

## ESTUDIOS, NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

# LA LECTURA BONAVENTURIANA DE ARISTÓTELES DESDE SAN FRANCISCO

MANUEL LÁZARO PULIDO

Universidade Católica Portuguesa – Universidad Bernardo O'Higgins – CEDEU (URJC)

RESUMEN: Parece una obviedad señalar la importancia de san Francisco en el pensamiento de la Escuela Franciscana. No obstante cuando hablamos de la lectura agustinista de los filósofos y de los teólogos franciscanos establecemos una dicotomía entre aristotelismo y agustinismo en la que se nos olvida con frecuencia la figura de san Francisco de Asís. Queremos señalar la impronta de la teología sanfranciscana en la interpretación agustinista de la naturaleza como complemento a la lectura que Buenaventura realiza de Aristóteles.

PALABRAS CLAVE: Filosofía medieval, pensamiento franciscano, Francisco de Asís (san), aristotelismo, Buenaventura (san).

### *Bonaventurian reading of Aristotle from saint Francis*

ABSTRACT: It seems obvious to indicate the importance of St. Francis in Franciscan School thought. Moreover when we talk about the Franciscan theologian and philosopher's Augustinian readings, usually we establish a dichotomy between Aristotelianism and Augustinianism. Often we forgot the figure of St. Francis of Assisi. In this paper we want to point out the saint-Franciscan influence in Augustinianism interpretation of nature in order to complement the bonaventurian reading of Aristotle.

KEY WORDS: Medieval Philosophy, Franciscan thought, Francis of Assisi (saint), aristotelianism, Bonaventure (saint).

#### 1. SAN FRANCISCO EN LA ESCUELA FRANCISCANA

La introducción de la obra de Aristóteles y la inclusión de lo que podemos denominar aristotelismo, con todas sus dificultades, cobra un papel muy importante en la Edad Media, sobre todo, en cuanto catalizador del proceso de transición hacia la modernidad. Pero la Edad Media no es Aristóteles ni aristotelismo, ni mucho menos, más bien son otros los espíritus intelectuales que están presentes. Algunos autores afirman que el «anti-aristotelismo fue la tendencia predominante en la Edad Media»<sup>1</sup>. Quizás podríamos decir que el aristotelismo, o mejor el peripatetismo, provocó una reacción de las diferentes sensibilidades dominadas por una mirada platonizante del mundo<sup>2</sup>. Reacciones que conocieron, a su vez, campos conceptuales diferenciados y experiencias de diversa índole y que nos hablan de la riqueza de fuentes e interpretaciones de esta época.

---

<sup>1</sup> DE LIBERA, A., *La philosophie médiévale*, PUF, Paris, 19952, p. 363.

<sup>2</sup> Cf. LEÓN, F., *Las condenas de Aristóteles en la Edad Media Latina*, Kyrios, Valencia, 2013.

Hablar de la llegada del *Corpus aristotelicum* significa hacerlo de un largo y confuso recorrido, entendido que en la mentalidad de los pensadores latinos el peripatetismo no se entiende de manera pura, es decir, vinculado exclusivamente a las doctrinas vertidas por los textos de Aristóteles en sí mismos. En esa época existió un gran esfuerzo de traducción y de integración e interpretación de textos, pero con unos criterios que siendo realmente interesantes de modo incipiente, no pueden compararse a nuestra metodología hermenéutica, lo que resulta evidente. En fin, vemos que El *Corpus aristotelicum* llegó al Occidente latino en su totalidad ya a finales del siglo XII, completándose poco a poco durante el siglo XIII. La obra aristotélica llega al occidente cristiano (*Aristoteles latinus*) por medio de caminos no muy directos:

1) traducciones en muchas ocasiones indirectas y que no disponían de una crítica interna, o se iban realizando a partir de diversos textos de base y a cuyo catálogo se incorporan obras apócrifas y pseudoepígrafos;

2) respuestas y reacciones a las obras que van llegando de Aristóteles de forma precaria y las interpretaciones realizadas por autores favorables a las nuevas tesis filosóficas.

La incorporación a la filosofía medieval del *Corpus aristotelicum* va formándose más que en torno al mismo Aristóteles —que sin embargo conservó su *status* como «el Filósofo»—, alrededor de un sentimiento y una interpretación del quehacer de la razón respecto a la naturaleza que afectará a la misma cosmovisión escolástica: el *aristotelismo*. Ahora bien, entendamos el aristotelismo no como una escuela filosófica sino como un fenómeno que desencadena diversas reacciones que van desde un rechazo como esquema filosófico que no resulta válido para profundizar en el pensamiento de las cosas, a un modo de razonar imprescindible para el desarrollo de la razón natural, o un acicate para desarrollar el neoplatonismo.

En todo caso, las ideas llegadas y que son identificadas como pertenecientes al Filósofo, no dejaron indiferentes a sus contemporáneos y afectaron a todos aquellos que tenían que manejar el mundo de las ideas y entre estos se encontraban los franciscanos.

