

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiyvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Meis, Anneliese

La cuestión hermenéutica y la interpretación del dogma a trasluz del Itinerarium mentis de
Buenaventura

Teología y Vida, vol. XLVI, núm. 1-2, 2005, pp. 139-166

Pontificia Universidad Católica de Chile
Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32214684007>

- 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

Anneliese Meis, S.Sp.S

Profesora de la Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica de Chile

La cuestión hermenéutica y la interpretación del dogma a trasluz del *Itinerarium mentis* de Buenaventura

Si bien la presente exposición se lleva a cabo en continuidad con lo reflexionado durante la sesión anterior (comprendiendo el dogma como interpretación de la Sagrada Escritura (1), mediado especulativamente por la situación cultural eclesial), la índole propia de las siguientes reflexiones es sistemática, ya que se procura descifrar las articulaciones básicas del único Misterio de Dios, desde un todo que se comprende como dogma, sin yuxtaponer las diversas disciplinas teológicas en cuanto tratados aislados (2). En este sentido se dilucidará la relación entre el testimonio histórico del dato revelado, el asunto mismo (*Sache*), y su mediación concreta por el sujeto pensante. Se parte, entonces, del hecho que el dogma interpreta la historia concreta de salvación que culmina en Jesucristo a la luz de su fundamento teológico, el misterio del Dios Trino, y explica la pretensión de validez universal, lo cual requiere de enunciados ontológicos universales del lenguaje y modos de pensar (*Denkform*), que resultarían imposibles sin un pensar abierto a la totalidad de la realidad y a las cuestiones que trascienden el ámbito de lo absoluto (3).

Estos tres factores (la vuelta al origen, la conformidad con el saber profano y la relevancia para la existencia humana) constituyen la cuestión hermenéutica, que se trata de abordar a la luz de los aportes de Gadamer y la corriente germana de la hermenéutica (4); esta, más que la anglosajona (5) o francesa (6), ha aportado a la interpretación del dogma la interrelación de los tres factores, con un peculiar énfasis

(1) Según DV 24, la Escritura debe ser el alma de la Teología: *veluti anima Sacrae Theologiae*.

(2) Respecto a la comprensión diversificada de la Teología Sistemática, pese a ciertas diferencias de enfoque, cabe remitir, al planteamiento de LONERGAN B., *Insight: estudio sobre la comprensión humana*, Salamanca 1999.

(3) Resulta decisivo el aporte de Walter Kasper a la comprensión del concepto “dogma” y como tal ha sido presentado y reflexionado durante el Seminario de Profesores del año pasado. Cf. NOEMI C.J., *Sobre la credibilidad del dogma cristiano*, Teología y Vida 45 (2004)258-272.

(4) Cf. DE LA MAZA M., *Fundamento de la filosofía hermenéutica en Heidegger y Gadamer*, Seminario Interno. Para la relevancia gadameriana en la Teología Sistemática Cf. PETERS C.C., *A Gadamerian Reading of Karl Rahner's Theology of Grace and freedom*, Lanham-New York-Oxford 2000, 7-69.

(5) Para la repercusión de esta corriente en la Teología Sistemática resulta iluminadora la presentación escueta: “La teoría de la interpretación según David Tracy”, SILVA ARÉVALO E., *La teología en la Edad hermenéutica de la razón, manusc.*, 12-14.

(6) Un análisis de los aportes de esta corriente a la interpretación del dogma se puede consultar en GEFFRE C., *Croire et interpréter. La tournant herméneutique de la théologie*, Paris 2001, 11- 88.

de eclesialidad respecto del proceso de transmisión de la verdad revelada (7). La comprensión del dogma no tiene por objeto la fe misma de la Iglesia, sino la verdad atestiguada en los testimonios de la fe de la Iglesia, y su interpretación no solo legitima la “helenización del cristianismo”, en su sentido genuino, sino también la recepción de la Metafísica en la Teología (8). Se pretende estudiar tal interpretación, a modo de ejemplo, en la *speculatio pauperis in deserto* de Buenaventura, comprendida como *Itinerario de la mente* hacia Dios (9), en confrontación con los cuestionamientos de la hermenéutica más reciente.

