



Acta Scientiarum. Education

ISSN: 2178-5198

eduem@uem.br

Universidade Estadual de Maringá

Brasil

Cresta, Gerald

Valor y sentido del conocimiento en las órdenes mendicantes del siglo XIII
Acta Scientiarum. Education, vol. 32, núm. 2, julio-diciembre, 2010, pp. 141-151

Universidade Estadual de Maringá
Paraná, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=303324252001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

Valor y sentido del conocimiento en las órdenes mendicantes del siglo XIII

Gerald Cresta

Universidad Católica da Argentina, Ricardo Gutierrez, 1731, Olivos, 1636, Buenos Aires, Argentina. E-mail: gerald.cresta@gmail.com

RESUMEN. El siglo XIII se expresa por medio de un concepto propio de la Universidad en que todo el saber debía estar orientado a la *sapientia sacrae paginae*, que fue expresada por la teología. Esta cuestión representaba sin duda un ideal de la Iglesia, pero asimismo un desafío especulativo para los pensadores de entonces. Con la complejidad epistemológica heredada del siglo XII y la inserción de las órdenes mendicantes en la labor académica, principalmente dominicos y franciscanos, esta fase de la historia de las ideas asistía a un antagonismo fundamental: el naturalismo de la herencia clásica - junto con el aporte del pensamiento árabe - y el humanismo cristiano se disputan la explicación del fin último del hombre. El valor y el sentido del conocimiento dependería en gran medida de la respuesta dada a esta diversidad de orientaciones. Y si bien es un hecho clave la influencia de los grandes autores antiguos, aristotelismo y neoplatonismo no son prerrogativa de una y otra orden. En los escritos de Santo Tomás está presente el neoplatonismo y es asimismo significativa la orientación empírica de la escuela franciscana en Inglaterra. Unos y otros, sin embargo, concordarían en una unidad del saber que podríamos interpretar bajo el signo de los trascendentales del ser.

Palabras clave: órdenes mendicantes, enseñanza universitaria, sabiduría cristina, trascendentales del ser.

RESUMO. Valor e sentido do conhecimento nas Ordens Mendicantes do século XIII. O século XIII manifesta-se por meio de uma formulação própria da Universidade, em que todo o conhecimento deve ser orientado na *sapientia sacrae paginae*, que foi expressa pela teologia. Esta questão foi, sem dúvida, um ideal da Igreja, mas também um desafio especulativo para pensadores da época. Com a complexidade epistemológica herdada do século XII e a inclusão das ordens mendicantes no trabalho acadêmico, principalmente Dominicanos e Franciscans, esta fase da história da idéias assiste ao antagonismo básico: o naturalismo da herança clássica - com a contribuição do pensamento árabe - e o Humanismo Cristão que concorrerem para a explicação da meta final do Homem. O valor e o sentido do conhecimento dependeram, em grande parte, da resposta dada a esta diversidade das orientações. E embora seja um aspecto fundamental, a influência dos grandes autores antigos, o Aristotelismo e Neoplatonismo não eram prerrogativas de uma determinada ordem religiosa. Há nos escritos de St. Thomas a presença do Neoplatonismo e orientação empírica da Escola Franciscana na Inglaterra é significativa. Uns e outros, no entanto, concordariam em uma unidade do saber que poderíamos interpretar sob o sinal dos trascendentais do ser.

Palavras chave: ordens mendicantes, ensino universitário, saber cristão, transcendencias do ser.

Introducción

Aparición de las órdenes mendicantes en el contexto del siglo XIII

Con el nombre de órdenes mendicantes se mencionan comúnmente a las órdenes religiosas aparecidas en el siglo XIII en Europa, y caracterizadas por la pobreza en común¹ (que

completa la pobreza individual de las órdenes monacales) y la unión de la vida regular al ministerio sacerdotal, misionario, la predicación itinerante y urbana.

A su modo, fueron una suerte de reacción contra las costumbres de la iglesia feudal, y en ese sentido, la faz religiosa de una incipiente democracia que va tomando forma paralelamente al desarrollo de las grandes luchas liberadas por los municipios para la conquista de sus libertades. Se trata, en el siglo XIII, de un momento de innovación de la Iglesia, que

¹El nombre de mendicantes está dado precisamente por el carácter particular de su naturaleza: hacer profesión de desear toda clase de propiedad; vivir al día; sustentarse con los frutos del propio trabajo de sus miembros y de las limosnas de los fieles. Cf. artículo Mendicanti, Ordini (PELLICIA; ROCCA, 1978, p. 1163-1189).

suscita una diversidad frente al tradicional monacato, y en esa diversidad expresa con rasgos definidos las circunstancias históricas y sociales que le toca vivir (GILLET, 1947).

Entre estas órdenes encontramos sucesivamente a los franciscanos o frailes menores, que reciben la aprobación por parte del Papa en el año 1209, los frailes predicadores o dominicos son reconocidos por la Santa Sede en 1216, los agustinos en 1244, y los carmelitas en 1245. Hubo una quinta orden, la de los servitas, fundada en 1233 y reconocida en 1424 como orden mendicante. Más adelante fueron apareciendo otras órdenes como los mercedarios, los mínimos, los trinitarios, los hermanos de San Juan de Dios y los jerónimos.

Mientras la labor del monasterio consistía en el trabajo agrario dentro de su dominio, ahora la labor de los mendicantes se inscribe en el marco de una espiritualidad que conjuga el apostolado y la misión evangelizadora con la actividad intelectual².

Intérpretes como J. Le Goff, Vicaire y otros han señalado que la fundación de las órdenes mendicantes es una característica propia de las ciudades medievales y que la fundación sigue estrictos criterios demográficos y económicos. Sin embargo, este ingreso en la ciudad no se encuentra en los orígenes de las órdenes, sino después de que ellas se hayan ampliamente clericalizado y dedicado a la actividad pastoral. San Francisco quería que los frailes habitaran fuera de la ciudad, y Santo Domingo prefería un hospicio cercano a las puertas de la ciudad. Con todo, puede decirse que hacia el año 1240 ya encontramos un fuerte movimiento de urbanización, que crecía a buen ritmo y que generaba la necesidad de la *cura animarum*, por lo cual esta inserción urbana de los mendicantes trajo aparejado sendos beneficios, tanto para las ciudades cuanto para las mismas órdenes. Porque en la raíz de la experiencia mendicante encontramos el doble juego de 'fuga' y de 'fundación' de una suerte de ciudad de Dios. Es la misma dualidad presente en el movimiento del monacato feudal, pero ahora expresada en forma diferente: la fuga es el distanciamiento voluntario del claustro monacal; no

es fuga del mundo, sino fuga de la organización estable y autosuficiente del monasterio. Y el ideal de fundación consiste en hacerse presente en forma itinerante en la ciudad, en los centros urbanizados, para vivir en dependencia 'mendicante', provisoria, de la asistencia ofrecida por los miembros de la sociedad³.

Las órdenes y la enseñanza

De estas órdenes, la de los franciscanos y la de los dominicos tuvieron un rol destacado en lo que podríamos llamar el valor y el sentido del conocimiento en el siglo XIII. La Edad Media no fue ajena al culto de la enseñanza⁴. Por eso, un repaso histórico breve sobre la inserción de estas órdenes mendicantes en el incipiente ámbito universitario parisino e inglés, nos servirá de base para destacar la importancia de sus ideas sistemáticas.

