

CAPÍTULO XXV

SAN BUENAVENTURA. — I

Vida y obras. — Espíritu. — Teología y filosofía. — Actitud ante el aristotelismo.

1. San Buenaventura, Juan de Fidanza, había nacido en Bagnorea, en la Toscana, en el año 1221. Curado de una enfermedad cuando era niño, mediante la invocación de su madre a san Francisco de Asís, ingresó en la orden franciscana en una fecha que no puede determinarse con exactitud. Pudo haber sido poco antes o poco después de 1240, pero en todo caso Buenaventura fue franciscano a tiempo de estudiar bajo la dirección de Alejandro de Hales, en París, antes de la muerte de este último, en 1245. La enseñanza de Alejandro hizo evidentemente una gran impresión en su discípulo, porque en su *Praelocutio proemio in secundum librum Sententiarum praemissa*, Buenaventura declara que, así como en el primer libro de las Sentencias se adhirió a la común opinión de los maestros, y especialmente a la de «nuestro maestro y padre, de feliz memoria, Hermano Alejandro», tampoco en los libros siguientes se desviará de sus huellas¹. En otras palabras, Buenaventura se embebió en la tradición franciscana, es decir, agustiniana, y formó la determinación de atenerse a ella. Tal vez pueda pensarse que su determinación indicase simplemente un conservadurismo piadoso, y que Buenaventura ignorase o no adoptase una actitud definida y positiva hacia las nuevas tendencias filosóficas de París; pero el Comentario a las Sentencias data del año 1250-1251 (Buenaventura inició su actividad de maestro en 1248, sobre el evangelio de san Lucas) y en aquella fecha Buenaventura, habiendo hecho sus estudios en París, no podía ignorar la filosofía aristotélica. Además, más adelante veremos que él adoptó una actitud muy definida ante esa filosofía, una actitud que no fue simplemente el fruto de la ignorancia, sino que procedió de reflexión y convicción razonadas.

San Buenaventura estuvo envuelto en las mismas dificultades entre regulares y seculares en las que estuvo envuelto santo Tomás, y en 1255 fue excluido de la Universidad, es decir, se le negó el reconocimiento como doctor y profesor del cuerpo de la Universidad. Es posible que fuese readmitido en 1256, pero en todo caso fue aceptado, junto con santo Tomás de Aquino, en octubre de 1257, como resultado de la intervención papal. Entonces fue profesor de teología en la Universidad, por lo que hace a la aceptación, e indudablemente habría procedido a ejercer dicha función de no haber sido elegido ministro general de su orden, el 2 de febrero de 1257. El cumplimiento de las actividades normales de su oficio le habría impedido por sí mismo llevar la vida de un profesor de la Universidad, pero además, en aquellos días, había diferencias de opinión, en el interior de su orden, en cuanto al espíritu, prácticas y funciones de ésta, y Buenaventura se enfrentó con la difícil tarea de mantener o de restaurar la paz. Sin embargo, en 1259 escribió el *Itinerarium mentis in Deum*, en 1261 sus dos vidas de san Francisco, en 1267 o 1268 las *Collationes de decem praeceptis* (sermones cuaresmales), el *De decem donis Spiritus Sancti*, hacia 1270, y las *Collationes in Hexaemeron* en 1273. El *Breviloquium* fue escrito antes de 1257. Los Comentarios sobre las Escrituras, tratados místicos cortos, sermones y cartas sobre puntos relacionados con la orden franciscana, completan sus otros escritos en diversos períodos de su vida.

Aunque en 1265 Buenaventura había conseguido del papa que rescindiese su nombramiento para el arzobispado de York, fue nombrado obispo de Albano y cardenal en 1273. En 1274 asistió al concilio de Lyon, donde predicó sobre la reunión de la Iglesia Oriental con Roma, pero murió cuando el concilio terminaba, el 15 de julio de 1274, y fue enterrado en Lyon en presencia del papa Gregorio X.

2. San Buenaventura, además de ser él mismo hombre de estudios, animó al desarrollo de los estudios en el interior de la orden franciscana, lo que puede parecer extraño en el caso de un santo franciscano, cuando no puede decirse que el fundador hubiera tenido la idea de que sus hermanos se dedicasen a la

¹ Alejandro de Hales reaparece como «nuestro padre y maestro» en II *Sent.*, 23, 2, 3; II, p. 547.

erudición. Pero para nosotros está perfectamente claro, como también lo estuvo para san Buenaventura, que una orden formada en gran parte por sacerdotes, con una vocación que comprendía la predicación, no habría podido cumplir esa vocación si sus miembros, al menos los destinados al sacerdocio, no estudiaban las Escrituras y la teología. Pero era imposible estudiar teología escolástica sin adquirir un conocimiento de la filosofía, de modo que eran necesarios los estudios filosóficos y los teológicos. Y, una vez admitido ese principio general, como debía ser admitido, era difícilmente practicable poner un límite al grado de los estudios. Si los estudiantes habían de prepararse en filosofía y teología, necesitaban profesores, y los profesores tenían no solamente que ser ellos mismos competentes, sino también que educar a sus sucesores. Además, si la obra apostólica podía suponer el contacto con hombres instruidos, tal vez incluso con herejes, no podía ponerse sobre bases a priori un límite a los estudios que podían ser aconsejables.

Sería fácil multiplicar las consideraciones prácticas de ese tipo, que justificasen el desarrollo de los estudios dentro de la orden franciscana, pero, por lo que respecta a san Buenaventura, debemos mencionar otra consideración igualmente importante. San Buenaventura fue perfectamente fiel al espíritu de san Francisco, al considerar la unión con Dios como el fin más importante de la vida; pero vio muy bien que sería difícil conseguirla sin un conocimiento de Dios y de las cosas de Dios, o, al menos, que tal conocimiento, lejos de constituir un impedimento para la unión con Dios, debía predisponer al alma a una unión más estrecha. Después de todo, era el estudio de las Escrituras y de la teología lo que él recomendaba y practicaba particularmente, no el estudio de cuestiones que no tuviesen relación con Dios, y ésa fue una de las razones de que le disgustara la filosofía metafísica de Aristóteles, en la que no había lugar para la comunión personal con la divinidad ni había lugar para Cristo. Como ha indicado Gilson, hay un cierto paralelo entre la vida de san Francisco de Asís y las enseñanzas de san Buenaventura. Porque lo mismo que la vida personal del primero culminó en la comunión mística con

Dios, así la enseñanza del segundo culminó en su doctrina mística, y lo mismo que san Francisco se había aproximado a Dios a través de Cristo y había visto, en concreto, todas las cosas a la luz del Verbo divino, así Buenaventura insistió en que el filósofo cristiano debe ver el mundo en su relación al Verbo creador. Cristo, según dice expresamente san Buenaventura, es el *médium* o Centro de todas las ciencias, y por eso él no podía aceptar la metafísica aristotélica, la cual, lejos de conocer alguna cosa de Cristo, había rechazado incluso el ejemplarismo de Platón.

Finalmente, la orden franciscana aceptaría a Duns Escoto, como su Doctor *par excellence*; pero, aunque tuviese indudablemente razón al hacerlo así, y aunque Escoto fuese sin duda un pensador de genio, un hombre de gran capacidad especulativa y analítica, puede decirse quizá que fue san Buenaventura quien estuvo, lo mismo en el pensamiento que en el tiempo, más cerca del espíritu del Hermano Seráfico. En realidad, no fue sin razón que se le concediese el título de Doctor Seráfico.

3. La opinión de san Buenaventura sobre el propósito y el valor de los estudios, determinada tanto por sus propias inclinaciones y tendencias espirituales cuanto por su formación intelectual bajo la dirección de Alejandro de Hales y por su condición de miembro de la orden franciscana, le situó naturalmente en la tradición agustiniana. El pensamiento de san Agustín se centraba en torno a Dios y a la relación del alma a Dios, y, puesto que el hombre que está en relación con Dios es el hombre real y concreto de la historia, que ha caído de un estado de gracia y que ha sido redimido por la gracia, Agustín se ocupó del hombre en concreto, y no del «hombre natural», es decir, no del hombre considerado aparte de su vocación sobrenatural y en abstracción de la operación de la gracia sobrenatural. Eso representó que san Agustín no pudiera hacer una distinción muy rígida entre filosofía y teología, aunque distinguiera entre la luz natural de la razón y la fe sobrenatural. Hay, desde luego, una adecuada justificación para que se trate en filosofía del hombre «un estado de naturaleza», puesto que el

orden de la gracia es sobrenatural, y puede hacerse una distinción entre el orden de la gracia y el orden de la naturaleza; pero lo que quiero observar aquí es simplemente que, si se está principalmente interesado en el progreso del alma hacia Dios, como lo estaban san Agustín y san Buenaventura, entonces el pensamiento debe centrarse en el hombre en concreto, y el hombre en concreto es el hombre con una vocación sobrenatural. El hombre considerado «en estado de naturaleza» es una abstracción legítima; pero esa abstracción legítima no puede tener atractivo para un hombre cuyo pensamiento se centra en el orden histórico. Se trata ampliamente de una cuestión de perspectiva y método. Ni Agustín ni Buenaventura niegan la distinción entre lo natural y lo sobrenatural, pero, como ambos estaban primariamente interesados por el hombre histórico real, que, repitámoslo, es el hombre con una vocación sobrenatural, tendieron naturalmente a mezclar temas filosóficos y teológicos en una sola sabiduría cristiana, más bien que a hacer una distinción metodológica rígida entre filosofía y teología.

Puede objetarse que en ese caso san Buenaventura es simplemente un teólogo, y no un filósofo; pero puede darse una respuesta similar en el caso de san Buenaventura y en el de san Agustín. Si hubiera que definir al filósofo como aquel que se entrega al estudio del Ser o de las últimas causas, o cualquier otro objeto que uno desee asignar al filósofo, sin referencia alguna a la revelación, y prescindiendo completamente de la teología dogmática, de la dispensación cristiana y del orden sobrenatural, entonces es indudable que ni san Agustín ni san Buenaventura pueden ser calificados de filósofos; pero si se está dispuesto a admitir en las filas de los filósofos a todos aquellos que se ocupan de temas generalmente reconocidos como filosóficos, entonces ambos hombres deben ser reconocidos como filósofos. Buenaventura puede tratar a veces, por ejemplo, de las etapas del ascenso del alma desde el conocimiento de Dios a través de las criaturas hasta la experiencia interior e inmediata de Dios, y puede hablar de esas etapas sin una clara demarcación de lo que es propio de la teología y lo que es propio de la filosofía; pero eso no altera el hecho de que, al tratar del conocimiento de Dios a través de las criaturas, desarrolla pruebas de la existencia de Dios, y que esas pruebas son argumentaciones razonadas, y pueden, así, ser calificadas de argumentos filosóficos. Del mismo modo, el interés de san Buenaventura por el mundo material puede ser principalmente un interés por ese mundo en tanto que manifestación de Dios, y el santo puede deleitarse al ver en aquél *vestigia* del Dios uno y trino, pero eso no altera el hecho de que sostiene ciertas opiniones a propósito de la naturaleza y de la constitución del mundo que son de carácter cosmológico, filosófico. Es verdad que aislar las doctrinas filosóficas de san Buenaventura es en cierto sentido destruir la integridad de su sistema; pero en su sistema hay doctrinas filosóficas, y ese hecho le da derecho a un puesto en la historia de la filosofía. Además, como veremos, san Buenaventura adoptó una actitud muy definida hacia la filosofía en general, y hacia el sistema aristotélico en particular, y sólo a ese título merecería ya un lugar en la historia de la filosofía. Es difícil excluir a Kierkegaard de la historia de la filosofía, aunque su actitud hacia la filosofía, en el sentido que él daba al término, fuese hostil, porque Kierkegaard filosofó acerca de la filosofía; aún menos se puede excluir a san Buenaventura, cuya actitud fue menos hostil que la de Kierkegaard, y que representa un punto de vista particular en relación con la filosofía, el punto de vista de los que mantienen no sólo que hay una filosofía cristiana, sino también que toda filosofía independiente ha de ser deficiente e incluso parcialmente errónea como filosofía. Sea ese punto de vista acertado o no, esté o no justificado, merece ser considerado en una historia de la filosofía.

Buenaventura se integró, pues, en la tradición agustiniana. Pero debe recordarse que desde la época de san Agustín había corrido mucha agua bajo los puentes. Desde aquella época, el escolasticismo se había desarrollado, el pensamiento había sido sistematizado, la metafísica aristotélica había llegado a ser plenamente conocida en el Occidente cristiano. San Buenaventura comentó las Sentencias de Pedro Lombardo, y se familiarizó con el pensamiento de Aristóteles. No puede, pues, sorprendernos encontrar en sus escritos, no solamente muchos más elementos de escolasticismo y de método escolástico que en san Agustín, sino también una adopción de no pocas ideas aristotélicas, porque Buenaventura no rechazó en absoluto a Aristóteles de una manera total; al contrario, le respetó como filósofo natural, aunque no tuviese una elevada opinión de su metafísica, al menos de su teología. Así, desde el punto de vista del siglo 13, el sistema de san Buenaventura fue un agustinismo moderno, un agustinismo desarrollado a lo largo de siglos y repensado en relación con el aristotelismo.

4. ¿Cuál fue, pues, el modo de ver san Buenaventura la relación general de la filosofía a la teología, y cuál su modo de ver el aristotelismo? Las dos preguntas pueden considerarse a la vez, pues la respuesta a la primera determina la respuesta a la segunda.

Como ya se ha observado, san Agustín distinguía fe y razón, y san Buenaventura le siguió, citando palabras de san Agustín en el sentido de que lo que creemos lo debemos a la autoridad, y lo que entendemos lo debemos a la razón². De ahí se sigue,

² Agustín, *De utilitate credendi*, 11.25; Buenaventura, *Breviloq.*, 1, 1, 4.

al parecer, que filosofía y teología son dos ciencias separadas y que una filosofía independiente de carácter satisfactorio es posible, al menos teóricamente. En realidad, san Buenaventura hace una clara y explícita distinción entre teología dogmática y filosofía. Por ejemplo, en el *Breviloquium*³ dice que la teología empieza por Dios, la Causa suprema, en el que termina la filosofía. En otras palabras, la teología toma sus datos de la revelación, y procede de Dios a Sus efectos, mientras que la filosofía comienza por los efectos visibles y se remonta a Dios como Causa. Del mismo modo, en el *De reductione artium ad Theologiam*⁴, divide la «filosofía natural» en física, matemáticas y metafísica, y en el *In Hexaemeron*⁵ divide la filosofía en física, lógica y ética.

En vista de eso, ¿cómo puede decirse que san Buenaventura no admitía una distinción rígida entre filosofía y teología? La respuesta es que admitía una distinción metodológica, y también una distinción en cuanto a sus objetos, pero insistía en que no puede ser elaborado ningún sistema metafísico o filosófico satisfactorio a menos que el filósofo sea guiado por la luz de la fe y filosofe a la luz de la fe. Por ejemplo, san Buenaventura tenía conciencia del hecho de que un filósofo puede llegar a la existencia de Dios sin ayuda de la revelación. Aun cuando no hubiera estado convencido de eso por su propia razón y por el testimonio de las Escrituras, la filosofía de Aristóteles habría sido suficiente para persuadirle de ello. Pero él no se contentaba con decir que el conocimiento de Dios así alcanzado es incompleto y está necesitado de un complemento facilitado por la revelación; él fue más adelante y afirmó que tal conocimiento puramente racional es, y debe ser, erróneo en puntos importantes. Tal afirmación la probó empíricamente. Por ejemplo, «el nobilísimo Plotino, de la secta de Platón, y Tulio, de la secta académica», a pesar del hecho de que sus opiniones sobre Dios y el alma eran preferibles a las de Aristóteles, cayeron en el error, puesto que no tuvieron conocimiento del fin sobrenatural del hombre, de la verdadera resurrección del cuerpo y de la felicidad eterna⁶. No podían conocer esas cosas sin la luz de la fe, y cayeron en el error precisamente porque no habían disfrutado de esa luz de la fe. Semejantemente, un mero metafísico puede llegar al conocimiento de la suprema Causa, pero si es un mero metafísico se detendrá ahí, y si se detiene ahí caerá en el error, porque pensará de Dios algo distinto de lo que Él es, al no saber que Dios es uno y trino. «La ciencia filosófica es el camino para otras ciencias; pero el que desea detenerse en ella, cae en la oscuridad.»⁷ En otras palabras, san Buenaventura no niega que el filósofo pueda alcanzar la verdad, pero mantiene que el hombre que se satisface con la filosofía, que es un mero filósofo, cae necesariamente en error. Una cosa es que un hombre llegue por su razón a saber que existe un Dios y pase luego a reconocer, a la luz de la fe, que esa unidad es una unidad de Naturaleza en una trinidad de Personas, y otra cosa completamente distinta es que un hombre se quede en la unidad de Dios. En este último caso, el hombre afirma la unidad de Naturaleza con exclusión de la trinidad de Personas, y cae así en el error. Si se objeta que no es necesario excluir la Trinidad, puesto que un filósofo puede prescindir enteramente de la revelación, de modo que su conocimiento filosófico, aunque incompleto no deja de ser verdadero y válido, la respuesta de san Buenaventura sería indudable: mente que si un hombre es simplemente un filósofo y se da por

³1,1.