¿Por qué razón el *Itinerarium Mentis*? Se trata de un escrito denso y difícil, pero muy relevante para la cuestión hermenéutica (10). Su autor lo escribe en un momento cuando está tomando distancia del quehacer teológico, con el cual se siente muy comprometido gracias a su prolongada docencia dogmática en París, en busca de una intelección mayor del misterio de Dios, actitud que no debe confundirse con un descanso “místico” (11). Resalta, de todos modos, aquella preocupación del sujeto pensante (*Sorge*), situado en un mundo complejo, del cual el autor tiene un conocimiento profundo (*sich auskennen*). Buenaventura piensa esta actitud hermenéutica básica en clave de *signum et res* (12), a cuyo trasluz interpreta las fuentes de la revelación, mediadas por influencias metafísicas, evocadas por referencias constantes a Dionisio y Agustín. Más importante que la interpretación del dato originario por medio de sus fuentes, sin embargo, resulta la relación del *It* y de su autor con nosotros, quienes participamos en este Seminario, relación que se propone indagar acorde con una afirmación llamativa de Zubiri respecto de “los temas modernos” que articula el *It* (13).

- (7) Cf. PRÖPPER Th., Freiheit als philosophisches Prinzip der Dogmatik. Systematische Reflexionen im Anschluss an Walter Kaspers Konzeption der Dogmatik, en SCHOCKENHOFF E., WALTER P., DOGMA UND GLAUBE. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre, Mainz 1993, 165-192.
- (8) KASPER W., Dogmatik als Wissenschaft. Versuch einer Neubegründung, TQ 157 (1977) 189-203; IDEM, Zustimmung zum Denken. Von der Zuverlässigkeit der Metaphysik für die Sache der Theologie, TQ 169 (1989) 257-271.
- (9) ITINERARIUM MENTIS IN DEUM, S. BONAVENTURAE OPERA OMNIA, Paris 1864-71. - Trad. Itinerario de la mente a Dios, BAC Madrid 1945 v. 1; 556-63; Cf. BALTHASAR H. Urs von., Buenaventura, en Gloria 2, Madrid 1986, 253-342; - Cf. BEIERWALTES W., Dionysius und Bonaventura, en ANDIA de Y., Denys l'Areopagite et sa posterité, 487-99; Beierwaltes W., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. Main 1985, 385-423.
- (10) Cf. FALQUE E., Vision, excès et chair. Essai de lecture phénoménologique de l'oeuvre de saint Bonaventure, RSPT 79 (1995) 3-48.
- (11) Cf. RUH K., Geschichte der abendländischen Mystik II, München 1993, 406-445, especialmente 423: El destacado estudioso de literatura mística se resiste a admitir en el *Itinerarium* un concepto barato, subjetivista y arbitrario tanto del sustantivo *mysterium* como del adjetivo *mystice*, ya que el uso de *mystica eloquia* y *mysticae visiones* remontan a Dionisio, quien aplica un concepto muy exacto: mística es la experiencia de Dios *in caligine*. Probablemente a partir de aquí, Buenaventura desarrolla su propio concepto del misterio de la unión entre Dios y el hombre, basado en la función iluminadora del Espíritu Santo, 1 Co 2, 10s.
- (12) LEINSLE U. G., Res et Signum. Das Verständnis zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 26) Paderborn 1976, 293 pp, especialmente, 7-34.
- (13) ZUBIRI X., Prólogo, en GONZÁLEZ Olegario, Misterio Trinitario y Existencia humana. Estudio histórico teológico en torno a san Buenaventura, Madrid 1966: En efecto, el estudio de esta obra permite encontrarnos con problemas muy agudos de la Teología sistemática y sus fuertes implicaciones prácticas. Afirma Zubiri: “La teología es el *logos* de esta realidad revelante y revelada. Este es el *logos* que busca la teología. San Buenaventura llamó por esto a la teología en frase

Esto requiere abordar las siguientes preguntas propias de la cuestión hermenéutica:

- ¿Cómo se articula el acontecimiento originario de la revelación de Dios en Jesucristo a través de la estructura del *It* y la confluencia de fuentes en esta obra?
- ¿Qué importancia adquiere el saber profano científico, sobre todo, filosófico en la argumentación de Buenaventura?
- ¿Habrá una interpretación del dogma, genuina y significativa, para la existencia del hombre en el mundo?

Estas preguntas orientan el estudio que, remontando al pasado, emerge del presente con clara proyección al futuro. Dicho estudio se mantiene estrictamente al ritmo del *It*, cuyo hilo conductor evoca las principales etapas del camino por recorrer, y compara los resultados con lo que estudios teológicos recientes aportan a la cuestión hermenéutica e interpretación del dogma.