La verdad es que la Orden de Frailes Menores no era una experiencia religiosa diseñada para el estudio universitario, sin embargo sus obligaciones pastorales le llevaron a ello. Que no era una experiencia religiosa intelectual como la Orden de Predicadores, por mencionar la otra orden mendicante, se deja notar en el propio fundador: san Francisco de Asís. El fundador de la Orden no era ningún teólogo, no destacaba por ser un pensador, ni podemos decir de él que fuera precisamente un escritor, pero la predicación era una de sus preocupaciones fundamentales. Al oficio de la predicación (*De praedicatoribus*) san Francisco le dedica un capítulo (el XVII) en la *Regla no bulada*<sup>3</sup>, y otro (el IX) en la *Regla bulada*<sup>4</sup>. En esta segunda redacción más breve que la primera (4 puntos frente a las 19 de la primera Regla), el Fundador insiste en que «en la predicación que hacen [los frailes] sea ponderado

<sup>3</sup> SAN FRANCISCO, *IR*, c. 17. Para los escritos de san Francisco seguimos *Los escritos de san Francisco de Asís*, ed. por RODRÍGUEZ, I. – ORTEGA, A., revisada por ORTÍN, J., Publicaciones Instituto Teológico Franciscano – Ed. Espigas, Murcia, 2003<sup>2</sup>, pp. 466-468.

<sup>4</sup> SAN FRANCISCO, *IR*, c. 9, pp. 590-591.

y sincero su lenguaje (cf. Sal 11,7; 17,31) para provecho y edificación del pueblo»<sup>5</sup>. Esta exhortación implica una dedicación especial en algunos de los hermanos, a la luz de la *Vida Segunda de Celano*:

«A los ministros de la palabra de Dios los quería tales que, dedicándose a estudios espirituales, no se embargasen con otras ocupaciones [...] Aseguraba que el oficio de predicador es digno de veneración; y cuantos lo ejercen, dignos de ser venerados por todos [...] Dignos de mayor honor juzgaba aún a los doctores en sagrada teología. Por cierto que un día hizo escribir, dirigiéndose a todos: “A todos los teólogos y a los que nos administran las palabras divinas debemos honrar y tener en veneración, como a quienes nos administran espíritu y vida”. Una vez que escribió al bienaventurado Antonio, hizo comenzar la carta con estas palabras: “Al hermano Antonio, mi obispo”»<sup>6</sup>.

La predicación franciscana exigía la defensa de la fe católica contra las herejías que proliferaban durante su tiempo. De hecho, la propia Orden franciscana fue entendida por la jerarquía eclesiástica, al menos en un principio, como una especie de «vacuna» inoculada en el seno de la herejía. La espiritualidad franciscana tenía una forma particular y «novedosa» de mostrarse que se expresaba en la libertad del sentirse pobre hijo de Dios del *Poverello* y sus hermanos de religión, un modo evangélico y eclesial de vivir la pobreza y la mística pauperística del momento. La novedad franciscana atrae hacia sí, y en ello hacia la Iglesia a la que jura fidelidad, aquellas «almas» vulnerables que posiblemente hubieran torcido sus intenciones a las herejías emergentes. En este contexto, la espiritualidad y la predicación si se enriquecían de una profundidad teológica ganaban en eclesialidad y, con ello, no sólo favorecían la labor pastoral, sino que también reorientaban las decisiones de la nueva Orden franciscana. De este modo se intentaba impedir, en la medida de lo posible, desviaciones que pudieran poner en peligro la viabilidad real del espíritu del hermano Francisco, que en la medida que iba ganando simpatizantes se institucionalizaba de forma inevitable. De ahí las palabras que hemos señalado de la Regla y en la vida de Celano y las que san Francisco escribe al hermano Antonio:

«1. A fray Antonio, mi obispo, fray Francisco: salud. 2. Me agrada que enseñes sagrada teología a los frailes, con tal que, en su estudio, no apagues el espíritu de oración y devoción, como se contiene en la Regla»<sup>7</sup>.

Que san Francisco llame «obispo» (ἐπίσκοπος) a san Antonio, manifiesta desde el tratamiento dispensado, «el profundo respeto debido a los teólogos, porque ellos nos administran espíritu y vida (*Test* 13)»<sup>8</sup>.

Esta vocación en la formación de la Orden, si bien no extensible a todos los hermanos, generó muchas tensiones, pues las propias exhortaciones del Fundador,

<sup>5</sup> *Ibid.*, c. 9, n. 3, p. 590.

<sup>6</sup> CELANO, 2C, c. 122, n. 163. Para las biografías y documentos de las fuentes franciscanas, aparte los escritos de san Francisco: *San Francisco de Asís. Escritos y biografías. Documentos de la época*, ed. por GUERRA, J. A., BAC, Madrid, 2000, p. 324.

<sup>7</sup> SAN FRANCISCO, *Carta a san Antonio*, p. 351.