⁴4.

⁵4, 2.

⁶ In Hexaem., 7, 3 y sig.

⁷ De donis, 3, 12.

satisfecho con la filosofía, estará convencido de que Dios es uno en Naturaleza y no Trino en Personas. Para necesitar la complementación deberá estar ya a la luz de la fe. La luz de la fe no proporciona los argumentos racionales en favor de la existencia de Dios (para eso está la filosofía), pero asegura que el filósofo permanezca «abierto» y no se cierre en sí mismo de tal modo que resulte el error.

La opinión de san Buenaventura acerca del aristotelismo se sigue con bastante facilidad de esas premisas. Buenaventura admite la eminencia de Aristóteles como filósofo natural, es decir, en relación con los objetos sensibles: lo que no admite es que Aristóteles fuera un verdadero metafísico, es decir, que la metafísica aristotélica sea satisfactoria. Algunas personas, viendo que Aristóteles era tan eminente en otras ciencias, han imaginado que debió haber alcanzado también la verdad en la metafísica; pero tal consecuencia es ilegítima, puesto que la luz de la fe es necesaria para constituir un sistema metafísico satisfactorio. Además, Aristóteles era tan competente en otras ciencias precisamente porque su mentalidad y sus intereses eran de tal naturaleza que no estaba inclinado a constituir una filosofía que apuntara más allá de sí misma. Así, no quiso buscar el principio del mundo fuera del mundo: rechazó las ideas de Platón⁸, y consideró eterno al mundo⁹. De su negación de la doctrina platónica de las ideas derivó no solamente la negación del creacionismo, sino también la negación del conocimiento divino de lo particular, y de la presciencia y providencia divinas^{10 11}. Además, la doctrina de la unicidad del intelecto es al menos atribuida a Aristóteles por Averroes, y de ahí se sigue la negación de la beatitud individual y de los castigos después de la muerte¹¹. En resumen, aunque todos los filósofos paganos han caído en el error, Aristóteles estuvo más sumido en el error que Platón o Plotino.

Puede verse con más claridad la noción buenaventuriana de la relación de la filosofía a la teología si se tiene en cuenta la actitud del filósofo católico en la práctica. Éste elabora, por ejemplo, sus argumentos en favor de la existencia de Dios, pero no se convierte mientras tanto en ateo, ni niega su fe en el dogma de la Trinidad: filosofa a la luz de aquello en lo que ya cree, y no llega, como conclusión, a una unidad de Dios de tal clase que excluya la trinidad de personas. Por otra parte, sus argumentos en favor de la existencia de Dios son argumentos racionales: no hace en ellos referencia alguna al dogma, y el valor de las pruebas como tales se basa en sus méritos o deméritos filosóficos. El filósofo lleva adelante sus argumentaciones, psicológicamente hablando, a la luz de la fe que ya posee, y que no descarta durante sus investigaciones filosóficas, y su fe le ayuda a formular las debidas preguntas y a evitar falsas conclusiones, aun cuando no haga ningún uso formal de la fe en sus argumentos filosóficos. Un tomista diría, desde luego, que la fe es para el filósofo una norma extrínseca, que el filósofo prescinde de su fe, aunque no la niegue, y que un pagano podría, al menos teoréticamente, alcanzar las mismas conclusiones filosóficas. Pero san Buenaventura replicaría que, aun cuando el filósofo pueda no hacer ningún uso formal del dogma en este o aquel argumento metafísico, filosofa indudablemente a la luz de la fe, y eso es algo positivo: la acción de la fe influye positivamente, en la mente del filósofo, y, sin ella, éste caería inevitablemente en el error. No podemos decir exactamente que san Buenaventura creyese sólo en una sabiduría cristiana total que comprendiera indiferentemente verdades filosóficas y teológicas, puesto que él admite una clasificación de las ciencias en la que figura la filosofía; pero, una vez admitido eso, podemos decir que su ideal era el de una sabiduría cristiana en la que la luz del Verbo se esparce no solamente sobre las verdades teológicas, sino también sobre las filosóficas, y sin la cual aquellas verdades no son alcanzadas.

He dicho que, puesto que san Buenaventura trató, sin duda, de cuestiones filosóficas, tiene derecho a ser incluido en la historia de la filosofía, y no veo cómo podría discutirse seriamente tal cosa; pero no deja de ser verdad que san Buenaventura fue un teólogo, que escribió como un teólogo, y que no consideró por sí mismo los problemas y

⁸ *InHexaem.*, 6, 2.

⁹ *Ibid.*, 4.

¹⁰ *Ibid.*, 2-3.

¹¹ *Ibid.*, 4.

¹² *Aristote en Occident*, p. 147.

cuestiones filosóficas. Santo Tomás de Aquino fue también primariamente un teólogo, y escribió primariamente como teólogo; pero consideró minuciosamente problemas filosóficos e incluso compuso varias obras filosóficas, cosa que no hizo san Buenaventura. El Comentario a las Sentencias no es lo que hoy llamaríamos una obra filosófica. Parece, pues, algo exagerado mantener, como lo hace Gilson en su magnífico estudio del pensamiento filosófico de san Buenaventura, que hay un sistema filosófico buenaventuriano cuyo espíritu y contenido pueden ser claramente definidos. Ya hemos visto que san Buenaventura consideraba a la filosofía una ciencia definida, distinta de la teología; pero, por lo que a él respecta, habría que llamarle un filósofo *per accidens*. Es verdad que, en cierto sentido, lo mismo podría decirse de cualquier pensador medieval que fuera primariamente un teólogo, incluso de santo Tomás; pero es más significativo y oportuno en el caso de un pensador que se interesó principalmente por la aproximación del alma a Dios. Además, Gilson tiende probablemente a exagerar la hostilidad de san Buenaventura hacia la filosofía pagana y a Aristóteles en particular. He admitido, ciertamente, que san Buenaventura atacó la metafísica aristotélica (es ése un hecho que no puede ser negado), y que consideró que todo filósofo que sea meramente filósofo ha de caer inevitablemente en el error; pero, en ese contexto, es conveniente recordar el hecho de que el mismo santo Tomás insistió en la necesidad moral de la revelación. En tal punto, san Buenaventura y santo Tomás estaban de acuerdo. Ambos rechazaban la filosofía pagana cuando era incompatible con el cristianismo, aunque diferían en los puntos precisos en los que debía ser rechazada, y en cuanto hasta qué punto era lícito seguir a Aristóteles.

Sin embargo, aunque yo pienso que el genio de Gilson para captar el espíritu peculiar del pensador y ponerlo claramente de relieve le llevó a exagerar el aspecto sistemático de la filosofía de san Buenaventura, y a encontrar entre las opiniones de san Buenaventura y de santo Tomás a propósito de los filósofos paganos una oposición mayor de la que probablemente existió en realidad, no puedo suscribir el juicio de Fernand Van Steenberghen¹² de que «la filosofía de san Buenaventura es un aristotelismo ecléctico y neoplatonizante, puesto al servicio de la teología agustiniana». Que san Buenaventura hizo un uso considerable del aristotelismo, es algo enteramente verdadero; pero la inspiración de su filosofía es, en mi opinión, lo que, a falta de un término más adecuado, podemos llamar «agustinismo». Como ya he observado a propósito de Guillermo de Auvergne, depende en gran medida del propio punto de vista el que uno llame aristotélicos incompletos o agustinianos modificados a aquellos teólogos agustinianos que adoptaron alguna selección de doctrinas aristotélicas en filosofía; pero en el caso de un hombre cuyo entero interés estuvo centrado en el ascenso del alma a Dios, que subrayó de tal modo la acción iluminadora de Dios, y que, como el mismo Van Steenberghen afirma al criticar a Gilson, nunca elaboró una filosofía por sí misma, me parece que la única palabra adecuada para describir su pensamiento es la palabra «agustiniano», aunque no fuera más que por el principio de que *maior pars trahit minorem* y de que debe darse al espíritu precedencia sobre la letra.

¹² Aristote en Occident, p. 147.

CAPÍTULO XXVI

SAN BUENAVENTURA. — II: EXISTENCIA DE DIOS

Espíritu de las pruebas buenaventurianas de la existencia de Dios. — Pruebas que parten del mundo sensible. — Conocimiento a priori de Dios. — El argumento anselmiano. — Argumento basado en la verdad.

1. Ya hemos visto que san Buenaventura, como san Agustín, estuvo principalmente interesado en la relación del alma a Dios. Ese interés tuvo sus efectos en su modo de tratar las pruebas de la existencia de Dios: el santo se preocupaba principalmente por presentar las pruebas como etapas en el ascenso del alma hacia Dios, o, más bien, por tratarlas en función del ascenso del alma a Dios. Debe advertirse que el Dios en el que las pruebas concluyen no es, pues, simplemente un principio abstracto de inteligibilidad, sino que es más bien el Dios de la conciencia cristiana, el Dios al que los hombres rezan. No intento, desde luego, sugerir que haya, ontológicamente, alguna discrepancia o alguna tensión irreconciliable entre el Dios de los «filósofos» y el Dios de la experiencia religiosa; pero como Buenaventura se interesa primariamente por Dios como objeto de adoración y oración y como objetivo del alma humana, tiende a convertir las pruebas en otras tantas llamadas de atención hacia la automanifestación de Dios, sea en el mundo material o en el alma misma. En realidad, como podía esperarse, san Buenaventura pone más énfasis en las pruebas que se apoyan en la interioridad que en las que toman como punto de partida el mundo material. Él prueba sin duda la existencia de Dios a partir del mundo sensible externo (san Agustín también lo había hecho), y muestra cómo desde el conocimiento de los seres finitos, imperfectos, compuestos, mutables y contingentes, el hombre puede elevarse hasta la aprehensión del Ser infinito, perfecto, simple, inmutable y necesario; pero las pruebas correspondientes no son sistemáticamente elaboradas, y la razón de ese hecho no está en una incapacidad por parte de san Buenaventura para desarrollar las pruebas dialécticamente, sino más bien en su convicción de que la existencia de Dios es tan evidente al alma mediante la reflexión sobre sí misma, que la creación extramental sirve principalmente sólo para recordárnosla. La actitud de san Buenaventura es la del Salmista, cuando dice: *Coeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum*. Es, Pues, enteramente verdadero que la imperfección de las cosas finitas y contingentes postula y prueba la existencia de la absoluta perfección, Dios; pero, pregunta san Buenaventura de una manera verdaderamente platónica, «cómo podría el intelecto conocer que ese ser es defectuoso e incompleto, si no tuviese conocimiento alguno del Ser sin defecto?»¹². En otras palabras, la idea de imperfección presupone la idea de perfección, de modo que la idea de perfección o de lo perfecto no puede obtenerse simplemente por vía de negación y abstracción, y la consideración de las criaturas en su finitud e imperfección y dependencia sirve simplemente para recordar al alma o llevar a ésta a más clara conciencia de lo que en cierto sentido le es ya evidente y conocido.

¹² *Itin.*, 3, 3.

2. San Buenaventura no niega ni por un momento que la existencia de Dios pueda ser probada a partir de las criaturas; al contrario, lo afirma. En el Comentario a las Sentencias¹³ declara que Dios puede ser conocido a partir de las criaturas, como la causa a partir del efecto, y procede a decir que ese modo de conocimiento es natural al hombre en la medida en que las cosas sensibles son para nosotros los medios de llegar al conocimiento de las «*intelligibilia*», es decir, de los objetos que trascienden de los sentidos. Sin embargo, la Santísima Trinidad no puede ser probada de ese modo por la luz natural de la razón, puesto que no podemos inferir la trinidad de personas ni negando ciertas propiedades o limitaciones de las criaturas, ni por la vía positiva de atribuir a Dios ciertas cualidades de las criaturas¹⁴. San Buenaventura enseña, pues, bastante claramente, la posibilidad de un conocimiento natural y «filosófico» de Dios, y su observación sobre la naturalidad psicológica de ese modo de aproximación a Dios a través de los objetos sensibles es de carácter aristotélico. También en el *In Hexaemeron*⁴ argumenta que si existe el ser que es producido, debe haber un Ser primero, puesto que debe haber una causa si hay un ser *ab alio*, debe haber un Ser a se; si hay una cosa compuesta, debe haber un Ser simple; si hay un ser mutable debe haber un Ser inmutable, *quia mobile reducitur ad immobile*. El último enunciado es evidentemente una referencia a la prueba aristotélica del motor inmóvil, aunque san Buenaventura solamente menciona a Aristóteles para decir que sobre esas líneas él argumentó para concluir la eternidad del mundo, y que en ese punto estaba equivocado.

De un modo similar, en el *De Mystero Trinitatis*⁵ presenta san Buenaventura una serie de breves argumentos para mostrar con cuánta claridad las criaturas proclaman la existencia de Dios. Por ejemplo, si hay un *ens ab alio*, debe existir un *ens non ab alio*, porque nada puede sacarse a sí mismo de un estado de no ser a un estado de ser, y finalmente debe haber un Ser primero que sea existente por sí mismo. Igualmente, si hay un *ens possibile*, un ser que puede existir y puede no existir, debe haber un *ens necessarium*, un ser que no tenga posibilidad alguna de no existencia, puesto que es necesario para explicar la educción del ser posible a estado de existencia; y si hay un *ens in potentia* debe haber un *ens in actu*, puesto que ninguna potencia puede ser reducida a acto si no es mediante la acción de lo que está en sí mismo en acto; y, últimamente, debe haber un *actus purus*, un Ser que sea puro Acto, sin potencialidad alguna, Dios. También, si hay un *ens mutabile*, debe haber un *ens immutabile*, puesto que, como prueba el filósofo, el movimiento tiene como su principio un ser inmóvil, y existe por razón del ser inmóvil, que es su causa final.

Puede parecer, por pasajes como éstos, en los que Buenaventura emplea argumentos aristotélicos, que no pueden sostenerse las afirmaciones en el sentido de que san Buenaventura consideraba el testimonio de la existencia de Dios por parte de las criaturas en función del ascenso del alma a Dios, y que veía la existencia de Dios como una verdad evidente por sí misma. Pero él mismo deja perfectamente claro en varios lugares¹⁵ que considera el mundo sensible como el espejo de Dios, y el conocimiento sensible, y el conocimiento obtenido a través de los sentidos y de la reflexión sobre los objetos sensibles, formalmente como el primer paso en las etapas de ascenso espiritual del alma, la más elevada de las cuales, en esta vida, es el conocimiento experiencial de Dios por medio del *apex mentis*, o *synderesis scintilla* (en este punto se muestra fiel a la tradición de san Agustín y los victorinos), y, en el mismo artículo del *De Mystero Trinitatis* en el que presenta las pruebas antes citadas, afirma enfáticamente que la existencia de Dios es sin duda alguna una verdad implantada naturalmente en la mente humana (*quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tanquam sibi naturaliter insertum*). Y añade que, además de lo que ya ha sido dicho sobre esa materia, hay una segunda vía para mostrar que la existencia de Dios es una verdad indudable. Esa segunda vía consiste en

² I, 3, 2: Utrum Dens sit cognoscibilis per creaturas.

³ I Sent., 3, 4.

⁴5, 29.

⁵1. 1. 10-20.

¹⁵ Por ejemplo, en el *itinerarium mentis in Deum*, c. 1.

mostrar que, lo que toda criatura proclama, es una verdad indudable, y en ese punto es en el que presenta su sucesión de pruebas o, más bien, de indicaciones de que toda criatura realmente proclama la existencia de Dios. A continuación añade que hay un tercer modo de mostrar que no puede dudarse de la existencia de Dios, y procede a presentar su versión de la prueba de san Anselmo en el *Proslogium*. No puede haber, pues, la menor duda de que san Buenaventura afirma que la existencia de Dios es evidente por sí misma y que no puede dudarse: la cuestión es más bien la de qué entiende él exactamente por eso, que es lo que vamos a considerar en la sección siguiente.