1) EL “EXTRA-NOS”, PUNTO DE PARTIDA ABSOLUTAMENTE NECESARIO DE TODA “SPECULATIO”

Cuando Buenaventura parte del *extra-nos*, esboza aquella situación originaria entre el intérprete y su ser-en-el-mundo, que, a la vez emerge desde fuera-*extra*, pero en cuanto *nos* se orienta por nosotros. Lo dado desde fuera –*ad extra*– garantiza la objetividad, mientras el *nos* concretiza aquella índole dinámica del ser situado en el mundo que se verifica a través de la metáfora del “camino”, subjetivamente abordado desde el ojo –*oculus*–, que capta los diversos aspectos –*aspectus*– de la realidad (14). El *extra-nos*, de hecho, junto con el *intra-nos* y *supra-nos* (15), indica por un lado la dirección del camino que hay que recorrer; por otro, los ámbitos que marcan las etapas diferenciadas entre sí (16), constituyendo el nexo óntico la cuestión hermenéutica propiamente tal.

a) Dios visible “por” los vestigios del macrocosmos

En todas las cosas que existen se patentiza –*relucet*– la suma potencia, sabiduría y benevolencia del Creador (17), triple manera del Ser Divino que enuncia el

espléndida *Itinerarium mentis in Deum*”, y prosigue el autor: “Porque en San Buenaventura apuntan sorprendentemente “temas de una gran modernidad” CARPENTER C., San Buenaventura. La teología como camino de santidad, Barcelona 1991,

(14) FALQUE E., Vision, excès et chair, 3-48. BEIERWALTES W., Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte, Frankfurt a. Main 1985, 385-423, que tiene su fundamento teológico en las afirmaciones mismas de Jesús y también tiene antecedentes significativos en Parménides, Platón, Aristóteles, Plotino.

(15) *It* II; VII, 1.

(16) *It* I 2; I, 6; II, 11: *temporalia*- (o temporal, corporalia)-*spiritualia* (lo espiritual)-*aeterna* (lo eterno) *sensibilia-intelligibilia*.

(17) *It* I 10.

sentido exterior –*sensus carnis*– al sentido interior. Son las mismas cosas que relucen, pero el *sensus* es el que acoge su contenido y lo hace comprender interiormente. ¿Por qué este *relucet*? ¿Por qué este *sensus carnis*? ¿No será que constituyen conjuntamente aquella mirada “caritativa” que permite que las cosas sean como son? (18) Sin embargo, aquello que a primera vista resulta obvio se complicará, cuando el *relucet* reaparezca una u otra vez en la argumentación del *It*, y la relevancia del *sensus* resalte en cuanto este está sirviendo no solo al intelecto, que investiga racionalmente, sino también a la fe, la cual cree fielmente, y a la contemplación, que contempla intelectualmente. Pues, contemplando se considera la existencia actual de las cosas, mientras creyendo su decurso habitual, y razonando su excelencia potente.

Cada uno de estos aspectos aporta a su vez un vestigio de la inmensa potencia, sabiduría y bondad del Creador, a partir de la existencia de las cosas, que, contemplándolas, se transparentan en el peso, el número y la medida; a partir de su origen, decurso y término, y considerando este mundo con mirada creyente y a partir del ser en cuanto ser, vivir y discernir. Esta consideración se dilata según la septiforme condición de las creaturas, cuando se considera de todas las cosas el origen, la magnitud, la multitud, la belleza, la plenitud, la operación y el orden. Si bien todos estos aspectos por igual conducen, de modo evidentísimo, al primer y sumo principio, el más potente, sabio y mejor, ¿por qué solo la magnitud apunta explícitamente al Dios Trino, indicando la inmensidad de su potencia, sabiduría y bondad? ¿Se anticipa aquí tal vez el principio estructurante de todo el *It*, que, como tal, patentiza una cierta precomprensión trinitaria de Buenaventura?