<sup>8</sup> Comentario al punto primero a la *Carta a san Antonio*, en «Los escritos de san Francisco de Asís», cit, p. 351. SAN FRANCISCO, *Testamento*, 13, p. 638: «También a todos los teólogos y a los que administran las santísimas palabras divinas debemos honrar y venerar como a quienes nos administran espíritu y vida (cf. Jn 6,64)».

pedían un equilibrio entre el estudio y la salvaguarda de los valores principales del espíritu franciscano. Toda petición encierra un problema y es innegable que existía una tensión dentro de la Orden entre los que consideraban que era importante, deseable, y respondía a las exigencias de la misión de la Orden el hecho de estudiar en la universidad y entre los que sospechaban de la tenencia de los libros como signo de la pérdida del espíritu de simplicidad. En este contexto resuena el eco de la célebre afirmación de que París había matado el espíritu de Asís («*Parisius Parisius, quare destruis Ordinem sancti Francisci*»<sup>9</sup>).

La tensión inicial no desapareció y afectó la mirada de la Orden hacia la filosofía y el oficio de la teología. Supuso un criterio de salvaguarda del espíritu original en todos los ámbitos que llevaba a afirmar que en todo ha de guardarse un modo simple, claro, y un fin práctico propio de la predicación, preocupación que afecta el propio oficio del teólogo. La búsqueda desde la inteligencia no se queda en la ciencia, sino que indaga y tiene como fin la sabiduría. Esta supone un contacto directo con el Misterio (como el Padre Francisco realiza en su propia vida y cuya muestra plástica son los signos de la estigmatización) y un contacto directo con el pueblo, procurando en todo su bien y acercarlos a Dios. De ahí que en el pensamiento franciscano se observa que el pensamiento no pretende ser una ciencia especulativa que colme los deseos de conocimiento del mundo, nacidos de un anhelo de conocer sin un fin práctico. La ciencia no es el fin pretendido por el intelectual franciscano, sino la sabiduría. Como afirma Martínez Fresneda: «la vivencia de la ciencia para el franciscanismo no se experimenta y entiende por la *curiositas*, el saber por el saber que termina y se encierra a sí mismo, sino por la *studiositas*, es decir, la ciencia que culmina en la sabiduría, *la que une a Dios y hace el bien*»<sup>10</sup>.

Independientemente de lo que acaece en los conventos franciscanos, en el área de Oxford o París, más allá de los diversos retos de cada época, los maestros franciscanos entenderán la ciencia teológica como un camino de ida y vuelta hacia Dios, ocasión de santidad. Las lecturas realizadas de otros autores no buscarán la reprobación de las autoridades académicas, de las fuentes, lo que se pretende es enriquecer el espíritu, de ahí la afirmación de san Buenaventura en el proemio del segundo libro del *Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo*: «No pretendo desaprobado las nuevas opiniones, sino retener aquellas que son comunes y aprobadas»<sup>11</sup>.

## 2. EL EJEMPLO DE SAN BUENAVENTURA

El nuevo pensamiento aristotélico generaba dudas e incertidumbres en muchas mentes de la época, pero también admiración, sobre todo en lo relativo al quehacer científico, al proceso de conocimiento y a la filosofía natural.

<sup>9</sup> *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum (1209- 1374), cum pluribus Appendicibus, inter quas excellit hucusque ineditus «Liber de Laudibus S. Francisci» fr. Bernardi de Bessa*, t. III, Quaracchi, Grottaferrata 1897, p. 86.

<sup>10</sup> MARTÍNEZ, F., «Textos y contextos de la teología franciscana», en MARTÍNEZ, F. – MERINO, J. A. (eds.), *Manual de Teología franciscana*, BAC, Madrid, 2003, p. 21.

<sup>11</sup> SAN BUENAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, *Praelocutio*.

Pero el planteamiento aristotélico, atractivo sin duda, aportaba ciertas reservas materiales que se sustentaban en diferentes cuestiones controvertidas. Pero más allá de las mismas, en sí muy discutidas, lo que realmente se cuestiona es una afirmación subyacente. Se trata de lo ya mencionado antes sobre la función de todo pensamiento, del principio de la curiosidad como fin de estudio, aquello que provoca que el estudio de las cosas naturales oscurezca las cosas celestes. Una curiosidad (san Buenaventura la califica «la sabiduría de Salomón») que olvida el carácter vano del mundo y el hecho de que el saber por sí mismo, es complacencia también vana, en definitiva, siguiendo a Hugo de San Víctor, san Buenaventura la entiende como una relación indebida con la verdad<sup>12</sup>.

Esta perplejidad ante una utilización extensiva de la razón, que después resultaba ser reductiva, es la última respuesta a una primera y juvenil vacilación centrada, por entonces, en cuestiones filosóficas concretas, tales como la creación del mundo y la inmortalidad del alma, cuestiones que conmovieron en aquella primera época los espíritus de los intelectuales de la época, acostumbrados al esquema platónico-agustiniano. Así nos lo transmite el propio doctor Seráfico, donde señala con claridad el error de fondo y la primera impresión que le causaron las doctrinas del Filósofo, recordándolo en una de las pocas notas biográficas que nos transmite:

«De los tales que inventan, defienden o reproducen estos o semejantes errores, dice Jeremías: *Necio se hizo todo hombre con su ciencia*, esto es con la investigación propia e ociosa de la filosofía [...] Cuando era escolar oí hablar de Aristóteles, que defendía la eternidad del mundo; y cuando escuchaba las razones y argumentos que se daban para esto, comencé a dar golpes mi corazón y comencé a pensar ¿cómo puede ser esto?»<sup>13</sup>.