El ingreso de los maestros regulares en la Universidad de París en 1229 aconteció en el marco de un incidente que, curiosamente, obstaculizaba la posibilidad de acceder al conocimiento, y no menos curiosamente otro incidente, en el año 1253 y también relacionado con un conflicto en la enseñanza, señalaría el bloqueo del avance de los religiosos en el campo universitario. Estos conflictos tienen en común una serie de enfrentamientos entre los alumnos y la policía. En 1229 ese primer enfrentamiento genera una huelga universitaria que se extiende por un período de dos años. Para que la enseñanza pudiera continuar, el obispo de París solicita al canciller de la Universidad y maestro secular de teología, conocido como Felipe el Canciller, que abriera una cátedra para los dominicos, cuyo primer ocupante fue Rolando de Cremona, que antes había enseñado en Bolonia. Paralelamente a esta designación, otro maestro secular en actividad universitaria desde 1227, Juan de San Egidio, ingresa a la orden de los dominicos en 1230, con lo cual su cátedra se suma a la de Rolando de Cremona y conforman dos nombramientos. A la designación de estos dos maestros le seguiría la cátedra de Alejandro de Hales, que aunque ya era maestro de teología desde 1225, ingresa a la orden franciscana recién en 1231, quedando así configurada una primera cátedra franciscana en

²A todos ellos los caracteriza justamente la manera en que viven el mensaje evangélico, siempre en relación con el trabajo y los habitantes de las ciudades. Lejos de la vida monacal, la predicación cobra relieve en la disponibilidad absoluta a las necesidades del prójimo, tanto en el orden personal cuanto en el institucional. Constituyen así una nueva manera de expresión del ideal evangélico, no ya vivido en el aislamiento monacal, sino en la atención de la población urbana. Esta predicación urbana era necesaria también como modo de contrarrestar la creciente influencia de los movimientos heréticos, y por eso la Iglesia consideró de suma importancia la formación cultural de estos frailes, es decir, no sólo el conocimiento de los valores religiosos, sino además la formación intelectual adecuada para poder defenderos con coherencia y convicción. Estas nuevas órdenes ya no encuentran su propio sentido dentro de los límites físicos de la institución; fuera del ámbito conventual, su característica es más bien el desarraigo, la falta de pertenencia a algo estable, en fin, la falta de permanencia. Por eso no pretenden aislarse del mundo circundante, sino al contrario, introducirse en él y modificar las estructuras contrarias a la ortodoxia (VERGER, 1999).

³La fuga es de las posesiones, del poder, de la estabilidad, conformando así una síntesis de las reformas y movimientos monásticos y eremítico, canónicos y laicales que se fueron sucediendo en la Iglesia desde la época gregoriana en adelante.

⁴Para los maestros de estas órdenes, la enseñanza, bien en la forma de transmisión del saber, bien en la de los relatos edificantes, reviste siempre un carácter inmortal y hasta de verdadera religión. Dante le dice a Virgilio: "Tu duca, tu signore e tu maestro" ("Mi guía, mi señor y mi maestro") (GILLET, 1947; LIBERA, 2007).

París. Por su parte, en Oxford enseñaba desde 1214 Roberto Grosseteste, que aunque no era franciscano, su enseñanza ejercería profunda influencia en la orientación del pensamiento franciscano insular y llegaría a determinar las posiciones posteriores de Duns Scoto y Guillermo de Ockham.

El renombre de los maestros mendicantes era tan difundido que los discípulos de los seculares los abandonaban frecuentemente para asistir a las lecciones de los regulares. Este hecho llevó a los maestros seculares, probablemente movidos por cierto rencor, a plantear en los estatutos de la Universidad obstáculos al avance de la enseñanza por parte de los mendicantes. Luego, en la huelga universitaria de 1253, los frailes decidieron no acatar la medida de fuerza, y eso les valió que fueran expulsados junto con sus alumnos. Y en 1254 se agrava la situación cuando los seculares, en la voz de Guillermo de Saint-Amour, acusan ante la Santa Sede al franciscano Gerardo Borgo de San Donnino por haber publicado los escritos del milenarista Joaquín de Fiore. Desde ese año y hasta 1257, en que el Papa Alejandro IV obliga a la Universidad a que readmitiera a los maestros dominicos y franciscanos, los frailes tuvieron prohibida la enseñanza. Pero el 15 de agosto de ese año finalmente son recibidos en la Universidad el dominico Santo Tomás de Aquino (1947), que junto con San Alberto Magno sucedería a Juan de San Egidio, y el franciscano San Buenaventura, insigne sucesor de Alejandro de Hales (SARANYANA, 2007).

Hay todavía otras cuestiones de índole historiográfica, como la organización de las diócesis y parroquias frente a la autorización papal para que los mendicantes tuvieran libertad de predica en todos los territorios de Europa, y hay que decir que tanto estos conflictos cuanto en los académicos, siempre tuvieron una resolución a favor de las nuevas órdenes. Pero independientemente de estas cuestiones, es de indudable interés para la historia de las ideas el preguntarse acerca de cuáles eran los temas predominantes en estos primeros pensadores y maestros, que prefiguran el apogeo de la filosofía y la teología escolásticas. Principalmente el reingreso en Occidente de la obra de Aristóteles y el pensamiento árabe, mencionados imprecisamente por Rolando de Cremona en su *Summa Theologiae*, de características semejantes a las *Sentencias* de Pedro Lombardo, pero tomados en consideración por otro maestro dominico de Oxford, Roberto de Fishacre, quien comenta las *Sentencias* y opta por una orientación agustiniana, sosteniendo la tesis de las especies impresas en el alma y excluyendo la doctrina del intelecto agente. También sigue a San

Agustín el franciscano Alejandro de Hales, en temas como la demostración de la existencia de Dios, la contingencia o temporalidad del mundo, la inmortalidad del alma y el hilemorfismo universal, que influyó notablemente en los maestros franciscanos que le sucedieron, fundamentalmente en la doctrina bonaventuriana y escotista de la pluralidad de formas substanciales.

Estas menciones puntuales de temas filosóficos desarrollados en mayor o menor medida durante el siglo XIII, señalan la presencia de otro gran tema, no ya en relación a cuestiones particulares del saber, sino en relación a la idea de la sabiduría cristiana como abarcadora de toda la vida humana, idea y tendencia que en el siglo XII todavía se encuentra en pleno vigor, pero que en el XIII empezará a zozobrar, precisamente por el mencionado reingreso de la obra aristotélica y árabe, ambas con fuerte orientación empírica⁵. Reconocer la importante labor de las órdenes mendicantes en el siglo XIII requiere por tanto un conocimiento de la situación en la que se encontraba el saber y cuál era el ideal del mismo en los centros de estudio de la época.

Los nuevos temas y el nuevo desafío

Es significativo el hecho de que la vida intelectual del siglo XIII se haya visto inmersa en debates de problemas que, aunque aparecidos con anterioridad, cobraron entonces una profundidad y amplitud notables, con el afianzamiento de métodos de reflexión que señalaron importantes progresos respecto de épocas anteriores. El gran siglo de la escolástica y su período de gran fecundidad representan por muchos motivos un momento de revolución, porque enseguida aparecerán esas fuerzas poderosas que conocemos con el nombre de Humanismo prerenacentista y que separarán la unidad del mundo intelectual⁶.