Lo que resulta innegable, es que las capacidades y sus dimensiones se interrelacionan estrechamente entre sí, forman una realidad en sí diferenciada, cohesionada por un principio eminente, fundante. Pero, mientras para una teoría filosófica genuina del ascenso todo se realiza por capacidades gnoseológicas, como actos autónomos de la razón, según Buenaventura hay un descenso, que anticipa a la razón y permite que todo se encuentre condicionado de modo *a priori* por la gracia. Debido a ello, la realización de las capacidades naturales está facultada por esa misma gracia, y sin ella no se puede pensar la posibilidad de llegar a la meta (19). En efecto, cuando Buenaventura insiste: “Estos grados en nosotros los tenemos plantados por la naturaleza, deformados por la culpa, reformados por la gracia” (20), esboza su Antropología Teológica a través de aquellas dimensiones propias, las cuales explican el por qué el hombre no puede ver la luz de Dios, refractado de modo múltiple, sin una iluminación previa por la gracia.

Si bien, la argumentación de *It I* resulta evidente por sí misma, el autor no se conforma con sus resultados sin más ni más, apela a la capacidad de los sentidos de cualquier observador pensante, busca incentivar una adhesión libre. Lo que está en juego no es una comprensión, que se impone a distancia, clara y distinta y purgada de todo sentimiento, como lo postula Descartes, sino una actitud dialogante con el medio ambiente. Así lo evidencia también el uso de las fuentes filosóficas y teológi-

(18) Cf. VIGO A., Cuestionamiento de la hermenéutica desde la metafísica y la analítica, Seminario Interno, *Teología y Vida*, 46-2005, 252-275.

(19) *It I 7 nisi succurrat gratia*. El hombre, “apartándose de la verdadera luz al bien conmutable, encorvose él mismo por la propia culpa”.

(20) *It I 6*.

cas. ¿Serán estas aristotélicas o platónicas?, ¿agustinianas o dionisianas? No se puede negar un cierto uso conceptual aristotélico, pero ¿será tan propia la magnitud de vestigios, tal como el *sensus carnis* anuncia, es decir, la índole simbólica de la realidad? Por cierto, cabe dejarse tomar de la mano –*manuductio*– a través de las tres etapas del ascenso, según Dionisio, que *It I* reproduce al inicio, pero ¿la insistencia en el descenso a modo de las dos alas del serafín, será tan dionisiano? ¿O, más bien, de influencia agustiniana; es decir, una invitación a entrar en sí mismo, su alma y mente, donde se concentran los vestigios de Dios en el propio interior?

b) *Los vestigios de Dios “en” el microcosmos*

La contemplación por medio del espejo de la creación sensible, mediado por las huellas, es tan solo preámbulo para una contemplación “en” ellos. Pues, se orienta por medio de ellos hacia Dios y su acción activa en ellos, su esencia, poder y presencia; internaliza el macrocosmos como una huella real de Dios, a través de las capacidades del alma, en cuanto microcosmos –*mundus minor*– que concentra en sí el macrocosmos (21). Esta transformación del mundo sensible por la percepción sensible –*apprehensio*–, la alegría al respecto –*oblectatio*–, o la confirmación del orden del mundo que se revela como belleza y el juicio –*diudicatio*– se dirige y realiza por reglas apriorísticas invariables, fundadas en la verdad eterna y el arte eterno, que representan un conocimiento seguro de lo experimentado (22). Estos tres aspectos son respuestas cada vez diferentes, pero dependientes del carácter universal de las huellas y los signos de lo creado.

Cuando Buenaventura insiste en la función decisiva de los cinco sentidos corporales, en cuanto “puertas” por medio de las cuales el macrocosmos entra en el *minor mundus*, nuestra alma parece resaltar una verdad obvia de raigambre aristotélica. Sin embargo, al especificar aquello, que entra por medio de los sentidos no como *per substantiam*, sino en cuanto semejanza-*similitudo*- de las cosas, emerge un matiz netamente fenomenológico del proceso de la percepción, con un énfasis que se concretiza en la *proporcionalitas*, aquella causa central del gozo que el autor concibe como delectación, y que más allá de la aprehensión es completada por el juicio. De ahí que los *vestigia* y huellas de la realidad sensible son como luces- *lumina* (23), en las cuales podemos ver reflejado-*speculari*- a Dios, el fundamento divino. Buenaventura describe el proceso del conocimiento con precisión, destacando que la especie que se aprehende, es semejanza engendrada en el medio e impresa después en el órgano, nos llevan, en virtud de la impresión, al principio de donde nace: aquella luz eterna que engendra de sí una semejanza o esplendor coigual, consubstancial y coeterno.