San Buenaventura evidencia en este texto —que no es el único— que a pesar de estas cuestiones controvertidas la idea fundamental es una cuestión sobre el modo de alcanzar la verdad y qué tipo de verdad, es decir, dilucidar si era necesaria una filosofía como la aristotélica para comprender y explicar la cosmovisión cristiana<sup>14</sup>. Nadie podía dudar de la eficacia aristotélica para los temas de filosofía de la naturaleza, el propio Buenaventura lo cita más de 900 veces. Como señala J.-G. Bougerol estos dos autores —Aristóteles y san Buenaventura— parecen oponerse, pero quizás el término no es adecuado<sup>15</sup>, puesto que la autoridad de Aristóteles aparece reconocida y ponderada por el doctor Seráfico, sobre todo en la obra de

<sup>12</sup> San Buenaventura, *Commentarium in Ecclesiasten*, c. 9, nn. 3-6: «Et notandum, quod occupatio, ut dicit Hugo, est distractio mentis quae avertit et distrahit et illaqueat animam, ut non possit cogitare ea quae salutis sunt». Curiositas vero est intellectus humani libinidosa prostitutio, passim quamlibet veritatem amplexans et cum ea adulterans, quia sola prima veritas est sponsa».

<sup>13</sup> San Buenaventura, *De decem praeceptis*, col. 2, n. 28: «De talibus autem, qui hos vel consimiles errores inveniunt, vel tumentur, vel imitantur, dicit Ieremias: *Stultus factus est omnis homo a scientia sua*, id est ab investigatione propria et nimiae philosophiae [...] Audivi, cum fui secholaris, de Aristote, quod posuit mundum aeternum; et cum audivi rationes et argumenta, quae fiebant ad hoc, incepit concuti cor meum et incepit cogitare: quomodo potest hoc esse?».

<sup>14</sup> Sobre el amor a la verdad en la Escuela franciscana cf. LÁZARO, M., «El amor a la verdad en la Escuela franciscana (siglo XIII)», en *Pensamiento*, 69 (2013) 351-367.

<sup>15</sup> BOUGEROL, J.-G., *Introduction à Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1988, p. 47.

juventud. Por lo que es más exacto afirmar que el Filósofo es «una autoridad a su disposición»<sup>16</sup>. Lo que sucede es que en su concepto de sabiduría san Buenaventura rechaza el material conceptual de Aristóteles, si bien reconoce la fuerza de sus razonamientos, sobre todo en aquellas cuestiones referentes a la utilidad de la filosofía natural para explicar el fundamento del mundo y dar explicación de la fe cristiana y de la armonía trascendental que se trasluce en mundos tan diversos, pero no comunicados, como son la realidad creada y la realidad divina. A esto hay que sumar que el espíritu libre de los franciscanos no daba pie al seguimiento de un autor o una persona otra que no fuera el Crucificado, lo que provoca que la fuerza argumental rígida, sea sustituida por la potencia dinámica del amor. Además, como ha afirmado Hans Urs Von Balthasar sobre el franciscanismo de san Buenaventura: «Su mundo [el de san Buenaventura] es franciscano, y franciscana es su teología pese a todas las piedras que ha utilizado para construirla, centrada en el misterio de la pobreza y de la humanidad, sobre el que edifica su catedral espiritual de gloria, como segunda Porciúncula, barroca sobre la modesta capilla primitiva»<sup>17</sup>.

Por esto nos referimos al auxilio que proporciona el *Poverello* al pensamiento de su época en concreto al aristotélico a través del pensamiento franciscano, fijándonos especialmente en uno de sus más insignes representantes, san Buenaventura. Queremos resaltar la existencia y cooperación libre entre Aristóteles y el espíritu de san Francisco de la mano del maestro franciscano.

Para centrarnos nos fijaremos en el conocimiento sensible del mundo, como paradigma de enriquecimiento entre la finura conceptual y el análisis perceptivo de Aristóteles y la profundidad de sentido y metafísica a partir de la lectura franciscana del arsenal simbólico neoplatónico en torno a la significación del mundo sensible y del cosmos. Y más concretamente utilizamos los argumentos que sobre el tema expone en el *Itinerarium mentis in Deum*. Esta es una obra singular, especial, filosófica, teológica, mística y muy franciscana. Hay obras en las que los razonamientos de la filosofía natural o la lógica se pueden ver de forma más natural por el carácter de las mismas; otras, sin embargo son esencialmente místicas, pero el opúsculo mencionado es especial y puede darnos una muestra bastante fiable de esa coexistencia y, en cierto sentido, cooperación, que no significa adhesión incondicional y excluyente, al pensamiento de Aristóteles.