3. En primer lugar, san Buenaventura no supone que todo hombre tenga un conocimiento claro y explícito de Dios, y aún menos que tal conocimiento se tenga desde el nacimiento o desde que se alcanza el uso de razón. Él era perfectamente consciente de la existencia de idólatras, y del *insipiens*, el insensato que dice en su corazón que no hay Dios. Desde luego, la existencia de idólatras no plantea grandes dificultades, puesto que los idólatras y paganos no es tanto que nieguen la existencia de Dios como que tienen una idea equivocada de la Divinidad. Pero, ¿qué decir del *insipiens*? Éste ve, por ejemplo, que los impíos no son siempre castigados en este mundo, o, por lo menos, que a veces parece irles mejor en este mundo que a muchas personas buenas, e infiere de ahí que no existe una providencia divina, que no hay un gobernante divino del mundo. Además, el mismo san Buenaventura, afirma explícitamente¹⁶ que es evidente por sí mismo, de aquello acerca de lo cual no hay duda alguna, que aunque la existencia de Dios es indudable por lo que se refiere a la evidencia objetiva, puede ser dudada *propter defectum considerationis ex parte nostra*, por falta de debida consideración y reflexión por nuestra parte. ¿No parece entonces como si san Buenaventura no dijera otra cosa sino que, objetivamente hablando, la existencia de Dios es indudable (es decir, la evidencia, cuando se la considera, es indudable y concluyente), pero que subjetivamente hablando puede dudarse de ella (es decir, porque este o aquel ser humano no pone suficiente atención en la evidencia objetiva)? Y si es a eso a lo que se refiere cuando dice que la existencia de Dios es indudable y evidente por sí misma, ¿en qué difiere su posición de la de santo Tomás?

La respuesta parece ser la siguiente. Aunque san Buenaventura no postuló una idea clara y explícita de Dios en todo ser humano, y todavía menos una experiencia o visión inmediata de Dios, postuló ciertamente en todo ser humano una confusa conciencia de Dios, un conocimiento implícito que no puede ser completamente negado y que puede convertirse en conciencia clara y explícita mediante la sola reflexión interna, aunque a veces pueda necesitar ser apoyado por una reflexión sobre el mundo sensible. El conocimiento universal de Dios es, pues, implícito, no explícito; pero es implícito en el sentido de que puede al menos ser convertido en explícito mediante la sola reflexión interna. Santo Tomás admitió un conocimiento implícito de Dios, pero entendió tal cosa en el sentido de que la mente tiene el poder de llegar al conocimiento de la existencia de Dios mediante la reflexión sobre las cosas de los sentidos y argumentando de los efectos a la causa, mientras que san Buenaventura entendió por conocimiento implícito algo más, es decir, un conocimiento virtual de Dios, una confusa conciencia que puede ser convertida en explícita sin recurrir al mundo sensible.

Puede entenderse más fácilmente nuestro modo de ver si lo aplicamos a ejemplos concretos del propio san Buenaventura. Por ejemplo, todo ser humano tiene un deseo natural de felicidad (*appetitus beatitudinis*). Pero la felicidad consiste en la posesión del Bien supremo, que es Dios. Así pues, todo ser humano desea a Dios. Pero no puede haber un deseo sin algún conocimiento del objeto del mismo (*sine aliquali notitia*). Así pues, el conocimiento de que existe Dios, o el Bien supremo, está naturalmente implantado en el alma¹⁷. De modo semejante, el alma racional tiene un conocimiento

¹⁶ De Mysterio Trinitatis, 1,1, conclusio.

¹⁷ De Myst. Trinit., 1, 1, 7.

natural de sí misma, porque está presente a sí misma y es cognoscible por sí misma. Pero Dios está presentísimo al alma y es cognoscible. Así pues, un conocimiento de Dios está implantado en el alma. Si se objeta que, mientras el alma es un objeto proporcionado a su propio poder de conocimiento, Dios no lo es, la réplica puede ser que, si eso fuera verdadero, el alma no podría nunca llegar al conocimiento de Dios, lo cual es evidentemente falso.¹⁸

Así pues, según la precedente línea de argumentación, la voluntad humana se encuentra naturalmente orientada hacia el Bien supremo, que es Dios, y no solamente esa orientación de la voluntad es inexplicable a menos que el Bien supremo, Dios, exista realmente, sino que la misma orientación postula un conocimiento a priori de Dios¹⁹. Ese conocimiento no es necesariamente explícito o claro, puesto que si lo fuera no podría haber ateos, sino que es implícito y vago. Si se objeta que un conocimiento implícito y vago como éste no es conocimiento, puede responderse que un hombre sin prejuicios que reflexione en la orientación de su voluntad hacia la felicidad puede llegar a advertir que la dirección de su voluntad implica la existencia de un objeto adecuado, y que ese objeto, el Bien completo, debe existir y es lo que llamamos Dios. Ese hombre reconocerá no solamente que al buscar la felicidad está buscando a Dios, sino que esa búsqueda implica que él vislumbra en cierto modo a Dios, puesto que no puede haber búsqueda de lo que es enteramente desconocido. Así pues, reflexionando sobre sí misma, sobre la propia dependencia y el propio deseo de sabiduría, de paz, de felicidad, el alma puede reconocer la existencia de Dios e incluso la presencia de Dios, la actividad de Dios, dentro de ella misma: no le es necesario buscar fuera; no tiene sino que seguir el consejo de san Agustín y entrar dentro de sí misma, donde verá que nunca estuvo sin una cierta oscura conciencia, sin un «virtual» conocimiento de Dios. Buscar la felicidad (y todo ser humano debe buscar la felicidad) y negar la existencia de Dios es en realidad hacerse reo de contradicción, negar con los labios lo que se afirma con la voluntad y, al menos en el caso de la sabiduría, con el entendimiento. Que esa línea de argumentación sea válida o que no lo sea no me propongo discutirlo aquí. Está obviamente expuesta a la objeción de que, si no hubiese Dios, el deseo de felicidad podía ser frustra, o podía tener otra causa que no fuera la existencia de Dios. Pero está claro al menos que san Buenaventura no postuló una idea innata de Dios en la forma cruda bajo la cual atacó más tarde Locke las ideas innatas. Igualmente, cuando san Buenaventura declara que el alma conoce a Dios como presentísimo a la misma, no afirma una doctrina ontologista ni dice que el alma vea a Dios de una manera inmediata; lo que quiere decir es que el alma, al reconocer su dependencia, reconoce, si reflexiona, que ella es imagen de Dios, y ve, así, a Dios en su imagen. Como se conoce necesariamente a sí misma, como es consciente de sí misma, conoce necesariamente a Dios, al menos de una manera implícita. Al contemplarse a sí misma puede convertir en explícito ese conocimiento implícito, sin tener que hacer referencia al mundo exterior. Tal vez sea discutible si la ausencia de referencia al mundo exterior es algo más que formal, en el sentido de que el mundo exterior no sea explícitamente mencionado.

4. Hemos visto que, para san Buenaventura, los mismos argumentos que parten del

¹⁸ Ibid., 10.

¹⁹ Cuando hablamos aquí de una orientación «natural» de la voluntad no pretendemos utilizar el término en un sentido estrictamente teológico, sino más bien en el sentido de que la voluntad del hombre en concreto se dirige a conseguir a Dios, prescindiendo enteramente de la cuestión de si hay o no un *desiderium naturale videndi Dem.*

mundo exterior presuponen un cierto conocimiento de Dios, ya que él se pregunta cómo podría conocer la mente que las cosas sensibles son defectuosas e imperfectas si no tuviese un previo conocimiento de la perfección, en comparación con la cual reconoce las imperfecciones de las criaturas. Debe tenerse presente ese punto de vista cuando se considere su formulación de la prueba anselmiana, tomada por él del *Proslogium*.

En el Comentario a las Sentencias¹¹, san Buenaventura resume el argumento anselmiano. Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Pero aquello que no puede pensarse que no existe es mayor que aquello que puede pensarse que no existe. Por lo tanto, puesto que Dios es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse, no puede pensarse que Dios no exista. En el *De Mystero Trinitatis*^{20 21} san Buenaventura cita y formula el argumento con alguna mayor extensión, e indica²² que puede surgir alguna duda si alguien tiene una noción errónea de Dios y no advierte que Él es aquello mayor que lo cual nada puede pensarse. Una vez que la mente advierte cuál es la idea de Dios, debe advertir también no sólo que no puede dudarse de la existencia de Dios, sino también que su no-existencia no puede ni siquiera ser pensada. En cuanto a la objeción de Gaunilón acerca de la mejor de las islas posibles, san Buenaventura afirma²³ que no puede establecerse una comparación semejante, ya que, mientras no hay ninguna contradicción implicada en el concepto de un Ser mayor que el cual no cabe pensar otro, la idea de una isla mejor que la cual no quepa pensar otra es una contradicción en los términos (*oppositio in adiecto*), puesto que el término «isla» denota un ser imperfecto, mientras que «mejor que la cual no cabe pensar otra» denota un ser perfecto.

Puede parecer que ese método de argumentación sea puramente dialéctico, pero, como ya hemos indicado, san Buenaventura no considera la idea de perfecto como obtenida simplemente mediante la negación de la imperfección de las criaturas, sino como algo presupuesto por nuestro reconocimiento de la imperfección de las criaturas, al menos en el sentido de que el deseo de lo perfecto por el hombre supone un previo conocimiento. De acuerdo con la tradición platónico-agustiniana, san Buenaventura presupone una idea innata virtual de lo perfecto, que no puede ser otra cosa sino el sello de Dios en el alma, no en el sentido de que el alma sea perfecta, sino en el sentido de que el alma recibe la idea de lo perfecto, o se forma la idea de lo perfecto a la luz de Dios, mediante la iluminación divina. La idea no es algo negativo, cuya realización en la existencia concreta pueda ser negado, porque la presencia de la idea misma implica necesariamente la existencia de Dios. Podemos señalar aquí la semejanza, al menos, entre la doctrina de san Buenaventura y la de Descartes.²⁴

5. El argumento favorito de san Agustín en favor de la existencia de Dios era el basado en la verdad y en la existencia de verdades eternas; san Buenaventura utilizó también ese argumento. Por ejemplo, toda proposición afirmativa afirma algo como verdadero; pero la afirmación de cualquier verdad afirma también la causa de toda verdad²⁵. Incluso si alguien dice que un hombre es un asno, ese enunciado, sea correcto o no, afirma la existencia de la verdad primaria, e incluso cuando un hombre declara que no hay verdad alguna, afirma esa negación como verdadera, e implica por ello la existencia del fundamento y causa de la verdad²⁶. Ninguna verdad puede ser vista si no es mediante la verdad primera, y la verdad

²⁰1, 8, 1, 2.

²¹ I, 1, 21-4.

²² Ibid., conclusio.

²³ Ibid., 1, 1, 6.

¹⁵ Cf. el Comentario de E. Gilson al *Discurso del Método*, a propósito de la idea de lo perfecto.

¹⁶ I Sent., 8, 1, 2, conclusio.

¹⁷ Ibid., 5 y 7. De Myst. Trinit., 1, 1, 26.

¹⁸ De Myst. Trinit., 1, 1, 25.

mediante la cual es vista cualquier otra verdad, es una verdad indudable.²⁷

Pero tampoco aquí formula san Buenaventura un argumento meramente verbal y dialéctico. En un pasaje del *In Hexaemeron*¹⁹, en el que observa que el hombre que dice que no hay verdad alguna se contradice a sí mismo, puesto que afirma como verdadero que no hay verdad alguna, dice que la luz del alma es la verdad, que ilumina el alma de tal modo que ésta no puede negar la existencia de la verdad sin contradecirse a sí misma; y en el *Itinerarium mentis in Deum*²⁰ mantiene que la mente puede aprehender verdades eternas y obtener conclusiones ciertas y necesarias solamente a la luz divina. El intelecto no puede aprehender con certeza verdad alguna si no es bajo la guía de la verdad misma. Así pues, negar la existencia de Dios no es simplemente incurrir en contradicción dialéctica; es también negar la existencia de la fuente de esa luz que es necesaria para que el alma alcance la certeza, la luz *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*: es negar la fuente en nombre de lo que procede de la fuente.

¹⁹ 4, 1.

²⁰ 3, 2 y sig.

CAPÍTULO XXVII
SAN BUENAVENTURA. — III:
RELACIÓN DE LAS CRIATURAS A DIOS

Ejemplarismo. — El conocimiento divino. — Imposibilidad de la Creación desde la eternidad. — Errores que se siguen de la negación del ejemplarismo y de la Creación. — Semejanza de las criaturas a Dios, analogía. — ¿Es este mundo el mejor mundo posible?

1. Hemos visto que las líneas de prueba adoptadas por san Buenaventura conducen no al Motor inmóvil, trascendente y cerrado en sí mismo, de Aristóteles (aunque el santo no duda en utilizar el pensamiento del Filósofo y en citarle cuando lo considera a propósito), sino al Dios, a la vez trascendente e inmanente, que es el Dios que atrae a la voluntad; la Verdad que es no solamente fundamento de todas las verdades particulares, sino también Luz mediante cuya irradiación en el alma se hace posible la aprehensión de ciertas verdades; el Original que se refleja en el alma humana y en la naturaleza; el Perfecto a quien se debe la idea de lo perfecto en el alma humana. De ese modo, los argumentos en favor de la existencia de Dios están en estrecha relación con la vida espiritual del alma, revelando a ésta el Dios al que siempre ha visto, aunque sólo fuera de un modo semiconsiente, y el Dios que siempre ha operado dentro de ella. El mayor conocimiento de Dios que es facilitado por la revelación corona el conocimiento filosófico y abre al alma niveles más altos de vida espiritual, y la posibilidad de una unión más íntima con Dios. Así se integran la filosofía y la teología: la primera conduce a la segunda, y ésta esparce luz sobre el más profundo significado de aquélla.

Una similar integración de filosofía y teología puede verse en la doctrina buenaventuriana del ejemplarismo, que era, a ojos del santo, de la mayor importancia. En el *In Hexaemeron*²⁸ hace del ejemplarismo el punto central de la metafísica. El metafísico, dice san Buenaventura, procede desde la consideración de la substancia particular, creada, a la substancia universal e increada (no, desde luego, en el sentido panteísta), y así, en la medida en que trata, en general, del Principio originador de todas las cosas, es similar al filósofo natural, que también considera los orígenes de las cosas; mientras que, en la medida en que considera a Dios como fin último, comparte hasta cierto punto su tema con el filósofo moral, el cual considera también el Bien supremo como último fin, poniendo su atención en la felicidad en el orden práctico o en el especulativo. Pero en la medida en que el metafísico considera a Dios, el Ser Supremo, como causa ejemplar de todas las cosas, no comparte su materia con nadie más (*cum nullo communicat, et verus est methaphysicus*). Pero el metafísico, aunque alcance la verdad del ejemplarismo, no puede detenerse en el mero hecho de que Dios

²⁸ 1, 13.

² *InHexaem.*, 1,13.

³Ibid., 6, 2.

⁴Ibid.

⁵ *Serm.*, 18.

⁶ *Serm.*, 4,19.

⁷*Breviloq.*, 1, 3.

⁸ Ibid.

⁹ *InHexaem*, 3,4.

¹⁰ Ibid.

es la Causa ejemplar de todas las cosas, porque el *medium* de la creación, la imagen expresa del Padre y el ejemplar de todas las criaturas, es el Verbo divino. Es verdad que, precisamente como filósofo, no puede llegar a un conocimiento cierto del Verbo²; pero entonces, si se contenta con ser un mero filósofo, caerá en el error; iluminado por la fe, debe ir más allá de la mera filosofía y reconocer que el Verbo divino es la Causa ejemplar de todas las cosas. La doctrina puramente filosófica del ejemplarismo prepara así el camino para la teología del Verbo, e, inversamente, la teología del Verbo esparce luz sobre la verdad alcanzada por la filosofía, y, en ese sentido, Cristo es el *medium* no solamente de la teología, sino también de la filosofía.

De esa posición se sigue una conclusión obvia respecto de Aristóteles. Platón había mantenido una doctrina de ideas arquetípicas, y, fuese lo que fuese lo pensado por el propio Platón, los neoplatónicos, al menos, habían «situado» dichas ideas en la mente divina, de tal modo que san Agustín pudo alabar a Platón y Plotino por esa razón; pero Aristóteles rechazó las ideas de Platón y atacó su teoría con acritud (*in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis execratur ideas Platonis*). También la Ética ataca aquella doctrina, aunque las razones que da carecen de valor (*nihil valent rationes suae*)⁴. ¿Por qué atacó Aristóteles a Platón? Porque él era simplemente un filósofo natural, que se interesaba en las cosas del mundo por razón de sí mismas, y estaba dotado con el *sermo scientiae*, pero no con el *sermo sapientiae*. Al negarse a despreciar el mundo sensible y a limitar la certeza al conocimiento de lo trascendente, Aristóteles tuvo razón contra Platón, el cual, en su entusiasmo por la *via sapientiae* destruyó la *via scientiae*, por lo que fue justamente censurado por Aristóteles; pero éste fue a su vez a parar al extremo opuesto, y destruyó el *sermo sapientiae*⁵. En realidad, al negar la doctrina del ejemplarismo, Aristóteles se comprometió a sí mismo a una negación de la creación divina y de la providencia divina, de modo que su error fue peor que el de Platón. Ahora bien, el ejemplarismo, en el que insistía Platón, es, como hemos visto, la clave y centro de la metafísica, de modo que Aristóteles, al rechazar el ejemplarismo, se excluyó a sí mismo de las filas de los metafísicos, según el sentido que san Buenaventura daba a este término.