Luego, el autor da un paso decisivo, cuando se refiere a aquel que es “imagen del Dios invisible, esplendor de su gloria y figura de su substancia, existente en todas partes por su generación primera” –el *Verbum increatum*–, “y que se une por la gracia de la unión –la especie se une al órgano corporal– a un individuo de la

(21) It II 2.

(22) It II 9 y 4-6.

(23) BEIERWALTES W., Denken des Einen., 402.

naturaleza racional para reducirnos mediante tal unión al Padre como a fontal principio”. ¿No emerge aquí el origen eterno de nuestra palabra interna, tan apreciada por la hermenéutica actual, pero que Buenaventura destaca unida a la naturaleza racional por la gracia de la unión hipostática? A ello se debe, entonces, que “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 eternamente” (24).

Con esta descripción, Buenaventura evoca en la aprehensión lo que desarrolla respecto de la *delectatio*, aunque con llamativa brevedad, y la *iudicatio*, con inusitada extensión, destacando cada vez los aspectos que asemejan, en su interioridad, la mente humana a Dios, fuente y verdadera delectación. Un ejemplo especial constituye el análisis del *número*, y su proporcionalidad, de lo cual resulta la estructura subyacente de todo (25). Pero ¿por qué, tanto énfasis en el número 3, si este no aporta una comprensión genuina a partir de su destacada índole normativa? Si efectivamente está en juego una comprensión agustiniana del número, es decir, el número es expresión de proporción, ¿no se anuncia una comprensión peculiar de la Trinidad, en cuanto precomprensión propia del autor? Pues lo que parece a primera vista un mero juego artificial retórico se revela como el ritmo básico de existir en el mundo, cuya maravilla es tan evidente, que uno tiene que ser ciego para no verla: “Cae en el alma el peso de su certeza”. En consecuencia, Buenaventura concluye con lo que se ha llamado la mejor exégesis de Rm 1, 20, una síntesis desafiante, no solo para la decisión humana, sino en vista a la posibilidad concreta de una cointuición de esa verdad junto con Dios, es decir, ver al mundo a la luz de Dios.

c) *El signo y su función hermenéutica*

No cabe duda que toda la argumentación de *It I* y *II* está basada en un concepto sumamente relevante para la cuestión hermenéutica, el signo. La comprensión de este “signo” y su función no coinciden, ciertamente, con lo que autores contemporáneos piensan, pero sí se acerca al aporte de Ricoeur (26) ¿Cómo entiende Buenaventura el signo? Resulta de gran fundamento la argumentación final de *II*, 11-12: el signo es “aquello que no se ve inmediatamente y el lenguaje de lo que no se puede expresar directamente”. Mas ¿qué es lo que posibilita el paso trascendental *per signa ad signata*?, si no el misterioso nexo óptico entre el macro y microcosmos, que Buenaventura evoca cuando describe los vestigios del Creador *per e in* su creación. ¿Cómo se realiza tal paso, desde los signos a lo significado, desde lo visible a lo invisible? ¿Hay alguna razón más profunda? O ¿es solo conveniencia

(24) It II 7.

(25) BEIERWALTES W., Denken des Einen. 399-402.

(26) Cf. SILVA E., Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica, Seminario Interno, mansc; según Haug W., Christus tenens medium in omnibus. Das Problem der menschlichen Eigenmächtigkeit im neuplatonischen Aufstiegs-konzept und die Lösung Bonaventuras im “Itinerarium Mentis in Deum”, en BRENKER -VON DER HAYDE, C., LARGIER N., Homo Medietas, FS Alois Maria Haas, Bern 1999, 89: el concepto de signo pertenece a los problemas más difíciles, que presenta la teología de Buenaventura al intérprete.

que conduce *per signa ad signata* –a la vez que, por el significar, *significare*–, y las cosas visibles de este mundo significan lo invisible de Dios (27)?

Sin duda, confluyen aquí la fuente agustiniana, que entiende el signo como indicación, y la dionisiana, que opta por la representación, en una comprensión indudablemente original de parte de Buenaventura. Esto no significa que el signo pierda su índole indicativa agustiniana que permite trascender al origen trinitario fundante, ni que aquel no sea representativo de la generación del *Verbum increatum* en el seno del Padre. El acontecimiento intratrinitario, concebido por analogía a lo que acontece cuando el hombre pronuncia su palabra interna y la exterioriza, esboza el fundamento último de la comprensión del signo, por lo cual se verifica no solo un uso genuino de la fuente, sino también una especie de cointuición entre el espíritu humano y el de Dios, propia de la *speculatio* (28).