Recordemos que san Buenaventura en el *Itinerarium mentis in Deum* señala el camino del espíritu humano en todas sus facetas hacia el conocimiento de Dios. A partir de la meditación filosófica, continuando con las consideraciones teológicas, san Buenaventura nos propone como culminación un recorrido que lleva al alma humana al éxtasis místico y la salvación definitiva, que es el lugar propio del hombre feliz. Esta vía de conocimiento no es, por lo tanto, únicamente epistemológica, pero no soslaya el mecanismo cognoscitivo de contacto con la realidad, por lo que es necesaria la realización de un análisis de la percepción de lo sensible. En el capítulo segundo del opúsculo Aristóteles es citado expresamente, en él, san Buenaventura nos propone la contemplación (*speculatione*) de Dios en sus vestigios en

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 51.

<sup>17</sup> HANS URS VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos.*, trad. José Luis Albizu, Ed. Encuentro, Madrid, 1986, p. 258.

el mundo sensible. Ya en el capítulo primero, también los vestigios son el lugar de especulación, pero le precede a la palabra «vestigios» la partícula «por». Esto sucede en toda la obra: el espíritu comienza a especular «por y en» (*per/in*) los vestigios, continúa «por y en» el alma humana como imagen, le sigue «por» el primer nombre de Dios: ser y «en» el nombre de Dios: las procesiones del Bien; finalmente culmina la obra en la penetración del misterio divino. La distinción *per e in* atiende a la mirada hacia los modos de conocimiento (externo, interno, elevado) en una doble perspectiva, atendiendo a una doble movimiento: de venida (lo que estos modos reflejan) y de ida (lo que estos modos nos muestran en su interior). El doctor Seráfico lo expresa utilizando dos imágenes, una, de raíz bíblica, propia de la escatología y del tiempo hermenéutico: «según se considere a Dios como alfa o como omega»; la otra, utilizando una alegoría interpretativa de raíz metafísica: «o se vea a Dios en cada uno de ellos como por espejo o como en espejo»<sup>18</sup>.

En este camino del *homo viator*, observar la naturaleza *por* sus vestigios —primer grado de elevación—, se realiza desde la imagen que se nos muestra y, en este sentido, san Buenaventura recupera la doctrina de la teología de la imagen. Es en el segundo grado de aproximación, aquel en el que pretendemos mirar dentro (*en*) del vestigio, donde aparece la teoría aristotélica y el enriquecimiento de la misma a partir de otras fuentes que vienen al auxilio de los límites epistemológicos de la filosofía aristotélica, y en los que se puede observar la inspiración de la mirada franciscana. Como vamos a ver, san Buenaventura no niega, al contrario la mirada aristotélica, lo que pasa es que el recorrido que se hace «*in vestigio*», este supone un encuentro metafísico, un descendimiento, un retorno para entrar en Dios, en cuanto que Dios se muestra en el vestigio, y para ello el análisis aristotélico es útil, pero insuficiente.

Como hemos dicho, san Buenaventura debía conocer bastante bien la obra de Aristóteles y en concreto, de forma indirecta, algunas cuestiones de la *Physica* y del *De anima* a partir de la lectura de comentarios como los de Avicena o Averroes. En estos terrenos especulativos, en aquellos que afectan el mecanismo y el funcionamiento de la ciencia, sin duda, Aristóteles es alguien especial, el más excelente de entre los filósofos<sup>19</sup>. De ahí que cuando toca hablar de la aprehensión sensorial de los vestigios, del mundo natural, a partir de las facultades sensitivas del hombre, como paso primero para poder contemplar en ellas, la filosofía que emplea es la aristotélica.

Conocer sensiblemente supone, en primer lugar, percibir el mundo por similitud abstracta. Este mecanismo de percepción nace en la sensibilidad. La puerta por

<sup>18</sup> SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 1, n.5: «Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alphe et omega*, seu in quantum contigit videre Deum in unoquoque praedictorum modorum ut *per speculum* et ut *in speculo*». Como señala J.-G. Bougerol: «'Speculum' est souvent employé par saint Bonaventure dans l'expression suivante : 'per speculum', 'in speculo'. — voir 'per speculum' : être élevé de la connaissance des créatures à celle du Créateur. Expression équivalente, 'per créaturam'. — voir 'in speculo' : connaître la présence et l'influence de Dieu dans la créature. Expression équivalente, 'in creatura. *III Sent.* d. 31, a. 2, q. 1, ad 5». BOUGEROL, J.-G., «Speculum», in Id. (ed.), *Léxique. Saint Bonaventure*, Éd. Franciscaines, Paris, 1969 p. 121.