La orden franciscana, que en sus orígenes renuncia al conocimiento y se decide en favor de la

⁵No sin razón se comprende al siglo XIII como la cima del período medieval, y a la vez el principio del fin. A tal punto este siglo constituye un momento de plenitud y de máxima fecundidad creadora, que se ha hablado de una escolástica "humanista" en el pleno sentido del término. Y esa creatividad se desarrolló no solamente en el orden del saber especulativo en particular, sino además en el ámbito de las artes, la política y la sociedad en general. Si hay un concepto que puede resultar problemático en esta época, es precisamente el concepto de una interpretación "naturalística" del mundo en su conjunto, lograda a causa del impacto de la ciencia árabe y por la transmisión del aristotelismo y sus comentadores (CANALS VIDAL, 1976).

⁶La fundación de las órdenes mendicantes tuvo como una de sus finalidades la de realizar esa vinculación entre la competencia intelectual y la exigencia religiosa. Porque las traducciones de Aristóteles en el siglo XII dieron comienzo a la inserción paulatina de todo un conjunto de conocimientos filosóficos que merecían la atención, en parte por lo novedosos respecto de la concepción platónico-agustiniana, y en parte porque precisamente esta novedad, mezclada a la lectura e interpretaciones árabes de los textos originales, ponían en riesgo la unidad de la sabiduría cristiana. Fundamentalmente cuestiones como la necesidad y eternidad del mundo, de un lado, y las doctrinas naturalistas y racionalistas, de otro, implicaban una seria confrontación con los teólogos más conservadores (POIRON, 1987; LIBERA, 2000).

pobreza evangélica, toma ahora una orientación que podríamos llamar de ‘antigua escolástica’. Esta orientación está enraizada en el agustinismo, que en adelante habrá de sistematizarse en conjunción con el aporte de Avicebrón. En la orden de los Predicadores, como es sabido, esa tradición de agustinismo común se orientará en cambio hacia la visión naturalista aristotélica, compendiada en la ‘Física’ y la ‘Metafísica’, en un esfuerzo por ubicarla al servicio de la doctrina sagrada. Es esta orden mendicante la que proporcionará a la cultura escolástica una concepción teológica y antropológica acordes con las doctrinas peripatéticas.

Pero también pueden verse estas variaciones en las diferencias entre la Universidad de París y la de Oxford: en la primera el aristotelismo se vuelve radical e intransigente a causa de la influencia averroista. Aquí aparece en escena, por ejemplo, la peligrosa doctrina naturalista de la ‘doble verdad’: hay una verdad de razón y una verdad de fe, ambas distintas. En la Universidad de Oxford, en cambio, se continúa en parte la tradición teológica más conservadora propia del siglo XII en su sentido más humanista, pero a la vez que aparece una marcada tendencia hacia los conocimientos empíricos en la forma de un incipiente aunque poderoso científicismo, que habrá de influir en la génesis del criticismo escotista y de las doctrinas nominalistas (MAIERÙ, 2001).

Diversidad en la unidad

Las características doctrinales de las escuelas franciscana y dominicana no responden tanto a un conjunto de tesis determinadas, sino más bien a una determinada manera de pensar y de vivir los valores. Podría pensarse que, como ninguna otra escuela de pensamiento, la escuela franciscana conservaba el espíritu de la libertad y del sentido para lo concreto, y estuvo desde sus comienzos determinada especialmente por dos factores: Francisco y el agustinismo. Entre las líneas fundamentales de su pensamiento resaltan las siguientes⁷:

1) Un pensar desde las Escrituras, que implicaba no sólo hablar del texto sagrado, sino hablar del mundo con el lenguaje bíblico⁸. 2) El

christocentrismo también sería algo propio de la escuela franciscana. No significa la ausencia de un pensamiento trinitario, pero sí la conciencia y la experiencia de un Dios trinitario que por amor decide hacerse hombre y de ese modo acercarse al ser humano como igual⁹. 3) Otra característica es la imagen de Dios como absoluta bondad y causa eficiente de todo lo existente. Esta intuición, propia ya de Francisco, se presenta bajo la forma de una absoluta trascendencia de Dios y se transmite a sus seguidores con la misma fuerza expresiva y con la misma finalidad: San Buenaventura, por ejemplo, asume el principio del *bonum diffusivum sui*, en la línea del Pseudo-Dionisio, como punto de partida de su especulación trinitaria.

Todos estos elementos que nos sirven para mostrar una línea de unión entre Francisco fundador de la orden y sus discípulos que lograron sistematizar sus intuiciones en conceptos filosófico-teológicos, quedan subordinados a este último eslabón en referencia al Bien como atributo trascendental de Dios.

Santo Tomás resumiría en muchos sentidos la figura misma de la Edad Media enseñante, porque ha alcanzado la forma más completa de sistematización de todos los conocimientos en esos repertorios, las ‘Sumas’, esas síntesis en las que el pensamiento asciende de definición en definición hasta el principio eterno de todas las cosas. Pero también podría decirse de él lo que de San Buenaventura, y es que si la primera palabra es la ciencia filosófica, la última es el amor. Y sin embargo, en ninguno como en el discípulo de Alberto Magno se han equilibrado tanto la fuerza de la controversia y la luz de la razón. Tomás no deja de insistir en una suerte de circularidad entre la verdad y el bien: “el bien y la verdad son igualmente nobles, pues la verdad es cierto bien, y el bien es cierta verdad: y ambos comunes a todo ente” (TOMAS DE AQUINO, *De virtutibus*, q. 1, a. 7, sed c. 2). Y como la felicidad o bienaventuranza es para él la posesión de Dios por el conocimiento, en primer lugar, pero sobre todo por el amor que guía al entendimiento hacia la más alta y noble verdad, esta cuestión afecta directamente a la comprensión de las

⁷Cf. Artículo ‘Franziskanerschule’ en: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 1960, IV, 286-287; A. Matanich OFM, La problemática della vita e dell’attività dei primi mendicanti, en: *Vita Minorum*, XXXI, 1960, 4-19.

⁸Es por eso que las formas de expresión y de pensamiento típicamente bíblicas habrían dado forma a lo más propio del pensamiento franciscano. Un pensamiento que piensa y habla menos en conceptos que en hechos de la historia de la salvación, de manera que toda la realidad converge en una suma de simbolismos en lo que el alma puede ir ascendiendo escalonadamente desde la creación hasta el Creador. Es bajo la luz de esta inspiración que San Buenaventura puede escribir un *Itinerarium mentis in Deum*; y es también bajo el mismo espíritu que Duns Escoto, aún cuando cita frecuentemente a Aristóteles, propone una concepción teológica y filosófica que es esencialmente bíblica, esto es, de historia de la salvación. En ambos podemos constatar la presencia de una

reflexión filosófica y una significativa valoración de la filosofía, pero siempre sobre el trasfondo de lo sagrado. Una orientación que unifica pensamiento y acción. Ni Francisco ni sus discípulos habrían concibido una reflexión o especulación sobre el mundo y sobre las cosas de Dios que no vaya al mismo tiempo acompañada de una praxis correspondiente. Y si bien aquí puede observarse en lo formal una vez más la influencia de la tradición platónico-agustiniana, se trataría para los franciscanos de una concepción del saber teológico entendido fundamentalmente como sabiduría práctica, puesto que sirve para alcanzar la salvación.