No obstante, ¿qué es lo que conoce el espíritu humano por medio del signo? Por cierto, no la sustancia misma, sino la semejanza y esta en su proporcionalidad. Además, tal *similitudo* no se gesta en forma estática, pues acontece como un proceso dinámico entre los signos y lo significado, los *exemplaria* y *exemplata* (29). Buenaventura insiste: “por las cosas sensibles, los que ven son trasportados a las inteligibles”, un suceso que también involucra, más allá del movimiento, un traslado; es decir, toda la capacidad de ver, como de no ver. Este proceso de revelación y ocultamiento, Buenaventura lo abre sobre el trasfondo amplio del egreso y la *reductio*, proceso en el cual los signos y lo significado nunca coinciden, ya que se trascienden en un “cuanto más” cada vez mayor, no meramente causado por una carencia sino debido a la plenitud de ser. Como tal, el signo se encuentra en diferentes niveles, en parte por su propia representación, en parte por la operación angelical, y finalmente debido a la institución, ya que toda creatura por naturaleza es figura y semejanza de la eterna sabiduría, pero de modo especial aparece en la Sagrada Escritura por la prefiguración profética y más especialmente en los ángeles, y de modo especialísimo en los sacramentos instituidos (30).

Tal comprensión dinámica del signo en su índole desbordante, como indicaría Ricoeur, cuenta con un saber previo, un *Vor-Wissen*, de índole trinitaria. Considerado teológicamente, el concepto de signo no es unívoco, sino abarcante. El signo que llega a ser símbolo, en el cual lo designado puede ser comprendido a causa de la *similitudo* de modo aproximativo, también llega a ser un medio de revelación, que está fundado en la *expressio* de la Trinidad divina y que recibe en la revelación de la creación su gran desarrollo. Todo el orden de creación y de redención se reconoce en sus estructuras y categorías de signo. Sin embargo, como el significado del signo no se impone, sino se ofrece como creíble –*credibile*–, requiere de la libertad del sujeto cognoscente.

(27) It II 11.

(28) Buenaventura puede ser tildado de simbolista. ZAS FRIZ DE COL R., La mediazione simbolica secondo san Bonaventura, RdT 40 (1999) 41-69.

(29) It II 12: et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via fini, ad quem ducit, Según LEINSLE U.G., o.c., Dios se hace visible como el origen invisible de toda creatura, el *exemplar et finis*, a modo de una causa ejemplar en sus efectos, Buenaventura se refiere a la causa y sus efectos e insiste en el *exemplar* en It II, por lo cual se suele caracterizar esta manera de pensar “ejemplarismo”. Pese a que tal expresión no es del todo feliz, permite precisar la función hermenéutica del signo.

(30) It II 12.

De ahí que el sujeto humano, que reconoce en los vestigios al primer principio, siempre es creyente y nunca un ser neutral, verdad antropológica decisiva, en la cual se articula la originalidad de Buenaventura, más allá de lo que mantiene en común con sus fuentes griegas respecto del proceso natural del conocimiento de Dios.

2) EL “INTRA-NOS”, VERIFICACIÓN SUBJETIVA DE LA OBJETIVIDAD DE LA VERDAD

Mientras en *It III* Buenaventura reflexiona el paso, que debe considerarse natural (31), en *It IV* describe la imagen reformada por la gracia (32). Se trata, entonces, de esta cuestión: ¿en qué medida la gracia llega a ser móvil en la contemplación o unificación vía perfección? La respuesta del autor, citando a Ap 2, 17 invita a “entrar” en la *mens*, a fin de ver cómo la imagen –*imago*– de la Trinidad se realiza en ella. En efecto, la semejanza –*similitudo*–, fundada en la creación del hombre (33), se realiza en la *mens* a través de sus operaciones triádicas del pensar y actuar, proceso y totalidad que deben comprenderse como una *Analogia Trinitatis*, y solo de esta analogía reciben su sentido y función.

a) La imagen trinitaria en la mente del hombre

Si el paso atestiguado por *It III* se comprende como *speculatio Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignatam*, “el alma es imagen y semejanza divina, tan presente a sí misma como presente a Dios, a Quien conoce en acto” –*capit*–, aunque solo en potencia sea “capaz de poseerlo y de ser partícipe suyo” (34). En efecto, esas tres fuerzas –la memoria, el intelecto y el amor– revelan una impresionante capacidad de retención, que se esclarece gracias a la intelección, colmándose plenamente por medio de la voluntad. Cada una de estas capacidades tienen sus raíces en el mismo ser humano, pero, a la vez, cada una y las tres juntas constituyen el culmen de la vida trinitaria.