<sup>19</sup> SAN BUENAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 1, p. 1, a. 1, q. 2: «Excelentior inter philosophos».

la que las cosas de la naturaleza entran en el alma son los sentidos<sup>20</sup>. Es lógico que aquí el tratado *De Anima* cobre protagonismo, un libro en el que el autor dedica diez de sus diecinueve capítulos a la sensación. Ahora bien, el alma humana en san Buenaventura realiza un acercamiento a las cosas, se trata de un conocimiento pasivo-activo. En Aristóteles el conocimiento es en cierta manera, también, activo y pasivo, puesto que para él es difícil distinguir entre la sensación y el pensamiento, incluso entre la sensación como acto y su *dynamis*, la facultad que activa el hecho de la sensación; en este sentido, biología y psicología no se diferencian. El aristotelismo hace una interpretación más pasiva que activa, quizás por acentuar la novedad aristotélica frente a la agustinista. Sin embargo el doctor Seráfico insiste en una lectura de Aristóteles desde los presupuestos agustinistas, incluso en el alma, de modo que el alma tiene un proceso biológico al que se ajusta muy certeramente la descripción aristotélica, pero existe una descripción psicológica que es más acertada en Platón y el platonismo, así como un entendimiento no biologicista de la misma, lo que le permite, por otra parte, defender la inmortalidad del alma de modo que no comparta el destino mortal del cuerpo, pues —dice el maestro franciscano refutando la antropología aristotélica del libro primero del *De Anima*— «el alma racional tiene su propia actividad, que no depende del cuerpo, como el acto del entendimiento, a quien no se apropia ningún órgano: luego la duración del alma no depende del cuerpo»<sup>21</sup>. Esto provoca que san Buenaventura utilice el análisis del proceso perceptivo antropológico-biológico de Aristóteles y a él le incorpore, a partir de san Agustín, una óptica antropológica-psicológica platónica. Más aún, podríamos decir que es sobre el esquema agustinista sobre el cual se suma la descripción aristotélica, en cuanto que describe mejor el primer escalón del conocimiento de las cosas de la naturaleza.

El conocimiento sensible, descrito básicamente según la doctrina aristotélica, tiene, sin embargo, el límite de darnos a conocer la semejanza de lo conocido en cuanto especie. Este conocimiento de la especie no sustancial es una idea preñada de ejemplarismo y, consiguientemente iluminismo, puesto que supone una iluminación del objeto sensible que actúa en el alma que reacciona frente a la misma. Esto es posible en la idea de que el acto de percepción queda iluminado por la presencia material-formal de las cosas materiales. Así a la abstracción aristotélica le presupone la iluminación agustiniana que provoca un conocimiento relacional. Vemos, de esta forma, que la «delectación» como segundo momento que activa el conocimiento sensible, y del que Aristóteles había hablado como el «deseo» que es motor de la facultad sensitiva, es trasformada en amor-delectación desde la noción platónica de amor como movimiento del alma, ello explica la referencia a la proporción y lo semejante. El deseo hace referencia a el peso o inclinación de las cosas hacia su lugar; lo que hace relación no tanto al ser de las cosas como a la bondad

<sup>20</sup> SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2, nn.2, 3: «Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum [...] Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio immundum, quae sunt in mundo sensibile».

<sup>21</sup> SAN BUENAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, II, d. 19, a. 1, q. 1, fund. 9: «sed anima rationalis propriam operationem habet, secundum quam non pendet ex corpore, scilicet intelligere, quia nullum organum sibi appropriat: ergo duratio animae non pendet ex corpore».



divina: la realidad sensible queda referida a la similitud que tienen con la bondad de Dios y no a la sustancia. El Seráfico hará referencia más tarde (capítulo sexto) a la procesión «en» su nombre de bien, La proporción hace mención a la «*ordinatio ad bonum*», como había afirmado en el *segundo libro de las Sentencias*<sup>22</sup>, donde continúa afirmando en respuesta a las objeciones que planteaban que la utilidad es el criterio principal de la ordenación de las cosas sobre la glorificación de Dios, diciendo que las cosas son hechas para la gloria de Dios y no en virtud de su utilidad, y esto en un acto de mostrar y comunicar<sup>23</sup>. La operación de la delectación, definida como «la unión de lo conveniente con su conveniente»<sup>24</sup> —como aquello que apunta en la proporción a la fuente de dónde viene—, es muy diferente a la función del alma sensitiva aristotélica del apetito. Las dos mueven al conocimiento pero de forma muy distinta y en direcciones diferentes.

La conversión semántica que opera san Buenaventura nos lleva al juicio, capacidad racional que pone ante el entendimiento la semejanza y, sobre todo, nos lleva a la fuente de la delectación. La razón de la misma no reposa en el objeto que nos la recuerda, sino que penetra en lo inteligible (función mediadora del juicio) lo captado por los sentidos, y en ello también «la razón de lo hermoso»<sup>25</sup>. Lo que hemos visto hasta ahora no da cuenta únicamente del conocimiento real del mundo en su sustancia, aunque hayamos utilizado el análisis perceptivo de Aristóteles, lo que provoca es una transformación —desde los esquemas platónicos y agustinistas— en conocimiento del vestigio en su interioridad, con el fin de llegar a la fuente a Dios, como *en espejo*:

«Y todas estas cosas son vestigios donde podemos investigar a nuestro Dios. Porque siendo la especie que se aprehende semejanza engendrada en el medio e impresa después en el órgano, y llevándolos, en virtud de la impresión al principio de donde nace, es decir, al conocimiento del objeto, nos da a entender de modo manifiesto no sólo que aquella luz eterna engendra de sí una semejanza o esplendor coigual, consubstancial y coeterno, sino también que es *imagen del Dios invisible, esplendor de su gloria y figura de sus substancia*, existente en todas partes por su generación primera —el objeto engendra su semejanza en todo medio—, se une por la gracia de la unión —la especie se une al órgano corporal— a un individuo de la naturaleza racional para reconducirnos mediante tal unión al Padre como a Fontal principio y objeto. Luego todas las cosas cognoscibles, teniendo como tienen la virtud de engendrar la especie de sí mismas, proclaman con claridad que en ellas, como en espejos, puede verse la generación eterna del Verbo, Imagen e Hijo que del Dios Padre emana eternalmente»<sup>26</sup>.

<sup>22</sup> SAN BUENAVENTURA, *Commentaria in quatuor libros sententiarum*, I, d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, concl.: «Quoniam ergo utilitas creaturae tota attenditur in ordinatione ad bonum, quod Deus est; ideo caritas Dei omnia rectissime fecit et convertit ad se».

<sup>23</sup> *Ibid.*: «...res factae sunt propter Dei gloriam, non, inquam, acquirendam vel ampliandam, sed ostendendam et communicandam».

<sup>24</sup> SAN BUENAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 2, n. 8: «delectatio est coniunctio convenientis cum conveniente».

<sup>25</sup> *Ibid.*, c. 2, n. 6.

<sup>26</sup> *Ibid.*, c. 2, n. 7: «Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum. Nam cum species apprehensa sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat; manifeste insinuat, quod ille qui est *imago invisibilis Dei et splendor gloriae et figura substantiae eius*, qui

Afirma Buenaventura que el proceso cognoscitivo sensible lleva a mostrar la hermosura de las cosas<sup>27</sup>, siguiendo aquí, también, a la doctrina de san Agustín para quien las cosas como vestigios «creadas por arte divino, manifiestan en sí cierta unidad, belleza y orden [...] es, pues necesario conocer al Hacedor por las criaturas y descubrir en éstas, en una cierta y digna proporción, el vestigio de la Trinidad»<sup>28</sup>. De ahí que partiendo de los elementos exteriores, los sentidos interiores, mediante la semejanza de la cosa, elevan el espíritu a la idea divina, es decir, a Dios. La semejanza de la cosa representa la cosa formándose en el intelecto. San Buenaventura realiza, pues, una profundización en el mundo sensible, como lectura proyectiva de la causa ejemplar y principio fontal, que no puede obtener solamente mediante el proceso abstractivo, sino necesariamente iluminativo.

Pero la explicación anterior no es suficiente: el maestro franciscano introduce un elemento más. El pensamiento aristotélico del mundo sensible desde el signo agustiniano con un fundamento metafísico ejemplarista y la epistemología iluminista, queda reestructurado a partir, sobre todo, del número doce del capítulo segundo del *Itinerarium*. En los dos últimos números aparece una utilización de la idea de signo que no es agustiniana y que dota de profundidad significativa a los vestigios. Como afirma Rossano Zas Friz del Col, la mención que hace en el número 12 a las cosas, las Escrituras, los ángeles y el signo sacramental, nos hace sospechar que se distancia en el fondo de san Agustín, toda vez que el hiponense entendía el signo como una intermediación entre la realidad creada y la divina, mientras que esta extensión introduce la idea de manifestación divina<sup>29</sup>. Aparece en escena el pensamiento simbólico del pseudo-Dionisio y cobra nuevo sentido lo que había expresado sobre la semejanza en el número 8 de este capítulo, que nos llevaba a la idea de participación: las cosas creadas en sí, en su ser físico, aquel captado por Aristóteles (maestro de la filosofía de la naturaleza) son mediaciones del misterio de Dios. Aristóteles es utilizado aquí como un argumento a favor de la tesis física de los vestigios, de las cosas, fundamentando la relectura simbólica del signo agustiniano (de corte más psicológico que el dionisiano<sup>30</sup>) y, a su vez, ampliando las fronteras de conocimiento del Estagirita.

---

ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur; sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum. Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis».

<sup>27</sup> *Ibid.*, c. 2, n. 8: «Secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod in illa prima specie est prima speciositas, suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequitas ad generantem».

<sup>28</sup> SAN AGUSTÍN, *De Trinitate*, VI, 10, 12: «... quae arte divina facta sunt, et unitatem quandam in se ostendunt, et speciem, et ordinem [...] Oportet igitur ut Creatorem, per ea quae facta sunt, intellectum conspicientes. Trinitatem intellegamus, cuius in creatura, quomodo dignum est, apparet vestigium».

<sup>29</sup> ZAS FRIZ DEL COL, R., *La teología del símbolo de san Buenaventura*, Ed. Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1997, pp. 122-123.