Pero tenemos que ir más lejos que Platón, y aprender de san Agustín, a quien fue concedido tanto el *sermo sapientiae* como el *sermo scientiae*⁶, porque Agustín conoció que las ideas están contenidas en el Verbo divino, que el Verbo es el arquetipo de la creación. El Padre se conoce a sí mismo perfectamente, y ese acto de conocimiento es la imagen y expresión de sí mismo es su Palabra o Verbo, su *similitudo expressiva*⁷. Como procedente del Padre, el Verbo es divino, es el Hijo divino (*filius* denota la *similitudo hypostatica*, la *similitudo connaturalis*)⁸, y como representante del Padre, como *Imago*, como *similitudo expressa*, el Verbo también expresa, representa, todo lo que el Padre puede efectuar (*quidquid Pater potest*)⁹. Si alguien pudiera conocer al Verbo, conocería todos los objetos cognoscibles (*si igitur intelligis Verbum, intelligis omnia scibilia*)¹⁰. En el Hijo o Verbo, el Padre expresó todo lo que podía hacer (es decir, todos los seres posibles están ideal o arquetípicamente representados en el Verbo), y todo lo que haría¹¹. Así pues, las «Ideas» de todas las criaturas, posibles y reales, están contenidas en el Verbo, y esas ideas se extienden no solamente a los universales (genera y especies), sino también a las cosas singulares o individuales¹². Son infinitas en número, puesto que representan todos los posibles, ya que representan el infinito poder de Dios¹³. Pero cuando se dice que hay una infinidad de ideas en el Verbo no debe entenderse que las ideas sean realmente distintas en Dios, porque en Dios no hay distinción salvo la distinción de personas: consideradas como existentes en Dios, no son distintas de la esencia divina, ni las unas de las otras (*ideae sunt unum secundum rem*)¹⁴. De ahí se sigue que, no siendo distintas unas de otras, no pueden formar una verdadera jerarquía¹⁵. Sin embargo, aunque las ideas son ontológicamente una y no hay distinción real entre ellas, hay una distinción de razón, de modo que son *plures secundum rationem intelligendi*¹⁶. El fundamento de la distinción no puede ser ninguna clase de distinción real en la esencia divina, puesto que no solamente son las ideas ontológicamente idénticas a la esencia divina que es simple, sino que además no hay relación alguna de parte de Dios a las criaturas, ya que Él no depende en modo alguno de las criaturas, aunque hay una distinción real de parte de las criaturas a Dios,

y Dios y las criaturas no son lo mismo, de modo que desde el punto de vista de las cosas significadas o connotadas, las ideas son distintas *secundum rationem intelligendi*. En Dios las ideas son una sola cosa, pero desde nuestro punto de vista están, por así decir, a medio camino entre Dios que conoce y la cosa conocida. La distinción no es una distinción en lo que son (es decir, una distinción real) sino una distinción en lo que connotan, y el fundamento de la distinción es la multiplicidad de las cosas connotadas (es decir, de las criaturas), no una distinción real en la esencia o en el conocimiento divinos.

Platón tendió hacia esa teoría de las ideas, pero como le faltó la luz de la fe, no pudo ascender hasta la doctrina verdadera, e, inevitablemente, se quedó corto: para poseer la verdadera doctrina de las ideas es necesario tener conocimiento del Verbo. Además, así como las criaturas fueron producidas por el *medium* del Verbo y no podían haber sido producidas sino por el *medium* del Verbo, así tampoco pueden ser verdaderamente conocidas sino a la luz de su relación al Verbo. Aristóteles pudo ser, seguramente lo fue, un eminente filósofo natural, pero no podía conocer verdaderamente ni siquiera los objetos que él seleccionó para sus estudios, puesto que no los vio, en su relación al Verbo, como reflejos de la imagen divina.

2. Así pues, Dios, al conocerse a sí mismo conoce también todos los modos en que su divina esencia puede ser reflejada exteriormente. Dios conoce todas las cosas buenas finitas que pueden ser realizadas en el tiempo, y a ese conocimiento le llama san Buenaventura *cognitio approbationis*, el conocimiento de aquellas cosas a las que se extiende su *benepiacitum voluntatis*. Conoce también, no sólo las cosas buenas que han sido, son, o serán, en el transcurso del tiempo, sino también todas las cosas malas, y a ese conocimiento san Buenaventura le llama *cognitio visionis*. Huelga decir²⁹ que san Buenaventura no pretende implicar por eso que el mal tenga su causa ejemplar en Dios: el mal es más bien la privación en la criatura de aquello que debería tener según su idea en Dios. Dios conoce también todas las cosas posibles, y san Buenaventura llama a ese conocimiento *cognitio intelligentiae*. Los objetos de éste, los posibles, son infinitos en número, mientras que los objetos de las dos primeras clases de conocimiento son finitos³⁰. Ahora bien, los tres tipos de conocimiento no son accidentes en Dios, distintos entre sí; considerados ontológicamente, como se dan en Dios, son un solo acto de conocimiento, idéntico a la esencia divina.

El acto de conocimiento de Dios es infinito y eterno, de modo que todas las cosas están presentes a Dios, incluso los acontecimientos futuros; no hay sucesión en el conocimiento divino, y si hablamos de una «presciencia» de Dios debemos entender la futuridad como relativa a los objetos mismos (en el sentido de que se suceden unos a otros en el tiempo, y Dios conoce que se suceden los unos a los otros en el tiempo), no como relativa al conocimiento divino en sí mismo. Dios conoce todas las cosas por un solo acto eterno, y no hay sucesión temporal en ese acto, ni antes ni después; pero Dios conoce eternamente, por ese único acto, las cosas sucediéndose unas a otras en el tiempo. San Buenaventura hace, pues, una distinción a propósito de la afirmación de que Dios conoce todas las cosas *praesenter*, advirtiendo que esa *praesentialitas* debe ser entendida con referencia a Dios (*a parte cognoscentis*), pero no con referencia a los objetos conocidos (*a parte cognitorum*). Si se entendiese en este último sentido, eso supondría que todas las cosas estarían presentes las unas a las otras, lo cual es falso, puesto que no están todas presentes unas a otras, sino que están presentes todas ellas a Dios³¹. Imaginemos, dice³², un ojo fijo e inmóvil sobre una pared, que observa los movimientos sucesivos de todas las personas y cosas

²⁹ Ibid., 1, 13.

¹² I *Sent.*, 35, *art. unicus*, 4.

¹³ Ibid., 5.

¹⁴ Ibid., 2.

¹⁵ Ibid., 6.

¹⁶ Ibid., 3.

³⁰ Cf. I *Sent.*, 39, 1, 2 y 3; *De scientia Christi*, 1.

³¹ Cf. I *Sent.*, 39, 3, *conclusio*.

³² Ibid., 2, *conclusio*.

que hay allí en un solo acto de visión. El ojo no cambia, ni su acto de visión, pero sí las cosas que hay ante la pared. Tal ilustración, observa san Buenaventura, no es en realidad nada parecida a lo que ilustra, pues no es posible imaginar de ese modo el conocimiento divino, pero puede ayudar a que se comprenda lo que se trata de significar.

3. Si no hubiera ideas divinas, si Dios no tuviese conocimiento de Sí mismo y de lo que puede realizar, no habría creación, puesto que la creación exige un conocimiento de parte del Creador, conocimiento y voluntad. No debe sorprender, por lo tanto, que Aristóteles, que rechazó las ideas, rechazase también la creación y enseñase la eternidad del mundo, un mundo no creado por Dios. Al menos así entendieron a Aristóteles todos los Doctores griegos, como san Gregorio de Nisa, san Gregorio Nacianceno, san Juan Damasceno y san Basilio, así como todos los comentadores árabes, y, en verdad, en ninguna parte se encuentra que Aristóteles diga que el mundo tuvo un principio; en realidad, él mismo censuró a Platón, el único filósofo griego que parece haber declarado que el tiempo tuvo un comienzo³³. San Buenaventura no necesitaba haberse expresado de un modo tan cauteloso, pues indudablemente Aristóteles no creyó en una creación divina del mundo a partir de la nada.

Santo Tomás no vio incompatibilidad alguna, desde el punto de vista filosófico, entre la idea de creación, por una parte, y la de la eternidad del mundo, por otra, de modo que para él el mundo podía no haber tenido comienzo en el tiempo y ser sin embargo creado, es decir, que Dios podía haber creado el mundo desde la eternidad; pero san Buenaventura consideraba que la eternidad del mundo es imposible, y que Dios no podría haberlo creado desde la eternidad: ahora bien, el mundo es creado, luego el tiempo ha tenido necesariamente un comienzo. La consecuencia sería, pues, que negar que el tiempo haya tenido un principio equivaldría a negar que el mundo sea creado, y probar que el tiempo o movimiento eterno, sin principio, es imposible, equivale a probar que el mundo es creado. San Buenaventura consideraba, pues, la idea aristotélica de la eternidad del mundo como necesariamente vinculada a la negación de la creación, y esa opinión, que santo Tomás no comparte, aumentaba su oposición a Aristóteles. Naturalmente, tanto santo Tomás como san Buenaventura aceptaban el hecho de que el mundo ha tenido un principio en el tiempo, puesto que así lo enseña la teología; pero diferían en cuanto a la cuestión de la posibilidad abstracta de una creación desde la eternidad, y la convicción de san Buenaventura de la imposibilidad de ésta le hizo resueltamente hostil a Aristóteles, puesto que la afirmación por éste de la eternidad del movimiento como un hecho, y no meramente como una posibilidad, le parecía necesariamente una afirmación de la independencia del mundo respecto de Dios, una afirmación que Buenaventura creía debida primariamente a la negación del ejemplarismo.

¿Por qué razones sostenía san Buenaventura que el tiempo, o el movimiento eterno, sin un principio, es imposible? Sus argumentaciones son más o menos las que santo Tomás trata como objeciones a su propia posición. Ofrezco a continuación algunos ejemplos.

(i) Si el mundo hubiese existido desde la eternidad, se seguiría que es posible añadir algo al infinito. Por ejemplo, habría habido ya un número infinito de revoluciones solares, y sin embargo cada día se añade una nueva revolución. Pero es imposible añadir algo al infinito. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido siempre³⁴. Santo Tomás responde³⁵ que si el tiempo se supone eterno es infinito ex parte ante, pero no ex parte post, y nada puede objetarse a una adición que se haga al infinito por la parte

³³ *In Hexaem.*, 6,4.

²¹ *II Sent.*, 1, 1, 1,2, 1.

³⁵ *Contra Gent.*, 2, 38.

en que es finito, es decir, por la parte en que termina en el presente. A eso replica san Buenaventura que, si se considera simplemente el pasado, entonces se tendría que admitir un número infinito de revoluciones lunares. Pero hay doce revoluciones lunares por una revolución solar. Así pues, nos enfrentamos con dos números infinitos, de los cuales uno es doce veces más grande que otro, y eso es imposible.

(ii) Es imposible recorrer una serie infinita, de modo que si el tiempo fuese eterno, es decir, si no hubiera tenido un principio, el mundo nunca habría llegado al momento presente. Y, sin embargo, está claro que ha llegado.³⁶

A eso responde santo Tomás³⁷ que todo recorrer o *transitus* requiere un término inicial y un término final. Pero si el tiempo es de duración infinita, no hubo primer término, ni, por consiguiente, *transitus*; por lo que la objeción no puede presentarse. San Buenaventura replica que o hay una revolución del sol que sea infinitamente distante, en el pasado, de la revolución de hoy, o no la hay. Si no la hay, entonces la distancia es finita, y la serie debe haber tenido un comienzo. Si la hay, entonces, ¿qué debemos decir de la revolución inmediatamente siguiente a la que está infinitamente distante de la de hoy? ¿Está también esa revolución infinitamente distante de la de hoy, o no? Si no lo está, entonces la revolución que en hipótesis estaba infinitamente distante no puede tampoco estar infinitamente distante, puesto que el intervalo entre la «primera» y la segunda revolución es finito. Si lo es, entonces, ¿qué decir de la tercera revolución, y de la cuarta, y así sucesivamente? ¿Están todas infinitamente distantes de la revolución de hoy? Si lo están, entonces la revolución de hoy no está menos distante de ellas que de la primera. En tal caso, no hay sucesión, y todas son sincrónicas, lo cual es absurdo.

(iii) Es imposible que haya en existencia al mismo tiempo una infinidad de objetos concretos. Pero si el mundo existiese desde la eternidad, ahora habría en existencia una infinidad de almas racionales. Por lo tanto, el mundo no puede haber existido desde la eternidad.²⁵

A eso responde santo Tomás²⁶ que algunos dicen que las almas humanas no existen después de la muerte del cuerpo, y otros mantienen que solamente permanece un intelecto (común); otros, aún, sostienen la doctrina de la reencarnación, y ciertos escritores mantienen que un número infinito en acto es posible en el caso de cosas que no están ordenadas (*in his quae ordinem non habent*). Santo Tomás, naturalmente, no mantiene por sí mismo ninguna de las tres primeras posiciones; en cuanto a la cuarta, su propia actitud final parece dubitativa. San Buenaventura pudo observar, pues, bastante cáusticamente, que la teoría de la reencarnación es un error en filosofía y es contraria a la psicología de Aristóteles, mientras que la doctrina de que solamente sobrevive un intelecto común es un error aún peor. En cuanto a la posibilidad de un número infinito en acto, él creía que era una noción errónea, sobre la base de que una multitud infinita no podría ser ordenada y no podría, por lo tanto, estar sometida a la providencia divina, mientras que de hecho todo cuanto Dios ha creado está sometido a su providencia.

Buenaventura estaba, pues, convencido de que puede probarse filosóficamente, contra Aristóteles, que el mundo tuvo un comienzo, y que la idea de creación desde la eternidad supone una «contradicción manifiesta», puesto que, si el mundo fue creado a partir de la nada, tuvo ser después de no-ser (*esse post non esse*)²⁷, de modo que no

³⁶ II *Sent*, 1, 1, 1,2, 3.

³⁷ *Contra Gent.*, 2, 38; S. T., P, 36, 2 ad 6.

pudo existir desde la eternidad. Santo Tomás responde que los que afirman la creación desde la eternidad no dicen que el mundo fue hecho *post nihilum*, sino que fue hecho «a partir de la nada», lo cual a lo que se opone es «a partir de algo». Es decir, la idea de tiempo no está en modo alguno implicada en la fórmula «*ex nihilo*». A ojos de san Buenaventura, ya es bastante malo decir que el mundo sea eterno e increado (un error que puede desaprobarse filosóficamente); pero decir que fue creado eternamente a partir de la nada es hacerse reo de una flagrante contradicción, algo «tan contrario a razón, que yo no habría creído que ningún filósofo, por pequeño que ³⁸ ³⁹ ⁴⁰ fuera su entendimiento, pudiera afirmarlo».⁴¹

4. Si se niega la doctrina del ejemplarismo, y si Dios no creó el mundo, es perfectamente natural concluir que Dios solamente se conoce a Sí mismo, que solamente mueve en tanto que causa final, como objeto de deseo y de amor (*ut desideratum et amatum*), y que no conoce ninguna cosa particular fuera de Sí mismo⁴². En tal caso, Dios no puede ejercer providencia alguna, al no tener en sí las *rationes rerum*, las ideas de las cosas, por las que podría conocer a éstas⁴³. La doctrina de san Buenaventura es, desde luego, que Dios conoce las cosas distintas de Él mismo, pero que las conoce en y a través de Sí mismo, mediante las ideas ejemplares. De no sostener esa doctrina, habría tenido que decir que el conocimiento divino recibe un complemento o perfección de parte de las cosas exteriores a Él, es decir, que, en cierto modo, depende de las criaturas. En realidad, Dios es completamente independiente; son las criaturas las que dependen de Dios, y no pueden conferir perfección alguna al Ser Divino⁴⁴. Pero si Dios está encerrado en Sí mismo, en el sentido de no tener conocimiento alguno de las criaturas y no ejercer ninguna providencia, se sigue que los cambios o movimientos del mundo tienen lugar, o por azar, lo cual es imposible, o por necesidad, según sostenían los filósofos árabes, mediante la determinación por los cuerpos celestes de los movimientos de las cosas de este mundo. Pero, en tal caso, toda la doctrina de las recompensas o castigos desaparece, y, en efecto, en ninguna parte se encontrará que Aristóteles hable de beatitud después de la vida presente⁴⁵. Todas esas conclusiones erróneas se siguen, pues, de la negación del ejemplarismo, y está más claro que nunca que el ejemplarismo es la clave de una metafísica verdadera, y que sin esa clave el filósofo cae inevitablemente en errores al tratar de temas metafísicos.