⁹Podría afirmarse que en ningún otro aspecto de la teología alcanzaría a trascenderse de manera tan real y dinámica el ideal y la experiencia franciscana de la minoridad como en la encarnación del Verbo. El Hijo, que es ejemplar metafísico de toda la creación, es también el centro de la aspiración de la vida humana hacia su propia divinización.

virtudes intelectuales, sobre todo en el modo en que entendemos la sabiduría cristiana. De Aristóteles hereda el concepto de conocimiento como hábito que se inscribe dentro del marco general clásico de las virtudes, pero el tratamiento que Tomás realiza del conocimiento tiene como base a las virtudes teologales que se asientan sobre el entendimiento (fe) y sobre la voluntad (esperanza y caridad), distinción que no se corresponde con la distinción aristotélica entre virtudes éticas y dianoéticas. El bien mayor que puede alcanzar el hombre - la bienaventuranza -, tiene así una gran relación con el conocimiento, porque si la felicidad es contemplación, los actos del entendimiento especulativo se encuentran más próximos a la felicidad 'por modo de semejanza', nos dice Tomás, en relación a los actos del entendimiento práctico, que lo estarían 'por modo de preparación o mérito'¹⁰.

Esto quiere decir que nos encontramos con un pensador que entiende la búsqueda de la verdad como condicionada por el bien mayor que no sólo le otorga direccionalidad a la búsqueda, sino sentido de finalidad y calidad moral al ejercicio de los hábitos intelectuales. La razón no es para Santo Tomás, como no lo es tampoco para San Buenaventura, una razón pura, en el sentido del ideal del racionalismo y la ilustración, sino una razón humana limitada, encarnada en la condición espacio-temporal en que habita el hombre (WALZ, 1948). Y en este sentido, el concepto de bien es tomado de la idea aristotélica de aquello hacia lo que las cosas tienden, porque el bien es apetecible, pero también reinterpretada bajo la fórmula del pseudo-Dionisio en el sentido de aquello que es de suyo difusivo, es decir, lo toma como una causa final pero que actúa por libre voluntad como causa eficiente productora de la realidad de los entes. Se trata de un giro ontológico porque el sumo bien – ahora entendido no como especie sino como condición general de posibilidad – es identificado con Dios, que otorga sentido a la realidad del mundo en tanto mundo creado por una voluntad que obra libremente y no por necesidad¹¹. Con esto, las dos órdenes más

importantes en lo que hace a la especulación medieval tendrán finalmente un punto de contacto que representaría un bastión para la contención de la sabiduría cristiana frente a los avances de la nueva ciencia naciente.

Se ha afirmado que la significación histórica de la tarea especulativa de los frailes mendicantes ha sido asegurar ante todo la unidad de la sabiduría cristiana frente a la multiplicidad de la ciencia profana (GILSON, 1943; STEENBERGHEN, 1951; WENIN, 1960)¹². De allí que la pregunta y el intento de esclarecer el lugar y la relevancia que tienen el saber en la concepción de estos frailes resulten significativos a la hora de evaluar el desarrollo doctrinal del siglo XIII. La coexistencia en los textos de verdades filosóficas y verdades teológicas, nos muestra en cada caso la íntima trama de la argumentación de estos frailes en relación con las diferentes actitudes teóricas que producen aquellas verdades, para poner de manifiesto, en último término, la 'sabiduría' buscada, sabiduría que se fundamenta sobre las distintas ciencias del hombre, pero que apunta a más allá del límite de las mismas, hacia una meta de experiencia mística cuyo conocimiento implica una vivencia personal e intransferible de la divinidad¹³.

Los autores contemporáneos de mayor renombre que han estudiado la obra de San Buenaventura y Tomás coinciden en que el centro de sus reflexiones radica, más allá de mostrar el ajuste sistemático más o menos logrado de ciertas nociones, en el orden de las intenciones que unifican a los pensamientos vivos, componen y funden los elementos recibidos, determinándose en un medio y un tiempo dados: se puede desvincular de su época la obra hecha, pero no se comprende entonces lo que el autor ha querido decir (STEEENBERGHEN, 1966).

Ambos han estudiado, por tanto, el conjunto de las enseñanzas del *trivium* y del *quadrivium*, en donde estaba presente Aristóteles con la *Logica vetus y nova*,

¹⁰De *virtutibus*, q. 1, a. 7, ad 4: "Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus non ordinatur ad aliquid extra se; ordinatur autem ad proprium actum sicut ad finem. Felicitas autem ultima, scilicet contemplativa, in eius actus consistit. Unde actus speculativi intellectus sunt propinquiores felicitati ultimae per modum similitudinis, quam habitus practici intellectus; licet habitus intellectus practici fortasse sint propinquiores per modum praeparationis, ver per modum meriti" (GONZALEZ-AYESTA, 2006, p. 323-328).

¹¹Podemos observar que hay elementos comunes a los dos autores: fundamentalmente el hecho de que el factor decisivo en el pensamiento de los maestros regulares fue concebir a Dios como objeto último del conocimiento humano; la finalidad es teológica, pero los medios incluyen el conocimiento filosófico, tanto de la naturaleza física, cuanto de la metafísica y la moral. El saber científico se sitúa así en una perspectiva de clarificación de la naturaleza divina a través de una justificación de la existencia del conocimiento de la naturaleza del mundo creado. El trabajo mediador de la filosofía será un

conocimiento escalonado de las criaturas que llevará al pensador cristiano a una cumbre de contemplación mística. En este sentido, existe para San Buenaventura solamente un conocimiento eficaz: el que es alcanzado cuando se comprende la esencia de las cosas a través de su vinculación creacional con Dios, ya que así adquieren para el autor un sentido del que antes carecían y que la filosofía sola no alcanzaría a dilucidar sino parcialmente. De Dios sólo poseemos un conocimiento imperfecto por medio de la razón, como también algunas ideas que provienen de la fe. Pero este conocimiento incompleto es justamente el que haría nacer en el alma una tensión constante hacia la búsqueda de la verdad, algo semejante al *eros* que, según Platón, experimenta el alma desterrada de la patria de las Ideas. Y uno de los modos que el alma tiene de acercarse a Dios es el saber racional, la filosofía (AERTSEN, 1996).

¹²Estudios más recientes coinciden en esas posiciones fundamentales (PILTZ, 1981; VERGER, 1987, 1995).

¹³Podríamos decir, con Gilson, que San Buenaventura ubica la inteligencia al servicio de una devoción, tal como ya lo decían de él sus contemporáneos. En el conjunto de sus escritos, la ciencia de su tiempo es profunda y continuamente explotada, pero siempre como si la misma jugara allí el rol de un método necesario para alcanzar un fin que se encuentra más allá de la ciencia en sí misma (GILSON, 1943).

junto con los libros I-III de la *Etica*, la *Metafísica* y los *Libri naturales*. Dijimos que la traducción de las obras aristotélicas produce, de hecho, un cambio de perspectiva: la filosofía puede ser entendida, a partir de estos textos, no solamente como una explicación de las cosas del mundo, sino además como un estudio sobre Dios. Esto lleva aparejada la posibilidad de que la misma se convierta en un saber autónomo con métodos y objeto propio. Piénsese que, hasta el momento, el pensamiento latino había estado dominado enteramente por la visión agustiniana del universo, esto es, por una concepción cristiana de la sabiduría, y por el saber teológico, dos hechos que dan cuenta de la ausencia, sobre el final del siglo XII, de corrientes filosóficas netamente definidas.