<sup>30</sup> PEPIN, J., *Les deux approches du christianisme*, Éd. de Minuit, Paris 1961, p. 197: «Il faut observer que Denys est beaucoup moins intéressé qu'Augustin par la considération de l'univers physique, et que ses préoccupations le tourment davantage vers l'univers spirituel. Cela dit, sa vision du monde matériel et plus résolument optimiste que celle du théologien latin, qui toute sa vie, et malgré lui, garda des traces du dualisme pessimiste manichéen ; la matière, selon Denys, n'es à aucun degré entachée de malice, ni de séduction perverse pour l'âme».

La utilización del pseudo-Dionisio fue posible, evidentemente por la introducción del *Corpus dyonisiacum* por parte de los autores del siglo XII, especialmente la especulación de Hugo de San-Víctor, pero dicha adopción responde a su vez al espíritu del *Poverello*, no es por casualidad que el camino que emprende san Buenaventura se inicia desde el prólogo anunciando que es una «especulación del pobre» (*«Incipit speculatio pauperis in deserto»*)<sup>31</sup>.

El ejemplo de san Francisco, su figura, centra la atención del *Itinerarium mentis in Deum*. San Francisco ilumina la búsqueda del hombre en torno a la paz. La paz espiritual, anunciada y dada por Jesucristo, como fin y objetivo del camino emprendido por el hombre y concepto clave en san Francisco: San Francisco «en su predicación anunciaba la paz al principio y al final, en todos sus saludos nombraba la paz, y en cada contemplación suspiraba por la paz... A ejemplo del beato padre Francisco buscamos la paz del espíritu»<sup>32</sup>. San Francisco aparece como modelo de seguimiento, de conocimiento de Dios, un modelo simbólico que modula la filosofía. Ewert Cousins afirmaba que san Francisco funciona como símbolo en san Buenaventura, de modo que en el pensamiento bonaventuriano «el Neoplatonismo especulativo es dominante»<sup>33</sup>. Y esta suposición podría ser cierta, y de hecho lo es, siempre que no miremos el *Itinerarium* de modo aislado. En el conjunto de la obra, sobre todo a partir de la *Leyenda Maior*, lugar de expresión de los topos medievales en san Francisco y a su vez lugar de construcción definitivo de san Francisco como modelo de santidad, el Fundador aparece como el Modelo, y ese paradigma ha sido moldeado por san Buenaventura. Así lo atestiguan las palabras del especialista Fernando Uribe donde en su valiosísimo estudio *El Francisco de Buenaventura* afirma:

«...sabemos muy bien que la experiencia cristiana de Francisco fue determinante en la formulación de la doctrina teológica del Maestro parisino, hasta el punto que en su pensamiento se dio una especie de simbiosis entre teología mística y visión franciscana de la vida. Esta simbiosis encuentra su máxima expresión en su obra maestra, el opúsculo conocido como *Itinerarium mentis in Deum* ideado durante su permanencia en el monte Alverna en 1259, y fruto de su meditación iluminada por la luz incandescente del Serafín que imprimió los estigmas en el cuerpo del Pobrecillo de Asís»<sup>34</sup>.

San Francisco es un paradigma, —el Modelo<sup>35</sup>— que modula simbólicamente toda la realidad, enriquece el pensamiento aristotélico en manos de autores como

<sup>31</sup> Cfr. PRUNIÈRES, L., «Spéculation du Pauvre dans le désert», *Études Franciscanies* 22 (1972) 9-68.

<sup>32</sup> *Ibid.*, prol. 1, n. 2: «[pater noster Franciscus], in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omne salutatione pacem optans, in moni contemplatione ad ecstasticam pacem suspirans... Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelu spiritu quaerem».

<sup>33</sup> COUSINS, E., «Francis of Assisi: Christian Mysticism at the Crossroads», in KATZ, S. T. (ed.), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford University Press, Oxford, 1983, p. 176.

<sup>34</sup> URIBE, F., *El Francisco de Buenaventura. Lectura de la Leyenda Mayor*, Tenacitas- Escuela Superior de Estudios Franciscanos, Salamanca, 2008, p. 11.

<sup>35</sup> RANDOLPH DANIEL, E., «Symbol or Model? St. Bonaventure's use of St. Francis», in CHAVERO, F. DE A. (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore di Jacques Guy Bougerol ofm*, vol. 1, Ed. Anonianum, Roma, 1988, pp. 55-62.

san Buenaventura, profundizando los límites de un conocimiento tan claro como el de Aristóteles, desde la concepción de la sabiduría como meta de toda búsqueda de la verdad; en fin, un ejemplo de coexistencia y cooperación de universos diferentes en aras de la comprensión y construcción del mundo medieval.

Universidade Católica Portuguesa  
Universidad Bernardo O'Higgins  
CEDEU (URJC)  
mlazaropulido@cedeu.es

Manuel Lázaro Pulido

[Artículo aprobado para publicación en diciembre de 2016]