5. De la doctrina del ejemplarismo se sigue que hay alguna semejanza entre las criaturas y Dios; pero hemos de distinguir diversas clases de semejanza (*similitudo*) para llegar a obtener una idea correcta de la relación de las criaturas a Dios, de modo que se evite el panteísmo, por un lado, y la independencia del mundo, por el otro. En el Comentario a las Sentencias⁴⁶, san Buenaventura dice que *similitudo* puede significar una concordancia de dos cosas en una tercera (y en ese caso él la llama *similitudo secundum univocationem*), o puede significar la semejanza de una cosa a otra sin concordancia alguna en otra tercera, y es en ese sentido en el que se dice que la criatura es una semejanza de Dios. En la misma *conclusio* (*ad 2*) distingue la *similitudo univocationis sive participationis*, y la *similitudo imitationis et expressionis*, y procede a observar que la primera no conviene a la relación entre las criaturas y Dios, porque no hay término común alguno (*quia nihil est commune*, es decir, porque no hay nada común a Dios y a las criaturas). Lo que san Buenaventura quiere decir es que

³⁸ II *Sent.*. 1, 1, 1, 2, 5.

³⁹ *Contra Gent.*, 2, 38.

⁴⁰ II *Sent.*. 1, 1, 1, 2, 6.

⁴¹ *Ibid.*, *conclusio*.

⁴² *In Hexaem.*, 6, 2.

⁴³ *Ibid.*, 3.

⁴⁴ Cf. I *Sent.*, 39, 1, 1, *conclusio*.

⁴⁵ *In Hexaem.*, 6, 3.

⁴⁶ 1, 35, art. un., 1, *conclusio*.

Dios y las criaturas no participan en el ser, por ejemplo, unívocamente (precisamente en el mismo sentido), porque, en tal caso, la criatura sería Dios, tendríamos un panteísmo. La criatura es una imitación de Dios, de la idea de ella misma en Dios, y Dios expresa externamente la idea en la criatura finita. Así pues, cuando san Buenaventura rechaza la *similitudo participationis* debemos entender que «*participado*» quiere decir aquí participación en algo común a Dios y las criaturas en sentido unívoco, en un *tertium commune*, según él lo expresa.

Puede objetarse que si no hay nada común entre Dios y las criaturas, no puede haber semejanza; pero la comunidad que san Buenaventura desea excluir es la comunidad unívoca, a la que él opone la analogía. La semejanza de la criatura a Dios o de Dios a la criatura (*exemplaris ad exemplatum*) es una especie de analogía, y la otra es la de *proportionalitas* (*habitus duorum ad duo*), que existe entre series de cosas que pertenecen a géneros diferentes, aunque en el caso de la relación entre las criaturas y Dios es solamente la criatura la que es miembro de una clase genérica. Así, un maestro es a su escuela lo que un piloto es a su navío, puesto que el maestro (y piloto) dirige la escuela (y el navío)⁴⁷. San Buenaventura distingue luego entre proporción en sentido amplio, que incluye la proporcionalidad, y proporción en sentido estricto, que se da entre miembros de la misma clase, números aritméticos, por ejemplo. Desde luego, en ese sentido estricto, no puede existir proporción entre Dios y las criaturas.

Pero aunque san Buenaventura habla de analogía de proporcionalidad, las analogías a las que atiende principalmente son las de semejanza, porque siempre gustaba de encontrar expresiones, manifestaciones, imágenes o *vestigia* de Dios en el mundo de las criaturas. Así, en el Comentario a las Sentencias⁴⁸, después de excluir la *similitudo per convenientiam omnimodam in natura*, que corresponde a las tres personas divinas, cada una de las cuales es idéntica a la Naturaleza divina, y la *similitudo per participationem alicuius naturae universalis*, que es la que puede haber entre hombre y asno, en virtud de su común participación en el *genus* animal, admite la proporcionalidad, *similitudo secundum proportionalitatem* (y es ahí donde presenta el ejemplo del piloto y el navío), y *similitudo per convenientiam ordinis* (*sicut exemplatum assimilatur exemplari*), y procede a discutir esos últimos tipos de analogía, que, como ya se ha dicho, pueden ambos aplicarse a la relación entre las criaturas y Dios.

Toda criatura, dice san Buenaventura, es un *vestigium* de Dios, y los dos tipos de analogía (la que hay entre el *exemplatum* y el *exemplar* y la de proporcionalidad) son aplicables a toda criatura; el primero, en cuanto toda criatura es efecto de Dios y está conformada a Dios a través de la idea divina; el segundo, en cuanto también la criatura produce un efecto, aunque no del mismo modo en que Dios produce el suyo (*sicut enim Deus producit suum effectum, sic et agens creatum, licet non omnino*, puesto que la criatura no es causa total de su efecto). Pero aunque toda criatura es un *vestigium Dei*, esa conformidad general de la criatura a Dios es relativamente remota (*magis de longinquo*); hay otro tipo de semejanza que es más estricto (*de proximo*) y más expreso, y que solamente tiene aplicación a ciertas criaturas. Todas las criaturas están ordenadas a Dios, pero solamente las criaturas racionales están dirigidas inmediatamente (*immediate*) a Dios, mientras que las criaturas irracionales están dirigidas a Dios mediatamente (*mediante creatura rationali*). Solamente la criatura racional puede conocer a Dios, alabar a Dios y servir a Dios conscientemente, y tiene, por ello, una mayor conformidad a Dios, una mayor *convenientia ordinis*, que la criatura irracional. Ahora bien, cuanto mayor es la *convenientia ordinis*, tanto mayor, más íntima y más expresa es la semejanza o *similitudo*. Esa semejanza más estricta es llamada por san Buenaventura *imago*. Así pues, toda criatura es un *vestigium Dei*, pero solamente la criatura racional es *imago Dei*, porque se parece a Dios en la posesión de potencias espirituales mediante las cuales puede conformarse más y más a Dios.

⁴⁷ Cf. I Sent., 3. 1. art. un., 2. 3 y 1 ibid., 48, 1, 1, conclusio.

⁴⁸ II Sent., 16, 1, 1, conclusio.

Una diferencia similar entre la criatura racional y la irracional puede observarse si consideramos la analogía de proporcionalidad. Con las debidas concesiones y reservas, podemos decir que como Dios es a la criatura, es decir, como la Causa divina es a su efecto, así es la criatura a su efecto, y eso vale de todas las criaturas en la medida en que son agentes activos; pero el efecto considerado es extrínseco al agente, mientras que en el caso de las criaturas racionales, y sólo en el de éstas, hay una proporción intrínseca. En Dios hay una unidad de naturaleza en una trinidad de personas, y en el hombre hay una unidad de esencia con una trinidad de potencias que están ordenadas unas a otras, en una relación que se asemeja de algún modo a las relaciones en Dios (*quasi consimili modo se habentium, sicut se habent personae in divinis*). San Buenaventura no pretende que podamos probar la doctrina de la Trinidad mediante la luz natural de la razón a partir de una consideración de la naturaleza humana, porque él niega la posibilidad de toda prueba filosófica estricta del misterio, sino más bien que, guiados por la luz de la fe, podemos encontrar una analogía trinitaria en la naturaleza racional humana. Como la naturaleza divina es a las tres personas divinas, así (*quasi consimili modo*) es la naturaleza o esencia humana a sus tres potencias. Es esa una semejanza «expresa» de proporción, y en razón de ello se llama también al hombre «imagen» de Dios. La palabra «expresa» significa que la Santísima Trinidad se ha expresado a sí misma, se ha manifestado a Sí misma en cierto grado, en la constitución de la naturaleza humana, y está claro que, para san Buenaventura, la analogía de semejanza (es decir, la del *exemplatum* al *exemplar*) es más fundamental que la analogía de proporcionalidad, pues la segunda se trata en función de la primera, y no tiene ningún significado o valor concreto aparte de aquélla.

De ese modo san Buenaventura puede ordenar la jerarquía del ser según la proximidad o lejanía de la semejanza de la criatura a Dios. El mundo de las cosas puramente sensibles es el *vestigium* o *umbra Dei*, aunque también aquí encuentra san Buenaventura analogías de la Trinidad; es el *liber scriptus forinsecus*. Cuando es considerado por un filósofo natural que no es más que filósofo natural, es simplemente natura: un hombre así no sabe leer el libro de la naturaleza, que no es para él *vestigium Dei*, sino algo considerado por razón de sí mismo y sin referencia alguna a Dios⁴⁹. La creación racional se encuentra por encima de la creación puramente sensible, y es *imago Dei*, imagen de Dios en un sentido especial. Pero la frase «imagen de Dios» tiene una amplia aplicación, porque cubre no solamente la substancia natural de los hombres y de los ángeles, sino también aquella semejanza sobrenatural que es el resultado de la posesión de la gracia. El alma que está en gracia es imagen de Dios en un sentido más elevado que aquel en que lo es la esencia puramente natural del hombre, y el alma en el cielo, cuando goza de la visión beatífica, es imagen de Dios en un sentido todavía más profundo. Hay, pues, muchos grados de analogía, de semejanza a Dios, y cada grado debe ser visto a la luz del Verbo, que es la imagen consubstancial del Padre y el ejemplar de toda la creación, reflejado en las criaturas según diversos grados de «expresión». Podemos notar no solamente la constante integración de filosofía y teología, sino también el hecho de que los diversos grados de semejanza están en estrecha relación con la vida intelectual y espiritual del hombre. El ascenso a Dios por parte del individuo supone un volverse desde la *umbra*, o puro *vestigium*, contemplada por los sentidos, del *liber scriptus forinsecus*, a la reflexión interior de la *imago Dei*, el *liber scriptus intrinsecus*, en obediencia al precepto de san Agustín de ir dentro de sí mismo, y, últimamente, a la contemplación de Dios en sí mismo, el *exemplar* en el *exemplatum*. El hecho de que san Buenaventura no trata la teología y la filosofía en compartimentos estancos, le faculta para vincular su visión del universo a la vida mística y ascética, y para merecer así el nombre de pensador específicamente cristiano.

6. ¿Es este mundo, que refleja tan admirablemente al Creador divino, el mejor de todos los mundos posibles? Debemos distinguir ante todo dos cuestiones distintas. ¿Podría Dios haber hecho un mundo mejor que éste? ¿Podría Dios haber hecho este mundo mejor de lo que es? San Buenaventura contesta a la primera pregunta que Dios podría haber hecho un mundo mejor que éste, creando esencias más

⁴⁹ In Hexaem., 12, 15.

nobles, y que tal cosa no puede ser negada sin limitar el poder de Dios. En cuanto a la segunda pregunta, todo depende de lo que entendamos por «mundo» y por «mejor». Si nos referimos a las substancias que van a constituir el mundo, ¿qué es lo que se pregunta? ¿Si Dios pudo hacer substancias mejores, en el sentido de hacerlas esencialmente más nobles, es decir, substancias de tipo superior, o si Dios pudo hacerlas accidentalmente mejores, sin dejar de pertenecer a su propia clase? Si lo que se pregunta es lo primero, entonces la respuesta es que Dios pudo ciertamente cambiar las substancias en otras más nobles, pero que entonces el mundo no sería el mismo, y Dios no haría mejor este mundo. Si lo que se pregunta es lo segundo, entonces la respuesta es que Dios pudo hacer mejor este mundo. Para poner un ejemplo: si Dios cambiase un hombre en ángel, el hombre dejaría de ser hombre, y Dios no haría mejor al hombre; pero Dios pudo hacer mejor a un hombre aumentando su capacidad intelectual y sus cualidades morales⁵⁰. Además, si bien Dios pudo hacer mejores a este hombre o a este caballo, debemos hacer otra distinción si se pregunta si Dios pudo o no hacer mejor al hombre como tal, en el sentido de colocarle en mejores condiciones. Absolutamente hablando, pudo; pero si se tiene en consideración el propósito por el que Dios ha colocado al hombre en esas condiciones o le ha permitido estar en esas condiciones, puede muy bien ser que no pudiera hacer al hombre mejor. Por ejemplo, si Dios hubiese hecho que todos los hombres le sirvieran bien, habría hecho al hombre mejor, desde un punto de vista abstracto; pero si se considera el propósito por el que Dios ha permitido al hombre servirle bien o mal, no habría hecho al hombre mejor privándole de su libre albedrío. Finalmente, si alguien pregunta por qué, si Dios pudo haber hecho o podría hacer mejor el mundo, no lo ha hecho o no lo hace así, la única respuesta que puede darse es que así lo quiso Él, y que Él conoce la razón (*solutio non potest dari nisi haec, quia voluit, et rationem ipse novit*).⁵¹

⁵⁰ I Sent.. 44. I, 1, conclusio.

⁵¹ *Ibid.*, ad 4.

CAPÍTULO XXVIII

SAN BUENAVENTURA. — IV: LA CREACIÓN MATERIAL

Composición hilemórfica de todas las criaturas. — La individuación. — La luz. — Pluralidad de formas. — Rationes seminales.

1. San Buenaventura aceptó de su maestro, Alejandro de Hales, la doctrina de la composición hilemórfica de todas las criaturas, es decir, la doctrina de que todas las criaturas están compuestas de materia y forma. Por «materia» entendía, naturalmente, en ese contexto, el principio de potencialidad en el sentido más amplio, y no «materia» en el sentido en que la materia se opone al espíritu. «La materia, considerada en sí misma, no es ni espiritual ni corpórea, y, por eso, es en sí misma indiferente a la recepción de una forma espiritual o de una forma corpórea; pero como la materia nunca existe por sí misma, aparte de una forma determinada, y como, una vez unida con una forma material o con una forma espiritual, es corpórea o espiritual respectivamente, se sigue que la materia actualmente presente en una substancia corpórea es específicamente distinta de la que hay en una substancia espiritual.»⁵² La «materia» puede ser considerada de más de una manera. Si se la considera desde el punto de vista de la privación (*per privationem*), abstrayéndola de todas las formas, sean substanciales o accidentales, debe admitirse que es esencialmente la misma en todas las criaturas, «porque si cualquier clase de materia se separa de todas las formas y de todos los accidentes, no se verá en absoluto diferencia alguna». Pero si se considera la materia «analógicamente» (*secundum analogiam*), es decir, como potencialidad, como una base para las formas, debe hacerse una distinción. En cuanto la materia se considera como proporcionando una base para la forma simplemente en el aspecto del ser (*in ratione entis*), es esencialmente la misma tanto en las criaturas materiales como en las espirituales, puesto que tanto las criaturas espirituales como las materiales existen y subsisten, y se puede considerar su existencia por sí misma, sin proceder a considerar el modo preciso en que existen o la clase de cosas que son. Ése es el modo en que el metafísico considera la materia, y así, a los ojos del metafísico, la materia es similar en la creación material y en la espiritual. Pero si la materia se considera simplemente en su relación al movimiento en sentido amplio, es decir, entendido como cambio, entonces no es lo mismo en las criaturas que no pueden recibir cambio substancial o recibir formas corpóreas y en las criaturas que pueden sufrir cambio substancial y recibir formas corpóreas, aunque puede ser considerada como analógicamente similar, en cuanto que los ángeles son susceptibles de, por ejemplo, influencia divina. Es el filósofo natural, o *physicus*, el que considera la materia de ese modo.

Sin entrar en ulteriores distinciones hechas por san Buenaventura, y sin tratar de juzgar su doctrina, puede decirse que su enseñanza sobre la composición hilemórfica de todas las criaturas consiste en que la materia es el principio de la potencialidad como tal. Tanto las criaturas espirituales como las criaturas materiales son seres dependientes, seres que no existen por sí mismos, de modo que si se considera la potencialidad con abstracción de toda forma, viéndola como coprincipio del ser, se puede decir que es esencialmente la misma en unas y otras, como lo hace el metafísico. El filósofo natural considera los cuerpos y se interesa por la materia, no por su esencia abstracta, sino como existente en un tipo particular de ser, en una relación concreta a una determinada clase de forma, a la forma material; y la materia, considerada a esa luz, no se encuentra en los seres espirituales. Se puede, desde luego, objetar que si la materia, en tanto que existe concretamente, como unida a la forma, es y sigue siendo de especies diferentes, debe haber algo en la materia misma que la haga de especies diferentes, de modo que su similitud en los órdenes creados material y espiritual no puede ser más que analógica; pero san Buenaventura admite que la materia no existe nunca actualmente aparte de la forma, y se limita a afirmar que si se la considera, como puede ser considerada, en abstracción de toda

⁵²II Sent., 3, 1, 1, 2, conclusio ad 3.

forma, como mera potencialidad, entonces puede decirse justamente que es esencialmente la misma. Si los ángeles tienen en sí un elemento de potencialidad, de posibilidad, como lo tienen, deben poseer materia, porque la materia, considerada en sí misma, es simplemente posibilidad o potencia. Únicamente en el Ser que es Acto puro, sin potencia o posibilidad alguna, no hay materia.