La presencia de los numerosos conflictos entre el grupo del ‘aristotelismo radical’, de un lado, y el formado por los ‘teólogos conservadores’, de otro, dan muestra suficiente de las crisis que generaban esas divergencias de doctrina (STEENBERGHEN, 1966). Fundamentalmente, las cuestiones giraban en torno a la naturaleza del saber filosófico y de si éste, dado el avance sorprendente que se estaba suscitando, podía en última instancia sustituir el conocimiento teológico en lo que hace a la conformación de un saber de características absolutas. No es de extrañar que en un contexto cultural consolidado firmemente varios siglos atrás en el dogma cristiano, una tal revolución en los conocimientos produjera cierta inquietud en los grupos conservadores¹⁴. Con todo, esta inquietud no consistió originariamente en una reprobación total de la obra aristotélica, sino en un intento de examinar los libros del Filósofo para reformular sus ideas en una edición ‘revisada’, como lo prueba el encargo de una comisión a tal fin, nombrada por el Papa Gregorio IX en 1231. Esta empresa, sin embargo, no llegó a realizarse, y la filosofía ganó terreno en el ámbito de los teólogos formados en la Facultad de Artes, quienes llegaron a hacer un uso cada vez más amplio de la misma al interior de la especulación teológica. En conjunto, esto dió como resultado una corriente filosófica comunmente denominada como ‘agustinismo pretomista’, que consistía en el cuerpo de doctrinas enseñadas en la Facultad de Teología, tal como ésta estaba

constituida hacia 1230 bajo la mencionada influencia de la Facultad de Artes.

San Buenaventura consignará no pocas veces a lo largo de su obra el valor de las argumentaciones aristotélicas, llegando a formular en su doctrina una dialéctica que se encuentra vinculada metodológicamente con la lógica del Filósofo. La lógica intenta, juzgando en la verdad, alcanzar la adecuación del entendimiento y de su expresión, y otorga por tanto consistencia a la especulación humana, en la medida en que constituye una verdadera luz para el desarrollo de la misma¹⁵. Así, el impulso que obtiene el aristotelismo latino a partir de la segunda mitad del siglo puede verse reflejado en muchos pasajes de su *Comentario a las Sentencias*, donde San Buenaventura edifica una síntesis que, aún teniendo como meta una finalidad teológica, recurre a una estructura filosófica que no es sino un aristotelismo neoplatonizante en el cual el agustinismo no interviene más que en la medida de una fuente complementaria. Lejos de ser condenado por San Buenaventura, Aristóteles se encuentra, en este sentido, aprobado y aprovechado metodológicamente.

Asimismo, la filosofía de la naturaleza presente en la doctrina bonaventuriana consolida la utilización de elementos peripatéticos concretamente en la estructuración del conocimiento tomando en consideración la experiencia sensible en su conjunto, esto es: los sentidos corporales, que nos permiten entrar en contacto con la realidad determinada de los objetos, y la memoria, que conserva las sensaciones múltiples que hemos adquirido en la percepción sensible. Esta experiencia sensible será la que, en definitiva, conforme en una impresión común las imágenes que los objetos impriman en nosotros (III *Sent.*, 23,

¹⁵ [...] sicut in summo Deo est considerare rationem causae efficientis, formalis sive exemplaris, et finalis, quia “est causa subsistendi, ratio intelligendi et ordo vivendi”, sic in ipsa illuminatione philosophiae, quoniam illuminat aut ad cognoscendas causas essendi, et sic est *physica*; aut *rationis intelligendi*, et sic est *logica*; aut ordinem vivendi, et sic est *moralis* sive *practica*” (*Il Sent.*, d. 3, p. 1, a. 1, q. 2, fund. 2; *De reduct. art.*, 4); “Alia directio est quae illustra ad argumentationes inducentes mentis assensum, quod fit per solidam argumentationem, ut, “quaecumque uni et eidem sunt eadem, necessario est inter se sunt eadem”. Haec argumentatio habet formam generalem et specialem in materia necessaria, solidam; et ideo est prima analysis et secunda analysis de syllogismo simpliciter. De syllogismo necessario, id est resolutorio in causam inferendi, ut in prima analysi, id est resolutione, et in secunda analysi, id est resolutione in causam inferendi et essendi. Et quia semper non potest esse inducitio per necessariam argumentationem, ideo inveniuntur loci et habitudo localis, quae procedit per probabilita, ut loci topici; et quia in his cadit deceptio, adduntur loci sophistici, ut sciati homo dissolvere. Unde dissolvens non est sophisticus, sed vero respondens. Et quia isti modi trahunt originem a natura rerum -ut patet: fumus est: ergo ignis fuit; locus ad effectum ideo adduntur decem praedicamenta, adduntur etiam enuntiationes”; *ibid.*, V, 12: “Secundus radius veritatis illustrat ad comprehensionem industiarum secundum speculations intellectuales. Hae sunt quinque: scientia, ars, prudentia, sapientia, intelligentia. Speculatio autem aut est consistens in se, aut transit in affectum et effectum. Primus modus non intellectus[...]. Impossibile est, quod sapientia fiat doctrina nisi per sermonem. Sermo autem non est sufficiens ad docendum, nisi sit sententiosus. Et non loquitur homo sententioso, nisi sermo eius sit discussivus, inquisitivus et perficit ad moralem, sed magis logici est” (*Hexaem*, IV, 20); “Veritas sermonum est adqua vocis et persuasivus, scilicet quod habeat sermonem potentem ad loquendum omne illud, quod potest apprehendi vel nosci, vel ad quod affectus potest inclinari. Congru autem exprimit quod dicit per grammaticam, rationabiliter investigat per scientiam logicam et efficaciter persuadet per rhetorica” (*De donis S. S.*, IV, 7-8).

¹⁴ Gilson hace mención al hecho inevitable de que “la filosofía del siglo XIII constituyó la reinterpretación de Aristóteles por cristianos”, y paralelamente a esto la dificultad consiguiente del historiador de este período del surgimiento de lo que en adelante se llamaría filosofía escolástica, para establecer si es posible el surgimiento de una filosofía propiamente dicha a partir del concurso de estas causas. Se trata, como se sabe, del debate acerca de la posibilidad o imposibilidad de una “filosofía cristiana”, debate en el cual Gilson ha tomado una postura en favor de lo primero, con afirmaciones como “la historia puede decir de ese problema que el hecho debe ser posible, ya que se ha producido” (GILSON, 1940, p. 408).

1, 4). La inteligencia posee, por tanto, una luz 'natural' para 'investigar las propiedades de las naturalezas'¹⁶.

Ahora bien, juntamente con la lógica y la física se encuentra la consideración del orden metafísico, y es aquí en donde San Buenaventura realiza la fuerte crítica a todo sistema de pensamiento que pretenda alcanzar una sabiduría entendida como conjunto de saberes sobre el mundo con la base exclusiva de la razón natural, es decir, de una sabiduría que no reconozca – cristianamente – la necesidad del auxilio de la fe para lograr una comprensión más elaborada de las realidades del mundo natural y el acceso – imposible de alcanzar de otra manera – a las realidades sobrenaturales. Esta concepción del saber está esencialmente condicionada por un *a priori* teológico que señala a Dios como fundamento ontológico de la realidad creada, y por un *a priori* metafísico – fundado a su vez en el teológico – que consigna como inadecuada toda gnoseología fundada sobre otras bases que no sean las de la metafísica ejemplarista. Con la metafísica se ingresa, por tanto, en un ámbito completamente distinto al de la lógica y la física, en la medida en que se genera un conjunto de implicancias doctrinales complejas.

