inmediato, mientras que la razón requiere mediaciones y es lenta y fatigosa. La ontología, podríamos arriesgar, es ante todo y en última instancia doctrina de los trascendentales, y los trascendentales son el fundamento de la posibilidad de la ontología en tanto ciencia.

La doctrina bonaventuriana del vestigio y la imagen constituye para la historia del pensamiento medieval una muestra de la continuidad entre el plano natural y el sobrenatural, por un lado, pero también la singular

predisposición del mundo sensible y espiritual para la revelación trinitaria. En otras palabras, acontece allí la convergencia entre los conocimientos filosóficos y teológicos, lo cual de ninguna manera significa que deba afirmarse una exigencia sobrenatural de las certezas naturales. A este respecto buena-ventura ha sido siempre claro y explícito. Pero entretanto es indudable que, como hemos intentado mostrar en este trabajo, las verdades naturales no dejan de constituir argumentos de conveniencia y de proporcionar *razones necesarias* capaces de acompañar la edificación y el aumento de la fe. En su vertiente filosófico-teológica, la verdad entendida como expresa no sólo la relativa autonomía de las creaturas, sino a la vez su esencial y permanente referencia al principio causal divino. De allí la estrecha correspondencia que Buenaventura hace explícita entre *unum, verum, bonum* y causa eficiente, ejemplar y final, con la extención a memoria, inteligencia y voluntad como potencias del alma humana. Esto viene a confirmar una vez más que en Buenaventura filosofía y teología se funden e integran en la unidad superior de la sabiduría cristiana, por la cual se garantiza y justifica en última instancia el simbolismo divino del mundo.