2. ¿Es la materia el principio de individuación? Algunos pensadores, dice san Buenaventura⁵³, lo han mantenido así, apoyándose en palabras de Aristóteles, pero es muy difícil ver cómo lo que es común a todos puede ser la causa principal de la distinción, de la individualidad. Por el contrario, decir que la forma es el principio de individuación y postular una forma individual, además de la forma de la especie, es ir a parar al extremo opuesto y olvidar que toda forma creada puede tener otra igual a ella. Es mejor sostener que la individuación resulta de la unión actual de materia y forma, mutuamente ajustadas por la unión misma. Los sellos se hacen por diferentes impresiones en cera, y sin la cera no habría pluralidad de sellos, pero sin las diferentes impresiones la cera no se convertiría en una pluralidad. Semejantemente, la materia es necesaria para que haya distinción y multiplicidad, número, pero la forma es también necesaria, porque la distinción y la multiplicación presuponen la constitución de una substancia mediante los elementos que la componen. Que una substancia individual sea algo definido, de una especie definida, se debe a la forma; qué sea ese algo, se debe principalmente a la materia, por la cual la forma adquiere una posición en el espacio y en el tiempo. «Individuación» denota principalmente algo substancial, una substancia compuesta de materia y forma, pero también denota algo que puede ser considerado un accidente, a saber, el número. «Individualidad» (*discretio individuales*) denota dos cosas: individuación, que resulta de la unión de los dos principios, materia y forma, y, en segundo lugar, distinción de las demás cosas, que es el origen del número; pero el primer sentido, el de individuación, es el más fundamental.

La personalidad (*discretio personalis*) aparece cuando la forma unida a la materia es una forma racional, y añade, pues, a la individualidad la dignidad de naturaleza racional, que ocupa el lugar más alto entre las criaturas creadas y no está en potencia para una forma substancial más elevada. Pero hay algo más que se necesita para que se constituya la personalidad, a saber, que en el *suppositum* no pueda haber otra naturaleza de mayor eminencia y dignidad, es decir, que la naturaleza racional posea *actualement eminentiam* en el *suppositum*. (En Cristo, la naturaleza humana, aunque perfecta y completa, no posee *actualement eminentiam*, y no es, por lo tanto, persona.) «Debemos decir, pues, que así como la individualidad resulta de la existencia de una forma natural en la materia, la personalidad resulta de la existencia de una naturaleza noble y supereminente en la substancia.»⁵⁴

Como san Buenaventura atribuye materia, es decir, una materia espiritual, a los ángeles, puede admitir una pluralidad de ángeles individuales dentro de una misma especie, sin verse obligado a postular, como santo Tomás, tantas especies angélicas como ángeles hay. Las Escrituras nos muestran algunos ángeles cumpliendo funciones similares, y eso arguye una similaridad en su ser, y, por otra parte, el «amor de caridad» también pide la multiplicidad de ángeles dentro de una misma especie.⁵⁵

3. En la creación corpórea hay una forma substancial que todos los cuerpos poseen: la forma de luz⁵⁶. La luz fue creada el primer día de la creación, tres días antes de la producción del sol, y es corpórea, en

⁵³ II Sent.. 3. 1. 2. 3. *conclusio*.

⁵⁴ II Sent.. 3. 1. 2, *conclusio*.

⁴*Ibid.* 3. 1, 2, 4.

⁵*Ibid.*, 13.

opinión de san Buenaventura, aunque san Agustín interpretó que significaba la creación angélica. Propiamente hablando no es un cuerpo, sino la forma de un cuerpo, la primera forma substancial, común a todos los cuerpos y principio de la actividad de éstos, y las diferentes especies de cuerpos forman una jerarquía de grados según su participación mayor o menor en la forma de luz. Así, los «empíreos» se encuentran en un extremo de la escala, mientras que la tierra se encuentra en el otro, en el extremo inferior. De ese modo, el tema de la luz, tan caro a la tradición agustiniana, y que se remonta hasta Plotino y hasta la comparación hecha por Platón entre la Idea de Bien y el sol, encuentra un lugar destacado en la filosofía de san Buenaventura.

4. Evidentemente, si san Buenaventura sostiene que la luz es una forma substancial poseída por todos los cuerpos, debe afirmar también que puede haber una pluralidad de formas substanciales en una misma substancia. Él no encontró dificultad alguna en afirmar tal cosa, puesto que consideraba la forma como aquello que prepara al cuerpo para la recepción de otras y más altas perfecciones. Mientras que para santo Tomás la forma substancial era limitativa y definidora, de modo que no puede haber más de una forma substancial en un mismo cuerpo, para san Buenaventura la forma remite, por así decirlo, a algo más elevado, y, más que redondear y limitar al cuerpo, le prepara para nuevas posibilidades y perfecciones. En el *In Hexaemneron* llega a afirmar⁵⁷ que es una locura (*insanum*) decir que la forma final se añada a la materia prima sin que haya algo que sea una disposición para recibirla o que esté en potencia para ella, es decir, sin que haya alguna forma intermediaria; y gustaba de trazar un paralelo entre el orden de la gracia y el de la naturaleza. Así como el don de conocimiento dispone para el don de sabiduría y no es anulado por el don de sabiduría, y así como los dones no anulan las virtudes, así también una forma predispone para una forma más alta, y esta última, cuando es recibida, no expulsa a la primera, sino que la corona.

5. Había que esperar que san Buenaventura, que seguía abiertamente la senda de la tradición agustiniana, aceptase la doctrina de las *rationes seminales*, especialmente siendo así que dicha doctrina acentúa la obra del Creador y disminuye la independencia de los agentes naturales, aunque no fue una doctrina más «científica», en el sentido moderno de la palabra, en el caso de san Buenaventura que en el caso de san Agustín. Para ambos hombres, lo que la exigía era la exégesis de las Escrituras, o, más bien, una filosofía construida sobre los datos de la revelación más un motivo extra, en el caso de san Buenaventura, a saber, el que había sido sostenida por su gran predecesor, el filósofo cristiano *par excellence*, que estuvo dotado a la vez con el *sermo sapientiae* y con el *sermo scientiae*. «Creo que esa posición debe ser mantenida, no solamente porque la razón nos inclina a ella, sino también porque la autoridad de Agustín, en su Comentario literal al Génesis, la confirma.»⁵⁸

San Buenaventura mantuvo, pues, una cierta *latitatio formarum* de las cosas en la materia; pero se negó a aceptar la opinión de que las formas de las cosas que aparecen en el tiempo estuviesen originariamente en la materia en un estado «actual», como un cuadro cubierto por un paño, de modo que el agente particular se limitara a descubrirlas, como el hombre que retira del cuadro el paño y deja aparecer la pintura. Según esa opinión, formas contrarias, que se excluyen mutuamente, habrían estado juntas al mismo tiempo en el mismo sujeto, lo cual es imposible. Tampoco acepta san Buenaventura la opinión de que Dios es la única causa eficiente en la educción de las formas, porque eso significaría que Dios crea todas las formas, del modo en que crea el alma humana racional, y que el agente secundario, en realidad, no hace nada en absoluto, siendo así que está claro que su actividad contribuye realmente algo al efecto. La segunda de las dos opiniones desestimadas reduciría o suprimiría por completo la actividad del agente creado, y la primera la reduciría a un mínimo; san Buenaventura no está dispuesto a aceptar ninguna de las dos. Él prefiere la opinión que «parece haber sido la de Aristóteles, y es comúnmente mantenida ahora por los doctores en filosofía y en teología», la de que «casi todas las formas naturales, las formas corpóreas al menos, tales como las formas de los elementos y las formas de

⁵⁷ 4. 10.

⁵⁸II Sent., 7, 2, 2, 1, resp.

los mixtos, están contenidas en la potencia de la materia y son llevadas a actualización (*educuntur in actum*) mediante la acción de un agente particular». Pero eso puede entenderse de dos maneras. Puede significar que la materia tiene a la vez la potencia para recibir la forma y la inclinación a cooperar en la producción de la forma y que la forma a producir está en el agente particular como en su principio original y eficiente, de modo que la educación de la forma tiene lugar por la multiplicación de la forma del agente, como una vela encendida puede encender multitud de velas; o puede significar que la materia contiene la forma a ser educada, no solamente como aquello en lo que, y, en cierta medida, por lo que es producida la forma, sino además como aquello a partir de lo cual es producida, aunque en el sentido de que está concreada con la materia y en la materia como una forma no actual, sino virtual. En la primera hipótesis no puede decirse que las formas sean creadas por el agente, puesto que no proceden de la nada, no obstante lo cual una nueva forma sería de algún modo producida. En la segunda hipótesis no se produce ninguna nueva esencia o *quiddidad*, sino que la forma que existía en potencia, virtualmente, es reducida a acto, recibe una nueva *dispositio*. Así pues, la segunda hipótesis atribuye al agente creado menos que la primera, ya que el agente creado se limita a hacer que lo que anteriormente existía de un modo exista ahora de otro modo, mientras que en la primera hipótesis el agente creado produciría algo positivamente nuevo, aun cuando no fuese por vía de producción a partir de la nada. Si un jardinero cuida los rosales de modo que los capullos puedan florecer en rosas, hace ciertamente algo, pero menos de lo que haría si tuviera que producir un rosal a partir de otra forma vegetal. Así pues, san Buenaventura, deseoso de no atribuir ni siquiera una similitud de potencia creadora a un agente creado, elige la hipótesis que asigna menos a la acción del agente creado y más a la acción del creador.

Las formas que son educadas estuvieron, pues, originalmente en la materia en un estado virtual. Esas formas virtuales son las *rationes seminales*. Una *ratio seminalis* es una potencia activa existente en la materia, y es la esencia de la forma a educir, que se encuentra con ésta en la relación del *esse incompletum* al *esse completum*, o del *esse in potentia* al *esse in actu*⁵⁹. La materia es, pues, un *seminarium* o semillero en el que Dios creó en estado virtual las formas corpóreas que debían ser sucesivamente educadas de ella. Eso tiene aplicación no solamente a las formas de las cosas inorgánicas, sino también a las almas de los animales irracionales y de las plantas. Huelga decir que san Buenaventura es consciente de que la actividad de agentes particulares es necesaria para el nacimiento de un animal, pero no está dispuesto a admitir la teoría traducianista, según la cual el alma de un nuevo animal es producida por «multiplicación» del alma del padre, aunque sin disminución alguna de parte de ésta, puesto que tal teoría implica que una forma creada puede producir una forma similar a partir de la nada⁵⁹⁶⁰. Lo que ocurre es que los animales padres actúan sobre lo que ellos mismos han recibido, el principio seminal, y éste es una potencia activa que contiene en germen la nueva alma, aunque la actividad de los padres es necesaria para que lo virtual pueda convertirse en actual. San Buenaventura escoge así una vía media entre atribuir demasiado poco, o nada, al agente creado, y atribuirle lo que a él le parecía excesivo, pues su principio general es que mientras Dios produce las cosas a partir de la nada, un agente creado solamente puede producir algo que ya existiese en potencia, es decir, según él lo entiende, en un estado virtual⁶¹. Pero sería inútil buscar una descripción y explicación exacta de las *rationes seminales* y su modo de operar, puesto que la teoría se basa parcialmente en la autoridad y parcialmente en un razonamiento filosófico a priori, no en la observación empírica o en la experimentación científica.

⁵⁹II *Sent.*, 18, 1, 3, *resp.*

⁶⁰Ibid., 2, 15, 1, 1, *resp.*

⁶¹Ibid., 7, 2, 2, 2, *resp.*

CAPÍTULO XXIX

SAN BUENAVENTURA. — V: EL ALMA HUMANA

Unidad del alma humana. — Relación del alma al cuerpo. — Inmortalidad del alma humana. — Falsedad del monopsiquismo averroísta. — Conocimiento de los objetos sensibles y de los primeros principios lógicos. — Conocimiento de las realidades espirituales. — Iluminación. — El ascenso del alma a Dios. — San Buenaventura como filósofo de la vida cristiana.

1. Acabamos de ver que, según san Buenaventura, las almas de los animales son producidas *seminaliter*; pero, desde luego, eso no tiene aplicación en el caso del alma humana, que es producida inmediatamente por Dios, creada por Dios a partir de la nada. El alma humana es imagen de Dios, llamada a la unión con Dios, y, por ello (*propter dignitatem*), su producción quedó adecuadamente reservada a Dios por Dios mismo. Ese modo de razonar supone una teología, pero san Buenaventura argumenta también que, como el alma humana es inmortal, incorruptible, su producción sólo puede ser efectuada por aquel Principio que por Sí mismo posee vida y perpetuidad. La inmortalidad del alma humana implica en dicha alma una «materia» que no pueda ser un elemento en un cambio substancial; pero la actividad de los agentes creados se limita a operar sobre materia transmutable, y la producción de una substancia con materia inmutable sobrepasa la capacidad de dichos agentes. De ahí se sigue que la teoría traducianista debe ser rechazada, aun cuando san Agustín se inclinase a ella ocasionalmente, porque pensaba que permitía explicar la transmisión del pecado original.¹

¿Qué es lo que Dios crea? San Buenaventura responde que el alma entera, y no solamente la facultad racional. Hay una sola alma en el hombre, dotada de las facultades racional y sensitiva, y esa alma es lo que Dios crea. El cuerpo estaba contenido *seminaliter* en el cuerpo de Adán, el primer hombre, y se transmite por medio del semen, pero eso no significa que el cuerpo tenga un alma sensitiva, educada de la potencia de la materia y distinta del alma racional creada e infusa. El semen contiene, es verdad, no solamente la superfluidad del alimento del padre, sino también algo de su *humiditas radicalis*, de modo que en el embrión hay, antes de la infusión del alma, una disposición activa hacia el acto de la sensación, una especie de sensibilidad incoada; pero esa disposición es una disposición a cumplir el acto de sensación mediante la potencia del alma, una vez infundida ésta: al ser el embrión completamente animado por la infusión del alma, aquella sensibilidad incoada cesa, o, mejor, es subsumida bajo la actividad del alma, que es el principio de sensación lo mismo que el principio de intelección. En otras palabras, san Buenaventura tiene buen cuidado de mantener la continuidad de la vida y la realidad de la paternidad al mismo tiempo que evita toda partición del alma humana en dos.^{62 63}

2. El alma humana es la forma del cuerpo: san Buenaventura utiliza la doctrina aristotélica contra los que sostienen que las almas de todos los hombres son una sola substancia. «El alma racional es el acto y entelequia del cuerpo humano; por lo tanto, como los cuerpos humanos son distintos, las almas racionales que perfeccionan esos cuerpos han de ser también distintas»³; el alma es una forma existente, viviente, inteligente, dotada de libertad⁴. Está totalmente presente en cada parte del cuerpo,

⁶²II *Sent.*, 18, 2, 3, *resp.*

⁶³Cf. II *Sent.*, 30, 3, 1 y 31, 1, 1.

según la enseñanza de san Agustín, que san Buenaventura aprueba como preferible a la teoría de que el alma está primordialmente presente en una parte determinada del cuerpo, el corazón, por ejemplo. «Porque es la forma de todo el cuerpo, está presente en todo el cuerpo; porque es simple, no está presente en parte aquí y en parte allí; porque es el principio motor suficiente (*motor sufficiens*) del cuerpo, no tiene situación particular alguna, no está presente en un punto o en una parte determinados.»⁵

Pero aunque san Buenaventura acepta la definición aristotélica del alma como forma del cuerpo, su tendencia general es de carácter platónico y agustiniano, pues insiste en que el alma humana es una substancia espiritual, compuesta de forma espiritual y materia espiritual. No basta con decir que en el alma hay una composición de *ex quo est* y *quod est*, puesto que el alma puede obrar y padecer, mover y ser movida, y eso arguye la presencia de «materia», el principio de la pasividad y de la mutabilidad, aunque esa materia trascienda la extensión y la corruptibilidad, pues es materia espiritual y no corpórea⁶. Puede parecer que esa doctrina contradice la admitida simplicidad del alma humana, pero san Buenaventura indica⁷ que «simplicidad» tiene varios significados y grados. Así, «simplicidad» puede hacer referencia a ausencia de partes cuantitativas, y el alma es simple en ese sentido, en comparación con las cosas corpóreas; o puede hacer referencia a ausencia de partes constitutivas, y, en ese sentido, el alma no es simple. Pero el punto principal consiste en que el alma, aunque forma del cuerpo y principio motor de éste, es también mucho más que eso, y puede subsistir por sí misma y es *hoc aliquid*, aunque como un *hoc aliquid* que es parcialmente pasivo y mutable, debe tener en sí una materia espiritual. La doctrina de la composición hilemórfica del alma humana está, así, calculada para asegurar su dignidad y su capacidad de subsistencia aparte del cuerpo.