Posiciones radicales y posiciones moderadas

La complejidad encuentra varias instancias de recrudecimiento con el surgimiento de la corriente del aristotelismo radical, cuyo iniciador y principal exponente fue Siger de Brabante. Esta línea de pensamiento cobra impulso a partir de 1267 aproximadamente, y sostiene una síntesis filosófica que intenta recuperar en lo esencial el aristotelismo integral, pero parcialmente complementado con una metafísica de inspiración neoplatónica, en la que se reconoce sobre todo las influencias de Proclo, de Avicena y de Averroes. Se trata de una corriente que, al incorporar algunas categorías que provenían de la lectura de Aristóteles hecha por los árabes, entraba en conflicto con el dogma cristiano. En dos oportunidades, 1270 y 1277, el obispo de París condena este aristotelismo independiente (STEENBERGHEN, 1966).

Los maestros escolásticos que suscribieron una corriente de pensamiento aristotélico moderado encontraron en la filosofía un material invaluable para alcanzar el ordenamiento conceptual necesario

y el conocimiento de la naturaleza de las cosas, tanto física como metafísica, con los cuales el teólogo veía allanado el avance hacia la interpretación de la Palabra revelada. El saber filosófico al interior de la teología es entendido de esta manera como umbral hacia un saber más elevado; no se puede progresar hacia la especulación teológica pura sin que la fe encuentre, en la razón natural, un esclarecimiento de lo creído. Pero también y por principio, debía realizarse una cuidadosa vigilancia crítica que posibilitara el discernimiento entre aquello que la herencia peripatética podía aportar como nutriente a la cultura cristiana, y aquello que, negativamente, atentaba con obstaculizar de diversas maneras la autenticidad de la revelación bíblica; esto muestra la medida en que los escolásticos manifestaron, frente a la asimilación de las doctrinas aristotélicas, una reserva mucho más prudente y crítica de cuanto pudo haberse pensado en un primer momento.

La superación respecto de los siglos anteriores consiste entonces en que la filosofía adquiere mayores resonancias y dominio casi exclusivo en cuanto al conocimiento de la realidad natural –se cuenta con instrumentos lógicos mucho más precisos y además con la disponibilidad de fuentes filosóficas y científicas incomparablemente más variadas y abundantes (BETTONI, 1971); pero allí donde debe iniciarse un programa explicativo de la fundamentación metafísica del orden natural mundial, allí los pensadores medievales se enfrentan con la mencionada oposición entre la filosofía pagana y ciertos conceptos substanciales de la fe cristiana, y por tanto se encuentran en la necesidad de hallar una vinculación en la que pueda manifestarse una visión del mundo acorde con la impronta de ambas doctrinas, filosofía pagana y teológica cristiana.

De esta manera, los aportes bonaventuriano y tomasiano constituyen sendas posibilidades de vinculación entre cristianismo y aristotelismo, vinculación de la cual los distintos pensadores escolásticos comprendieron que dependía el futuro de la cultura cristiana, y que por lo tanto debía realizarse necesariamente. Estas interpretaciones o lecturas vinculantes pueden resumirse en tres posturas fundamentales: la de Siger de Brabante, la de Santo Tomás, y la de San Buenaventura. Este último enfatizará la función peculiarmente mediadora de la filosofía, la que se ubica así entre la fe pura y la ciencia teológica, constituyendo un saber significativo, pero de autonomía limitada (GILSON, 1943).

En esta edad de oro de la metafísica propiamente dicha, en la cual el siglo XIII tuvo el privilegio, al decir de Gilson, de "heredar, directa o

¹⁶"Tertia irradiato intelligentiae per naturam inditae est ad investigandum naturarum permixtas proprietates, scilicet partim occultas et partim manifestas. Philosophus enim considerat omnia per motum; considerat enim de motu, de principiis motus et causis, ut locus et tempus; considerat autem naturas corporum caelestium, sive corpora aetheralia, meteoralia; elementaria, vegetabilia, sensibilia, rationabilia" (*Hexaem.*, IV, 17). En este sentido la consideración del orden físico se verá influenciada por los textos peripatéticos, que San Buenaventura menciona a continuación, señalando brevemente las cuestiones tratadas en cada uno de ellos.

indirectamente, lo mejor del pensamiento griego, y el mérito de explotar a fondo esta herencia" (GILSON, 1940, p. 566), el intento de unificación de los saberes constituyó uno de los aportes significativos y originales del pensamiento de San Buenaventura y de Santo Tomás.

Si bien la filosofía y la teología tomistas constituyeron una profunda sistematización metafísica y a la vez un riguroso intelectualismo cristiano, la historia nos muestra que todo intelectualismo filosófico ha hallado a veces en el marco del cristianismo el contrapeso de un pensamiento que retorna a la pura y mística relación del alma con Dios. El franciscanismo es el representante, en pleno auge del siglo XIII, de lo que se conoce como el sobrenaturalismo de la fe. Reconociendo la necesidad de adaptar las enseñanzas del fundador de la orden a las condiciones en que un siglo después se encontraba la comunidad (conventos, bibliotecas, carreras universitarias, etc.), San Buenaventura será quien realice la gran sistematización científica del ideal franciscano, remplazando la difícil y prácticamente inimitable vida del fundador por una continuación espiritual para los Frailes menores más especulativa y menos heroica, dando lugar así a la creación de lo que se ha nombrado como "filosofía franciscana". La meta última bonaventuriana puede definirse entonces en un primer avance como la de realizar un trabajo de reorganización interior del legado franciscano, esto es, la reconstrucción de la totalidad del conocimiento humano en una metafísica de la mística cristiana (GILSON, 1943).

La distinción formal entre razón y fe, distinción que San Buenaventura reconoce y que lo lleva a definir la filosofía propiamente dicha como el conocimiento de las cosas que el hombre alcanza por medio de la sola razón, le permite declarar que la filosofía de la naturaleza, es decir, el despliegue especulativo de los principios de inteligibilidad de los entes físicos, es un saber competente en su dominio y que debe seguirse confiadamente a Aristóteles en lo concerniente a estas materias¹⁷. Según esta posición respecto de la filosofía, la concepción bonaventuriana no diferiría de la de Santo Tomás, en cuanto al reconocimiento de la validez de dicha ciencia, es decir, un conocimiento de los seres y de sus causas desde el punto de vista de lo que la razón puede conocer por sus propias fuerzas y siguiendo sus propios métodos.

En consecuencia, puede afirmarse que en el conjunto del pensamiento bonaventuriano y tomasiano este acceso racional al mundo externo al individuo es reconocido como efectivo en cuanto al conocimiento de la realidad física porque el hombre cuenta con la garantía de la evidencia racional, aportada por la estructura del saber científico. El conocimiento inteligible de esta estructura deductiva y de sus principios - según el esquema de conocimiento peripatético -, es tan cierto que ni siquiera cabe en la imaginación la posibilidad de negarlos. Con la ciencia, la razón tiene en sus manos la tarea de alcanzar la verdad de los discursos (racional), la verdad de las cosas (natural), y la verdad de las costumbres (moral).

Sin embargo, la perspectiva de la filosofía no puede recortarse del contexto doctrinal teológico en la que se halla inmersa y que la condiciona fuertemente, a riesgo de distorsionar la esencia misma de su expresión. Así, una reflexión filosófica que no tenga por última meta la especulación del Dios trinitario y de los modos en que en el libro de la naturaleza se nos muestra su poder creacional, no sería para San Buenaventura una verdadera filosofía.

Mientras Santo Tomás y Alberto Magno se esforzaban por alcanzar un status de estricta científicidad para la teología y la metafísica, San Buenaventura debió enfrentar las diferencias con el partido espiritualista del joaquínismo dentro de la misma orden franciscana, que junto con la tendencia moralista exacerbada de los intelectuales seglares de París, veían ante el renacimiento aristotélico un avance de puro paganism. Su tarea se encuadra así en la lucha por demostrar que la metafísica es un elemento integrante de la teología. Como teólogo, San Buenaventura distinguió la diferencia fundamental entre una ciencia autónoma y el don de la sabiduría entendida como virtud infusa, y esto lo llevó a postular desde un principio la necesidad de una concepción ciertamente particular de la metafísica: debía considerarse al conjunto de los seres naturales en estrecha relación de vincularidad ontológica con las razones ejemplares en el Logos divino; sólo de este modo el pensador cristiano es verdadero metafísico, y tiene una perspectiva de análisis de la realidad total que se encuentra enraizada en los fundamentos del ejemplarismo, tanto metafísico como gnoseológico; éstos últimos, a su vez, concebidos desde un ejemplarismo teológico que les imprime su carácter y su finalidad última.

También San Buenaventura publica, como Santo Tomás, sus tesis disputadas *Quaestiones disputatae*, en especial las ocho tesis *De mysterio Trinitatis* (1254) y las siete *De scientia Christi* (1255), en las que expresa claramente su programa doctrinal exponiendo la

¹⁷"Tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles prescrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et latentes inquirit, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae homini naturaliter sunt inserta. Et hoc triplicatur in rationalem, naturalem et moralem" (*De reduct. artium ad theol.*, 4); *III Sent.*, d. 30, a. 3, q. 1, *sed contra 1*.

epistemología ejemplarista agustiniana del intelecto iluminado, como así también en su *Itinerarium mentis in Deum* (1959) lleva a conceptos su propia vivencia de la iluminación siguiendo la experiencia de San Francisco en el monte Alvernia. Aunque como maestro maduro, San Buenaventura no pudo desarrollar un programa metafísico en el estilo de las dos *Summae* de Tomás, porque los trabajos propios del generalato de su orden se lo impidieron, sumándose a ello los del nombramiento de Cardenal, sí pudo ofrecer como un último gran esfuerzo de síntesis o *summa*, en un momento crítico de la polémica contra el aristotelismo, sus *Collationes in Hexaëmeron* (1273). Sin embargo, la síntesis no alcanzó a realizarse en el plano histórico del pensamiento. Según los críticos del período, ninguno de sus discípulos más destacados, Juan Peckam, Mateo de Aquasparta y Pedro de Olivi fueron lo suficientemente universales para llevarla a cabo (DEMPF, 1957; ZIMMERMANN; SPEER, 1991). De esta manera, fe y ciencia encontraron un curso continuado de disociación aún dentro de la escuela franciscana, a pesar de los intentos de unificación por parte de San Buenaventura.

Sabiduría cristiana y trascendentales del ser

La unidad de la sabiduría cristiana puede encontrar, sin embargo, un punto de apoyo para su desarrollo y expresión plena: el estudio sobre los trascendentales del ser, que señalan tanto en Santo Tomás como en San Buenaventura una identidad común de aspiraciones. Como también lo había visto Agustín, San Buenaventura y Tomás encuentran en el concepto trascendental de Bien a Dios, porque Dios es el fundamento del Bien. Así como el valor está presente a la visión interna, así también lo está Dios. Siguiendo el esquema que explica a las cosas en su entidad y verdad mediante la relación ontológica con la causa primera, del mismo modo la bondad de las mismas sólo puede concebirse en función de la dependencia del Ser divino que, al ser pensado como Bien, es imposible no pensarla como difusivo de sí, tanto en sí mismo cuanto conceptualmente¹⁸.

El concepto trascendental del Bien es usado por San Buenaventura en el penúltimo capítulo de su *Itinerarium* para fundamentar la cointuición de la Trinidad divina¹⁹. Una vez considerados los atributos esenciales de Dios, así como el Ser

representa el concepto de un principio radical y “el nombre que da a conocer los demás nombres”, del mismo modo el Bien fundamenta la contemplación de las emanaciones personales de Dios²⁰. El espíritu (*mens*) se dirige ahora a la consideración de las Personas, en un paso que se da desde el Ser hacia el Bien al modo como se da el paso del Antiguo al Nuevo Testamento²¹. Se produce en el pensamiento bonaventuriano una suerte de giro, por intermedio de estos dos conceptos trascendentales, alrededor de un mismo objeto con la finalidad de comprenderlo hasta donde le es posible a la inteligencia humana. Todo lo que explica en adelante San Buenaventura manifiesta esta situación intelectual, en la que el espíritu pasa de un punto de vista al otro, permaneciendo idéntico su objeto.

Esta nueva perspectiva de acercamiento intelectual a Dios trae consigo una prueba de la Trinidad, cuyo principio consiste en tomar la sentencia según la cual el Bien es difusivo de suyo, y sobre esta base mostrar que dicha difusión no se alcanza en grado sumo sino en tres Personas divinas, debido a los atributos absolutos que se expresaron con anterioridad en el capítulo V del texto²². Juntamente con esto, San Buenaventura apela aquí nuevamente a la relación de la criatura al Creador como relación de lo contingente a lo necesario, razón que posibilita concebir una difusión mayor que la operada temporalmente en las criaturas - ya que en ellas el bien se difunde como en un centro o punto, si se la compara con la inmensidad de la bondad divina - y por tanto pensar en una comunicabilidad intratinitaria en donde “el Bien difusivo comunicase a otro toda su substancia y naturaleza”²³.

Si el Bien supremo se dice de todo lo óptimo, y en tal sentido no es posible concebir en su

¹⁸“Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad coiunctionem beatissimae Trinitatis... Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum” (*Itin.*, VI, 1).

¹⁹“Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est* est primum nomen Dei (*Exod.*, 3, 14) Secundus modus defigit aspectum in ipsum bonum, dicens, hoc est primum nomen Dei. Primum spectat potissimum ad vetus testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem... secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando “*in nomine Patris et Fili et Spiritus sancti*”. Puede verse aquí nuevamente el peso del *a priori* teológico al que hemos hecho referencia al tratar el ejemplarismo metafísico (*Itin.*, V, 2).

²⁰“Nam ‘bonum dicitur diffusivum sui’; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necesaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consuntualis, et hypostasis aequa nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis -ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis- ita quod esset dilectus et condictus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non summe se diffundere” (*Itin.*, VI, 2).

²¹“Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum est, si re, vel intellectu illa carere posset” (*Itin.*, VI, 2).

¹⁸“Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset” (*Itin.*, VI, 2).

¹⁹“El uso del vocablo *contuitus* señala en San Buenaventura la aprehension indirecta de Dios, como lo opuesto a la directa intuición, que no puede darse en este caso. Por intermedio de sus manifestaciones se llega a la captación de la realidad y presencia de Dios en sus efectos. En este sentido yerran los que consideran a San Buenaventura como un ontologista, ya que es imposible toda visión de Dios que no sea sino a través de mediaciones (BISSEN 1934 apud MERINO, 1993).

comparación nada mejor, este Bien no puede presentarse al entendimiento como inexistente, ya que es absolutamente mejor el existir que el no existir. La Trinidad se presenta así al pensamiento como necesaria, con la misma necesidad con que se asegura en San Anselmo la existencia de Dios²⁴.