Si el alma está compuesta de forma y materia espiritual, se sigue que es individuada por sus propios principios⁸. Pero, si es así, ¿por qué está unida al cuerpo, si es una substancia espiritual por derecho propio? La respuesta es que el alma, aunque sea una substancia espiritual, está constituida de tal modo que no solamente puede informar un cuerpo, sino que tiene además inclinación natural a hacerlo así. Inversamente, el cuerpo, aunque también compuesto de materia y forma, tiene un *appetitus* a ser informado por el alma. La unión de ambos es así para perfección de uno y otro, y no es en detrimento del cuerpo ni del alma⁹. El alma no existe simplemente, ni siquiera primariamente, para mover el cuerpo¹⁰, sino para gozar de ³ *Ibid.*, 18,2, 1, *contra* 1.

⁴*Breviloq.*, 2, 9.

⁵*I Sent.*, 8, 2, *art. un.*, 3, *resp.*

⁶ *II Sent.*, 17, 1, 2, *resp.*

⁷ *Ibid.*, ad 5.

⁸*II Sent.*, 18, 2, 1, *ad* 1.

⁹ Cf. *ibid.*, 17.1. 2. *ad* 6.

¹⁰*Ibid.*, 18, 2, 1, *ad* 6.

Dios; sin embargo, sólo ejerce sus potencialidades plenamente al informar el cuerpo, y algún día, con la resurrección se reunirá al cuerpo. Aristóteles ignoraba eso, y no debemos sorprendernos por ello, pues, «un filósofo cae necesariamente en algún error si no es ayudado por la luz de la fe».¹¹

3. La doctrina de la composición hilemórfica del alma humana facilita la prueba de su inmortalidad, puesto que san Buenaventura no vincula el alma al cuerpo tan estrechamente como la doctrina aristotélica; pero su prueba favorita es la basada en la consideración del fin último del alma (*ex consideratione finis*). El alma anhela la perfecta felicidad («un hecho que nadie duda, a menos que su razón esté enteramente

pervertida»). Pero nadie puede ser perfectamente feliz si teme perder lo que posee; al contrario, es ese miedo lo que hace desgraciado. Así pues, como el alma tiene un deseo natural de perfecta felicidad, el alma debe ser naturalmente inmortal. Esa prueba presupone, desde luego, la existencia de Dios, y la posibilidad de alcanzar la felicidad perfecta, así como la existencia de un deseo natural de felicidad humana; pero fue la prueba favorita de san Buenaventura por su carácter espiritual, por su conexión con el movimiento del alma hacia Dios: es para él la *ratio principalis*, el argumento principal.^{64 65}

De un modo bastante similar, san Buenaventura argumenta⁶⁶ a partir de la consideración de la causa formal, a partir de la naturaleza del alma como imagen de Dios. Puesto que el alma ha sido hecha para el logro de la felicidad, que consiste en la posesión del bien supremo, Dios, el alma debe ser capaz de poseer a Dios (*capax Dei*), y debe, pues, estar hecha a su imagen y semejanza. Pero no estaría hecha a semejanza de Dios si fuese mortal. Por lo tanto, el alma debe ser inmortal. Igualmente (argumentando *ex parte materiae*), Buenaventura declara que la forma del alma racional es de tal dignidad que hace al alma semejante a Dios, con el resultado de que la materia que está unida a esa forma (es decir, la materia espiritual) encuentra su satisfacción y complemento en la unión con esa forma, y debe ser asimismo inmortal.

San Buenaventura presenta otros argumentos, tal como el que se toma de la necesidad de sanciones en una vida ulterior⁶⁷, y de la imposibilidad de que Dios lleve al bueno a frustración. Buenaventura argumenta que iría contra la justicia divina el que lo que ha sido bien hecho tienda hacia el mal y hacia la frustración. Ahora bien, según toda doctrina moral, un hombre debe morir antes que cometer una injusticia. Pero si el alma fuese mortal, entonces toda su adhesión a la justicia, encomiada por todos los filósofos morales, iría a parar a la nada, y eso es contrario a la justicia divina. De un carácter más aristotélico son los argumentos tomados de la capacidad que el alma tiene de reflexionar sobre sí misma y sobre su actividad intelectual, que no depende intrínsecamente del cuerpo, para probar su superioridad sobre la materia corpórea y su incorruptibilidad⁶⁸. Pero aunque la argumentación aristotélica sea probablemente más aceptable para nosotros, en cuanto presupone menos cosas y no implica una teología, a ojos de san Buenaventura las pruebas más convincentes eran las tomadas de san Agustín o basadas en la línea de pensamiento agustiniana, especialmente la que parte del deseo de beatitud. La prueba agustiniana basada en la aprehensión y asimilación por el alma de la verdad eterna, aparece también en san Buenaventura⁶⁹, pero no como un *potissimus modus* de probar la inmortalidad del alma. Esa cualificación se reserva para las argumentaciones basadas en el deseo de beatitud.

Si se objetase a san Buenaventura que ese tipo de prueba presupone el deseo de unión con Dios, es decir, de beatitud en sentido pleno, y que ese deseo solamente se elicitaba bajo la acción de la gracia, y pertenece por lo tanto al orden sobrenatural y no al orden de la naturaleza, que es el objeto de estudio del filósofo, el santo respondería sin duda que él no tenía la más ligera intención de negar la obra de la gracia o su carácter sobrenatural, pero que, por otra parte, el verdadero filósofo considera el mundo y la

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ II *Sent.*, 19,1,1, *resp.*

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid., *sed contra*, 3, 4.

^{iB} Ibid., 7v sig.; cf. *De Anima*, libro 3.

⁶⁹ II *Sent.*, 11.

vida humana tal como son, y que uno de los datos es precisamente el deseo de completa felicidad. Aun cuando ese deseo implique la operación de la gracia, es un dato de la experiencia, y puede, pues, ser tomado en cuenta por el filósofo. Si el filósofo no puede explicarlo sin recurrir a la teología, eso no hace sino probar una vez más su principio de que ninguna filosofía puede ser satisfactoria si no es iluminada por la luz de la fe. En otras palabras, mientras el «tomista» elimina sistemáticamente de los datos de la experiencia todo lo que sabe que es sobrenatural, y entonces, como filósofo, considera la «naturaleza» que queda después de aquella eliminación, san Buenaventura, y los que filosofan según su modelo, comienzan por la naturaleza en el sentido de «lo dado». Es indudable que la gracia no es algo «dado» en el sentido de visible o aprehensible con certeza por la sola razón, pero algunos de sus efectos se dan en la experiencia, y el filósofo debe tenerlos en cuenta, aunque no pueda explicarlos sin hacer referencia a la teología. El método de santo Tomás y el método de san Buenaventura son, pues, diferentes, y no se les puede meter a la fuerza en un mismo molde sin distorsionar a uno de ellos.

4. Todo lo que se ha dicho sobre el alma humana implica la individualidad de ésta, pero san Buenaventura conocía perfectamente la interpretación averroísta de Aristóteles y argumentó explícitamente contra ella. Averroes sostenía que tanto el intelecto activo como el pasivo sobreviven a la muerte, y, fuera lo que fuera lo que pensase el propio Aristóteles, su comentador, Averroes, mantenía indudablemente que dichos intelectos no son individuales a cada hombre, no son partes o facultades de los hombres individuales, sino substancias unitarias, inteligencias cósmicas. Pero semejante posición es no solamente herética y contraria a la religión cristiana, sino también contraria a la razón y a la experiencia⁷⁰. Es contraria a la razón, puesto que está claro que el alma intelectual es una perfección del hombre como hombre, y los hombres difieren unos de otros, son personas individuales, en tanto que hombres y no solamente en tanto que animales, como sería el caso si el alma racional fuese numéricamente una en todos los hombres. Es contraria a la experiencia, puesto que la experiencia enseña que hombres diferentes tienen pensamientos diferentes. Y no vale decir que esa diferencia de pensamientos procede simplemente de la diversidad de las *species* en las imaginaciones de los diferentes hombres, es decir, que es solamente la imaginación percedera, alimentada por los sentidos, lo que es diferente en individuos diferentes; no vale decir tal cosa porque los hombres difieren en ideas, por ejemplo, de las virtudes, que no están fundadas en la percepción sensible y que no son abstraídas de las *species* imaginativas. Tampoco es un buen argumento, desde el punto de vista de san Buenaventura, decir que el alma intelectual es independiente del cuerpo y no puede, por lo tanto, ser individuada por éste, porque el alma no es individuada por el cuerpo, sino por la unión de sus dos principios constitutivos, la forma espiritual y la materia espiritual.

5. En cuanto al contenido del conocimiento anímico de objetos sensibles, éste depende de la percepción sensible, y san Buenaventura coincide con Aristóteles en que el alma no forma a partir de sí misma conocimiento ni *species* de los objetos sensibles: el intelecto humano es creado en estado de «desnudez», y depende de los sentidos y de la imaginación⁷¹. El objeto sensible actúa sobre el órgano sensitivo y produce entonces una *species* sensible, que a su vez actúa sobre la facultad sensitiva, y entonces tiene

⁷⁰II *Sent.*, 18. 2. 1. *resp.*

⁷¹ *Ibid.*, 3,2,2,1, *resp.* y *ad4.*

lugar la percepción. Se advertirá que san Buenaventura, al admitir un elemento pasivo en la sensación, se aparta de la enseñanza de san Agustín; pero al mismo tiempo afirma que la facultad de sensación o potencia sensitiva del alma juzga el contenido de la sensación, por ejemplo, que eso es blanco: la recepción pasiva de la *species* es atribuida primariamente al órgano, y la actividad del juicio lo es a la facultad⁷². Tal juicio no es, desde luego, un juicio reflexivo, sino más bien una toma de conciencia espontánea; pero es posible porque la facultad de sensación es la facultad sensitiva de un alma racional, porque es el alma quien comunica al cuerpo el acto de la sensación⁷³. Las sensaciones separadas, por ejemplo, de color y contacto, son unificadas por el «sensorio común» y conservadas en la «imaginación», que no es lo mismo que la «memoria», si ésta se entiende en el sentido de *recordatio* o rememoración voluntaria⁷⁴. Finalmente, los intelectos activo y pasivo, trabajando en cooperación, abstraen la *species* de la imaginación. Los intelectos activo y pasivo no son dos potencias, una de las cuales pueda operar sin la otra, sino que son dos «diferencias» de una misma facultad intelectual del alma. Podemos ciertamente decir que el intelecto activo abstrae y el intelecto pasivo recibe, pero san Buenaventura cualifica esa fórmula mediante la afirmación de que el intelecto pasivo tiene el poder de abstraer la especie y juzgarla, aunque sólo con la ayuda del intelecto activo, mientras que el intelecto activo depende, en cuanto a su actividad de conocimiento, de la información del intelecto pasivo por la *species*. Hay, en realidad, solamente un acto completo de intelección, y los intelectos activo y pasivo cooperan en ese acto de un modo inseparable.⁷⁵

Está, pues, claro, aparte de diversos «agustinismos», como la negativa a establecer una distinción real entre las facultades del alma, que la doctrina de san Buenaventura sobre el modo en que adquirimos nuestro conocimiento de los objetos sensibles se aproxima, más o menos estrechamente, a la teoría aristotélica. San Buenaventura admite que el alma, por lo que hace al conocimiento de tales objetos, es originariamente una *tabula rasa*⁷⁶, y no concede lugar alguno a las ideas innatas. Además, su negación de las ideas innatas tiene también aplicación a nuestro conocimiento de los primeros principios. Algunos han dicho que esos principios son innatos en el intelecto activo, aunque adquiridos por lo que respecta al intelecto pasivo; pero tal teoría no está de acuerdo ni con las palabras de Aristóteles ni con la verdad. Porque si esos principios fueran innatos en el intelecto activo, ¿por qué no podría comunicarlos al intelecto pasivo sin la ayuda de los sentidos, y por qué no los conoce éste desde siempre? Una versión modificada del innatismo consiste en que los principios son innatos en su forma más general, mientras que las conclusiones o aplicaciones particulares son adquiridas, pero con tal opinión sería difícil mostrar por qué un niño no conoce los primeros principios en su forma general. Además, incluso ese innatismo modificado está en contradicción tanto con Aristóteles como con san Agustín. San Buenaventura consideraba sin duda que una teoría en cuya negación coinciden Aristóteles y san Agustín no puede ser verdadera. No queda, pues, sino decir que los principios son innatos solamente en el sentido de que el intelecto está dotado

¹ ⁹ II *Sent.*, 8, 1, 3, 2, *ad* 7.

⁷³ *Ibid.*, 25, 2, art. un., 6, *resp.*

⁷⁴ *Ibid.*, 7, 2, 1, 2, *resp.*, donde Buenaventura distingue la memoria como hábito, *retentio speciei*, del acto de recordar o *recordatio*.

⁷⁵ *Ibid.*, 24, 1, 2, 4.

⁷⁶ *Ibid.*, *resp.*

de una luz natural que le capacita para aprehender los principios en su universalidad cuando ha adquirido conocimiento de las oportunas *species* o ideas. Por ejemplo, nadie sabe lo que es un todo o una parte hasta que ha adquirido la *species* o idea en dependencia de la percepción sensible, pero una vez que un hombre ha adquirido la idea, la luz del intelecto le capacita para aprehender el principio de que el todo es mayor que la parte⁷⁷. En este punto, pues, san Buenaventura está de acuerdo con santo Tomás.

6. Pero aunque no tengamos conocimiento innato alguno de los objetos sensibles y sus esencias o de los primeros principios, lógicos o matemáticos, de ahí no se sigue que nuestro conocimiento de realidades puramente espirituales sea adquirido mediante la percepción sensible. «Dios no es conocido por medio de una semejanza tomada de los sentidos»⁷⁸, sino más bien por la reflexión del alma sobre sí misma. El alma no tiene una visión intuitiva de Dios, de la esencia divina, en esta vida, pero está hecha a imagen de Dios y está orientada hacia Dios en deseo y voluntad, de modo que su reflexión sobre su propia naturaleza y sobre la dirección de la voluntad, capacita al alma para formarse la idea de Dios sin recurrir al mundo sensible externo. En ese sentido, la idea de Dios es «innata», aunque no lo es en el sentido de que cada hombre tenga desde siempre un conocimiento de Dios claro, explícito y exacto. La dirección de la voluntad, su deseo de felicidad completa, es efecto de la acción divina misma, y la reflexión sobre ese deseo manifiesta al alma la existencia del objeto del deseo, al que, en verdad, ya conocía en una especie de vaga conciencia, aunque no necesariamente en una idea explícita. «El conocimiento de esa verdad [la existencia de Dios] es innato en la mente racional, en tanto que la mente es imagen de Dios, por cuya razón tiene un apetito, y un conocimiento, y una memoria natural de Él, a imagen del cual ha sido hecha y hacia el cual naturalmente tiende, para poder encontrar su beatitud en Él.»⁷⁹ El conocimiento de Dios es de diversas modalidades: Dios tiene un conocimiento comprensivo de sí mismo; los bienaventurados le conocen claramente (*clare et perspicue*); nosotros le conocemos parcialmente y de un modo recóndito (*ex parte et in aenigmate*), con un conocimiento que está contenido implícitamente en el conocimiento que cada alma tiene de que no ha existido siempre y ha de haber tenido un comienzo.⁸⁰

También el conocimiento de las virtudes debe ser «innato», en el sentido de no derivado de la percepción sensible. Un hombre injusto puede saber lo que es la justicia; pero evidentemente no puede conocer la justicia mediante la presencia de ésta en su alma, puesto que no la posee, ni puede conocerla por abstracción a partir de la especie sensible, puesto que no se trata de un objeto de los sentidos ni tiene semejanza alguna en el mundo de los sentidos. No puede tampoco conocerla a través de sus efectos, puesto que no podría reconocer los efectos de la justicia a menos que supiese previamente qué es la justicia, así como no se pueden reconocer los efectos de la actividad de un hombre como efectos de la actividad de ese hombre a menos que se conozca previamente a ese hombre⁸¹. Debe haber, pues, algún conocimiento innato o a priori de las virtudes. ¿En qué sentido es innato ese conocimiento? No hay idea innata (*species innata*) en el sentido de una idea clara o una semejanza intelectual de la virtud que se dé en el alma desde siempre; pero está presente al alma una luz natural por la que el alma puede reconocer la verdad y la rectitud, y está igualmente presente una afección o inclinación de la voluntad. El alma conoce, pues, qué es la rectitud, y qué es la afección o inclinación de la voluntad, y de ese modo

⁷⁷ II *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *DeMyst. Trinit.*, 1,1, *resp.*

⁸⁰ *DeMyst. Trinit.*, 1, 2, *ad* 14.

⁸¹ *De Scientia Christi*, 4, 23.

reconoce lo que es la *rectitudo affectionis*. Como esa *rectitudo* es la caridad, el alma conoce lo que es la caridad, aunque no posea actualmente la virtud de la caridad.⁸²

Así pues, el conocimiento de las virtudes es innato en un sentido muy parecido a aquel en que es innato el conocimiento de Dios, no como una idea o especie explícita innata, sino en el sentido de que el alma tiene en sí misma todo el material que necesita para formar la idea explícita, sin que le sea necesario recurrir al mundo sensible. La idea innata de san Buenaventura es idea innata virtualmente. Desde luego, hay una gran diferencia entre nuestro conocimiento de las virtudes y nuestro conocimiento de Dios, porque mientras nunca podemos aprehender en esta vida la esencia de Dios, nos es posible aprehender la esencia de las virtudes. Sin embargo, el modo de llegar al conocimiento de las virtudes y el modo de llegar al conocimiento de Dios son similares, y podemos decir que el alma posee un conocimiento innato de los principios necesarios para su conducta. Conoce, por reflexión sobre sí misma, qué es Dios, qué es el miedo, qué es el amor, y, por lo tanto, conoce lo que es temer y amar a Dios⁸³. Si alguien se opone a lo dicho citando las palabras del Filósofo, *nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*, la respuesta es que dichas palabras deben entenderse como referidas únicamente a nuestro conocimiento de los objetos sensibles, o a la adquisición de ideas que pueden formarse por abstracción a partir de las especies sensibles.⁸⁴

7. Pero aunque san Buenaventura no admita que los primeros principios referentes al mundo que nos rodea, o incluso que los primeros principios de la conducta estén implícitos desde siempre en la mente, o sean infundidos en ésta desde fuera, aparte de cualquier actividad de parte de la misma mente, no se sigue de ahí que esté dispuesto a pasarse sin la doctrina agustiniana de la iluminación; al contrario, considera que ésta es una de las verdades cardinales de la metafísica.

La verdad es la *adaequatio rei et intellectus*³², que supone un objeto conocido y un intelecto cognoscente. Para que la verdad en ese sentido, la verdad aprehendida, pueda existir, se requieren ciertas condiciones, tanto de parte del objeto como de parte del sujeto: inmutabilidad, de parte de aquél, e infalibilidad, de parte de éste^{85 86}. Pero si san Buenaventura se muestra dispuesto a hacer suyas de ese modo las palabras del *Theaetetus*, exigiendo esas dos condiciones para que pueda existir la *cognitio certitudinalis*, o conocimiento cierto, se tiene que enfrentar necesariamente con problemas similares a aquéllos con los que se enfrentaron Platón y san Agustín, puesto que ningún objeto creado es estrictamente inmutable y todo objeto sensible es perecedero, mientras que la mente humana no es por sí misma infalible respecto a ninguna clase de objeto. La mente debe, pues, recibir ayuda desde el exterior, y, naturalmente, san Buenaventura recurre a la teoría agustiniana de la iluminación, que se recomendaba a sí misma a sus ojos, no solamente porque san Agustín la había defendido, sino también porque subrayaba a la vez la dependencia del intelecto humano respecto de Dios y la actividad de Dios en el interior del alma humana. Para san Buenaventura, se trataba de una verdad epistemológica y una verdad religiosa, algo que podía ser establecido como una conclusión necesaria del estudio de la naturaleza y requisitos de la certeza, y también algo en lo que podía meditarse provechosamente en sentido religioso. En realidad, para san Buenaventura, la vida intelectual y la vida espiritual eran propiamente inseparables.

La mente humana está sometida al cambio, a la duda, al error, y los fenómenos de que tenemos experiencia y que conocemos son también mutables. Por otra parte, es un hecho indudable que la mente humana posee certezas y sabe que las posee, y que aprehendemos esencias y principios inmutables. Pero solamente Dios es inmutable, y eso significa que la mente humana es ayudada por Dios, y que el

⁸² I *Sent.*, 17, 1, *art. un.*, 4, *resp.*

⁸³ II *Sent.*, 39, I, 2, *resp.*

⁸⁴ II *Sent.*, 39, 1, 2, *resp.*

⁸⁵ I *Sent.*, *resp.*, ad 1, 2, 3; cf. *Breviloq.*, 6, 8.

⁸⁶ *De Scientia Christi*, 4, *resp.*

objeto de su conocimiento cierto se ve como de algún modo radicado en Dios, como existiendo en las *rationibus aeternis* o ideas divinas. Pero nosotros no aprehendemos esas ideas divinas directamente, en sí mismas, y san Buenaventura advierte, con san Agustín, que seguir la doctrina platónica es abrir la puerta al escepticismo, puesto que si el único conocimiento cierto es el conocimiento directo de los arquetipos o ejemplares eternos, y no tenemos conocimiento directo de esos arquetipos, la conclusión necesaria es que la mente humana no puede alcanzar la verdadera certeza⁸⁷. Por el contrario, no basta con decir que la *ratio aeterna* influye en la mente sólo en el sentido de que la mente cognoscente alcanza no el principio eterno mismo, sino solamente la influencia de éste, como un *habitus* mentir, porque éste sería a su vez creado y sometido a las mismas condiciones de la mente, de la cual es una disposición⁸⁸. Las *rationes aeternae*, pues, deben ejercer una acción reguladora directa sobre la mente humana, aunque sin llegar a ser vistas ellas mismas. Ellas son las que mueven a la mente y la dirigen en sus juicios ciertos, capacitándola para que aprehenda las verdades ciertas y eternas en los órdenes especulativo y moral, y a que formule juicios ciertos y verdaderos a propósito incluso de objetos sensibles: es su acción (que es la iluminación divina) lo que capacita a la mente para aprehender las esencias inmutables y estables en los fluyentes y cambiantes objetos de la experiencia. Eso no significa que san Buenaventura contradiga ahora la aprobación que había dado a la doctrina de Aristóteles acerca de nuestro conocimiento del mundo sensible, pero significa que considera que dicha doctrina es insuficiente. Es, sin duda, verdad que sin la percepción sensible nunca conoceríamos objetos sensibles, y que el intelecto abstrae; pero la iluminación divina, la acción directa de la *ratio aeterna*, es necesaria para que la mente vea en el objeto el reflejo de la *ratio* inmutable, y sea capaz de hacer un juicio infalible referente al mismo. La percepción sensible es necesaria para que puedan surgir nuestras ideas de los objetos sensibles, pero la estabilidad y necesidad de nuestros juicios concernientes a dichos objetos son debidas a la acción de las *rationes aeternae*, puesto que ni los objetos sensibles de nuestra experiencia son inmutables ni las mentes que los conocen son infalibles por sí mismas. Las especies oscuras (*obtenebratae*) de nuestra mente, afectadas por la oscuridad de los *phantasmata*, son iluminadas para que la mente conozca. «Porque si tener verdadero conocimiento significa saber que una cosa no puede ser de otro modo, es necesario que sólo Dios pueda causar nuestro conocer, Él, que conoce la verdad y tiene la verdad en sí mismo.»⁸⁹ Así pues, es mediante la *ratio aeterna* como el alma juzga de todas las cosas que conocemos por los sentidos.^{90 91}

En el *Itinerarium Mentis in Deum*³⁸, san Buenaventura describe cómo los objetos sensibles exteriores producen una semejanza de ellos mismos (*similitudo*), primeramente en el medio, y, después, a través del medio, en el órgano del sentido y en el sentido interior. El sentido particular, o la facultad de sensación que actúa mediante el sentido particular, juzga que ese objeto es blanco, o negro, o comoquiera que sea, y el sentido interno juzga que es agradable, bello, o lo inverso. La facultad intelectual, volviéndose hacia la *species*, pregunta por qué el objeto representado es bello, y juzga que es bello porque posee ciertas características. Pero ese juicio implica una referencia a una idea de belleza que es estable e inmutable, no limitada por el espacio y el tiempo. Es aquí donde aparece la iluminación divina, para explicar el juicio en su aspecto inmutable y supratemporal, por referencia a la *ratio aeterna* directriz y reguladora, no para sustituir ni para anular la obra de los sentidos o la actividad de la abstracción. Todos los objetos sensibles que son conocidos entran en la mente a través de las tres operaciones psíquicas de la *apprehensio*, la *oblectatio* y la *diudicatio*, pero esta última operación, para ser verdadera y cierta, debe ser un juicio hecho a la luz de las *rationes aeternae*.

Ahora bien, como ya hemos visto, las *rationes aeternae* son ontológicamente identificadas, y son de

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ *InHexaem.*, 12, 5.

⁹⁰ *Itin. Ment. inDeum*, 2, 9.

⁹¹ 2, 4-6.

hecho idénticas, con el Verbo divino. Se sigue de ahí que es el Verbo quien ilumina a la mente humana. Aquel Verbo que «ilumina a todo hombre que viene a este mundo». «Cristo es el maestro interior, y ninguna verdad es conocida sino por medio de Él, no porque Él hable como nosotros hablamos, sino porque nos ilumina interiormente... Él está íntimamente presente a cada alma, y por sus clarísimas ideas resplandece sobre las oscuras ideas de nuestras mentes.»⁹² Nosotros no tenemos visión alguna del Verbo de Dios, y aunque la luz está tan íntimamente dentro de nosotros, es invisible, *inaccessibilis*: sólo podemos razonar su presencia basándonos en la observación de sus efectos^{93 94}. Así pues, la enseñanza de san Buenaventura no supone un ontologismo, ni en su doctrina de la iluminación ni en su interpretación de san Agustín. La doctrina de san Buenaventura completa el abstraccionismo aristotélico y la negación del carácter propiamente innato incluso de los primeros principios con un tono y matiz peculiar no aristotélico, agustiniano. Es verdad que abstraemos, pero no podemos captar lo inteligible y estable meramente a través de la abstracción, sino que además necesitamos la iluminación divina; es verdad que podemos alcanzar un conocimiento de los principios morales mediante la reflexión interior, pero no podríamos aprehender su carácter inmutable y necesario sin la acción reguladora y directriz de la luz divina. Aristóteles no vio eso, no supo ver que no podemos conocer plenamente a las criaturas a menos que las veamos como *exemplata* del *exemplar* divino, de modo que no podemos formarnos juicios ciertos acerca de ellas sin la luz del Verbo divino, o *Ratio Aeterna*. Ejemplarismo e iluminación están estrechamente vinculados, y el verdadero metafísico reconoce ambas cosas: Aristóteles no reconoció ninguna de las dos.

8. El alma tiene solamente cuatro facultades: las potencias vegetativa y sensitiva, el intelecto y la voluntad. Pero san Buenaventura distingue diversos «aspectos» del alma, y, en particular, del intelecto o mente, según los objetos a los que se dirige su atención, y según el modo en que se dirige. Sería, pues, un error suponer que entendía la *ratio*, el *intellectus*, la *intelligentia*, y el *apex mentis* o *synderesis scintilla*⁴¹, como diferentes facultades del alma: dichas palabras denotan más bien diferentes funciones del alma racional en su camino de ascenso desde las criaturas sensibles a Dios. En el Comentario a las Sentencias⁹⁵, san Buenaventura dice expresamente que la división de la razón en *ratio inferior* y *ratio superior* no es una división en facultades diferentes: es una división en *officia* y *dispositiones*, lo que es algo más que una división en aspectos (*aspectus*). La razón inferior es la razón dirigida a los objetos sensibles, la razón superior es la razón dirigida hacia los objetos inteligibles, es decir, que los términos «inferior» y «superior» hacen referencia a diferentes funciones u *officia* de la misma facultad. Pero hay que añadir algo más, y es que la razón al dirigirse a los inteligibles se refuerza y vigoriza, mientras que, dirigida a los sensibles, se debilita y empequeñece, de modo que, aunque hay solamente una *ratio*, la distinción entre razón superior y razón inferior corresponde no sólo a funciones diferentes, sino también a disposiciones diferentes de una misma razón.

Las etapas del ascenso del alma no necesitan aquí una gran elaboración, ya que están más relacionadas con la teología mística y ascética que con la filosofía en el sentido que nosotros le damos; pero como están relacionadas con la filosofía, según la entiende san Buenaventura, no estará de más tocarlas muy brevemente, por cuanto ilustran la tendencia del santo a integrar filosofía y teología del modo más íntimo posible. Siguiendo las huellas de san Agustín y de los victorinos, Buenaventura esboza las etapas ascendentes de la vida del alma, etapas que corresponden a distintas potencialidades del alma y la conducen de la esfera de la naturaleza a la de la gracia. Empezando por la potencia sensitiva del alma (*sensualitas*), san Buenaventura muestra cómo el alma puede ver en los objetos sensibles *vestigia Dei*, al contemplar las cosas sensibles primeramente como efectos de Dios, luego como cosas en las que

⁹² *InHexaem.*, 12, 5.

⁹³ *Ibid.*, 12,11.

⁹⁴ *Itin. Ment. in Deum*, 1, 6.

⁹⁵ *II Sent.*, 24, 1, 2, 2, *resp.*

Dios está presente, para retirarse entonces, con san Agustín, dentro de sí mismo y contemplar su constitución y sus potencias naturales como imagen de Dios. Entonces nos muestra a la inteligencia contemplando a Dios en las facultades del alma renovadas y elevadas por la gracia, capacitada para ello por el Verbo de Dios. En esa etapa, sin embargo, el alma contempla aún a Dios en su imagen, que es el alma misma, aunque elevada por la gracia; y puede proceder aún más lejos, a la contemplación de Dios *supra nos*, primero como Ser, luego como el Bien. El Ser es bueno, y la contemplación de Dios como el Ser, la perfección del ser, conduce al reconocimiento del Ser como el Bien, como *diffusivum sui*, y, por tanto, a la contemplación de la Santísima Trinidad. Más allá, no puede ya llegar el intelecto: más allá se encuentra la luminosa oscuridad de la contemplación mística y del éxtasis, el *apex affectus* que llega más allá que la mente. No obstante, la voluntad es una facultad del alma humana, y, aunque saliendo de la substancia del alma, no es un accidente distinto, de modo que decir que el afecto de la voluntad llega más lejos que el intelecto es simplemente decir que el alma se une a Dios por el amor tan íntimamente que la luz derramada sobre ella la ciega. Ya no puede haber sino una etapa más alta, reservada para la vida futura, y es la visión de Dios en el cielo.

9. Se recordará que los tres puntos cardinales de la metafísica son, para san Buenaventura, la creación, el ejemplarismo y la iluminación. Su sistema metafísico constituye así una unidad en la que la doctrina de la creación revela el mundo como procedente de Dios, creado a partir de la nada y enteramente dependiente de Dios, mientras que la doctrina del ejemplarismo revela el mundo de las criaturas como estando con Dios en la relación de la imitación al modelo, del *exemplatum* al *exemplar*, y la doctrina de la iluminación traza el camino de regreso del alma a Dios, por vía de contemplación de las criaturas sensibles, de sí misma, y, finalmente, del ser perfecto. La acción divina es siempre subrayada. La creación a partir de la nada puede ser probada, como también la presencia y actividad de Dios en las criaturas, y especialmente en el alma misma. La acción de Dios entra en la aprehensión de toda verdad cierta, y aun cuando, para el establecimiento de las etapas más elevadas del ascenso del alma se necesitan los datos de la teología, hay en cierto sentido una continuidad de la acción divina, con una intensidad creciente. Dios opera en la mente de cada hombre cuando éste alcanza la verdad, pero en esa etapa la actividad de Dios no lo es todo, el hombre es también activo mediante el uso de sus potencias naturales; en las etapas más elevadas la acción de Dios aumenta progresivamente, hasta que, en el éxtasis, Dios toma posesión del alma, y la actividad intelectual del hombre queda cesante.

Puede, pues, llamarse a san Buenaventura el filósofo de la vida cristiana, que emplea tanto la razón como la fe para producir su síntesis. Esa integración de razón y fe, de filosofía y teología, se acentúa por el puesto que concede a Cristo, la Palabra de Dios. Así como la creación y el ejemplarismo no pueden ser adecuadamente entendidos aparte del reconocimiento de que es a través del Verbo como todas las cosas son creadas, y que lo que todas las criaturas reflejan es el Verbo, la imagen consubstancial del Padre, así la iluminación, en sus diversas etapas, no puede ser tampoco adecuadamente entendida sin el reconocimiento de que es el Verbo quien ilumina a todo hombre, la Palabra de Dios que es la puerta por la que el alma entra en Dios, por encima de sí misma, el Verbo que, a través del Espíritu Santo al que Él ha enviado, inflama el alma y la lleva más allá de las limitaciones de sus ideas claras hasta la unión extática. Finalmente, es el Verbo de Dios quien nos muestra al Padre y nos abre la visión beatífica en el cielo. Cristo es, en efecto, el *médium omnium scientiarum*⁹⁶, tanto de la metafísica como de la teología, porque aunque el metafísico como tal no puede llegar al conocimiento del Verbo mediante el uso de su razón natural, no puede formar juicios verdaderos y ciertos sin la iluminación del Verbo, aun cuando no tenga conciencia alguna de ello, y además su ciencia es incompleta y viciada por su mismo carácter incompleto, a menos que sea coronada por la teología.

⁹⁶ In Hexaem., 1.