Con este abordaje de los atributos divinos (*appropriationes*) considerados en ellos mismos (*Itinerarium*, cap. V y VI) puede afirmarse que el San Buenaventura teólogo ha cumplido su cometido. Pero la inteligibilidad de lo divino llevada a cabo desde los vestigios hasta los conceptos trascendentales no deja de lado, en el conjunto de su doctrina, a la captación oscura que del mismo objeto nos proporciona la fe. En efecto, queda aún dentro de este penúltimo capítulo un tema, el de la Encarnación del Verbo, que si bien se relaciona estrechamente con el de la Trinidad que se viene analizando, no admite ya el acceso al mismo por medio de razones. La actividad conceptual encuentra aquí una puerta de hierro que le cierra el paso y que sólo permite el acceso de la fe.

Al considerar las perfecciones del Ser absoluto, el espíritu comprueba ya el hecho de la propia admiración, intraducible a conceptos²⁵. Y al captar la necesidad de la Trinidad por medio de la comunicabilidad del bien supremo, el teólogo no persigue la comprensión de lo que de suyo permanece incomprensible. Crece en cambio su admiración, su asombro, es decir, se produce un declinar del entendimiento especulativo, abstractivo, y aparece en escena una maduración de la afectividad, que toma ahora la palabra, para convertirse enseguida en místico silencio²⁶.

Conclusion

A partir de aquí, la consideración de las condiciones esenciales y personales de la divinidad se meditan no ya en sí mismas sino en su relación con la unión de Dios y el hombre en Cristo. Hay una invitación a la admiración, prescindiendo de la actividad conceptual²⁷. La causa de ello es que la

²⁴"Vide igitur et attende, quoniam optimum quod simpliciter est quo nihil melius cogitari potest; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino melius est esse quam non esse; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum" (*Itin.*, VI, 2).

²⁵"Sed habes unde subleveris in admirationes" (*Itin.*, V, 7).

²⁶"Sed cum haec contemplaris, vide, en te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae... Dum ergo haec per se singillatim consideras, habes unde veritatem contempleris; dum haec ad invicem confers, habes unde in admirationem altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt considerata" (*Itin.*, VI, 3).

²⁷"Nam admirari debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales in se, verum etiam per comparationem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi" (*Itin.*, VI, 4).

Encarnación se sitúa más allá, por encima del territorio de lo conceptual.

Es el momento del *Itinerarium* en el que el alma se acerca a la situación en la cual el conocimiento desfallece y no queda sino solamente el sentimiento. El séptimo grado del ascenso corresponde entonces al éxtasis místico, del que San Buenaventura señala que no es posible acceder con el intelecto, sino únicamente con el corazón²⁸.

Referências

- AERTSEN, J. A. **Medieval philosophy and the transcendentals.** The case of Thomas Aquinas. Leiden/Boston: Brill Academic, 1996.
- BETTONI, E. Il cristianesimo di fronte all'aristotelismo nei secoli XIII e XIV. In: AA.VV. **Il cristianesimo e le filosofie:** vita e pensiero. Milano: Università Cattolica, 1971.
- CANALS VIDAL, F. **Historia de la filosofía medieval.** Barcelona: Herder, 1976.
- DEMPF, A. **Metafísica de la Edad Media.** Madrid: Gredos, 1957.
- GILLET, L. **El arte religioso de los siglos XIII al XVII.** Historia artística de las órdenes mendicantes. Buenos Aires: Argos, 1947.
- GILSON, E. **La philosophie de Saint Bonaventure.** Paris: J. Vrin, 1943.
- GILSON, E. **La filosofía en la Edad Media.** Buenos Aires: Sol y Luna, 1940.
- GONZÁLEZ-AYESTA, C. **La verdad como bien según Santo Tomás de Aquino.** Pamplona: Eunsa, 2006.
- LIBERA, A. **Pensar en la Edad Media.** Barcelona: Anthropos, 2000.
- LIBERA, A. **La Filosofía Medieval.** Valencia: Universitat de Valencia, 2007.
- MAIERÙ, A. Formazione culturale e tecniche d'insegnamento nelle scuole degli Ordini mendicante. In: CONVEGNO INTERNAZIONALE STUDIO E STUDIA: Le scuole degli ordini mendicanti tra XIII e XIV secolo, 29, 2001, Assisi. *Atti...* Assisi: Società Internazionale di Studi Francescani, 11-13 Ottobre, 2001.
- MERINO, J. A. **Historia de la filosofía Franciscana.** Madrid: BAC, 1993.
- PELLICIA, G.; ROCCA, G. **Dizionario degli instituti di perfezione.** Roma: Edizione Paoline, 1978. v. V, p. 1163-1189.
- PILTZ, A. **The world of medieval learning.** Oxford: Blackwell, 1981.
- POIRON, D. **Milieux universitaires et mentalité urbaine au Moyen Âge.** Paris: Presse de la Univ. de Paris-Sorbonne, 1987.

²⁸"In hoc autem transiti, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod memo movit, nisi qui accipit, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in terram" (*Itin.*, VII, 4).

- SAN BUENAVENTURA. Collationes in Hexaemeron. In: **Obras completas**. Madrid: B.A.C., 1947. T. III.
- SAN BUENAVENTURA. Collationes de donis Spiritus Sancti. In: **Obras completas**. Madrid: B.A.C., 1948. T. V.
- SAN BUENAVENTURA. Itinerium Mentis in Deum. In: **Obras completas**. Madrid: B.A.C., Madrid, 1968. T. I.
- SAN BUENAVENTURA. De reductione artium ad theologiam. In: **Obras completas**. Madrid: B.A.C., 1968. T. I.
- SARANYANA, J.-I. **La filosofía medieval**. Pamplona: Eunsa, 2007.
- STEEENBERGHEN, F. Van. Le XIIIe. Siècle. In: FOREST, A.; STEENBERGHEN, F. Van; CANDILLAC, M. **Le mouvement doctrinal du IXe au XIIIe. Siècle**. Paris: Bloud & Gay, 1951. p. 219-221.
- STEEENBERGHEN, F. Van. **La philosophie au XIIIe siècle**. París/Lovaina: Publications Universitaires/Béatrice Nauwelaerts, 1966.
- TOMÁS DE AQUINO. **Scriptum super Sententiis magistri Petri Lombardi**. Paris: P. Lethielleux, 1947. ts. 1&3.
- TOMÁS DE AQUINO. **Quaestiones Disputatae II: De Virtutibus in Communi**. Taurini-Romae: Marietti, 1965.
- VERGER, J. Pour une histoire de la maîtrise ès-arts au Moyen Âge: quelques jalons. **Médiévaux**, v. 13, p. 117-130, 1987.
- VERGER, J. **Les universités françaises au Moyen Âge**. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- VERGER, J. **Gentes del saber en la Europa de finales de la Edad Media**. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- WALZ, A. **Compendium historia Ordinis Praedicatorum**. Roma: Pontificium Athenaeum, 1948.
- WENIN, C. La connaissance philosophique d'après Saint Bonaventure. In: **L'homme et son destin**. Louvain, 1960.
- ZIMMERMANN, A.; SPEER, A. Mensch und natur im mittelalter. **Miscellanea Medievalia**, v. 21, n. 1-2, p. 438-452, 1991.

Received on March 24, 2010.

Accepted on September 8, 2010.

License information: This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License, which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.