Que el espíritu –*mens*– es tal analogía trinitaria, se le torna presente en el regreso a la conciencia del propio sí mismo: sobre todo, por un comprender reflexivo de las propias posibilidades y actividades, primordialmente por la realización del nexo con la *memoria* –*intellectus*, *virtus intellectiva*–, *voluntas*, *virtus electiva o amor*. Estas actividades median entre sí su realización, y se condicionan mutuamente. A pesar de su diferencia actuante en la unidad son, especialmente en su condicionarse mutuo o unidad relacional, “imagen” de la Trinidad. Pero esta es unidad *pura* substancial en la Trinidad o Trinidad substancial *como* unidad (35). Esta verdad

(31) *It III 1 speculatio Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignatam*–

(32) *It IV 1 in sua imagine donis gratuitis reformata*

(33) Gn 1, 26: no identificación entre *imago* y *similitudo*.

(34) *It III, 2 capax eius est et particeps esse potest*.

(35) *It III 5*: “Considerándose, pues, el alma a sí misma, de sí misma como por espejo se eleva a “reflejar” la santa Trinidad del Padre, del Verbo y del Amor, Trinidad de personas tan coeternas, tan coiguales y tan consustanciales, que cada una de ellas está en cada uno y en la otra, no siendo, sin embargo, las otras la misma persona, sino las tres son un solo Dios”.

agustiniana, sin duda, recibe una expresión original por la manera como Buenaventura aborda los trascendentales del *unum*, *verum* y *bonum*, en cuanto nexo entre lo que el hombre es y lo que Dios es por esencia. A través de estos trascendentales, pues, traslucen aquellos “aspectos” del ser universal, que en la Trinidad se presentan *personaliter*, es decir, son atribuidos por Buenaventura a cada una de las Personas divinas (36).

De esta manera, el autor insinúa aquel nexo misterioso entre lo particular y universal, que ni Aristóteles logró explicar, y que aquí se remonta hasta su origen originante. Cuando Buenaventura se refiere al amor, en cuanto *nexus* entre el *intellectus* y la *memoria*, evoca, además, al Espíritu Santo, quien procede del Padre y del Hijo. Tal esclarecimiento de la compenetración perijorética de la realidad concreta por el Misterio trinitario, gracias a los trascendentales, constituye un logro reflexivo único en la historia del dogma trinitario; revela, también, la gravedad de la escisión kantiana entre lo categorial y trascendental yuxtapuesto, toda vez que la interpretación del dogma no advierte suficientemente tal yuxtaposición.

Buenaventura finaliza también su argumentación en *It III*, con una interpelación insistente: “Por eso, nuestra mente, irradiada y bañada en tantos esplendores, de no estar ciega, puede ser conducida por la consideración de sí misma a la contemplación de aquella luz eterna. Y en verdad, la irradiación y consideración de semejante luz suspende en admiración a los sabios, y, por el contrario, turba a los necios” (37).

b) *La imagen restaurada según su arquetipo trinitario*

It IV representa aquel paso del Itinerario, que se detiene ante el reflejo de Dios *in sua imagine donis gratuitis reformata*. Aquí, la actividad natural de la *mens*, que se asegura a sí misma, no se encuentra sustituida, sino intensificada por el elemento teológico (38). Pues las potencias naturales no pueden pensarse sin la acción anticipadora de la gracia, en lo que se refiere a su capacidad y su realización (39). Pues “no pudo nuestra alma elevarse perfectamente de las cosas sensibles a la propia cointuición de sí y de la eterna Verdad en sí misma, si la Verdad, tomando la forma humana en Cristo (40), no se hubiera constituido en escala reparando la escala primera, que se quebrara en Adán” (41). De ahí que, “por muy iluminado que uno esté por la luz de la razón natural y de la ciencia adquirida, no puede entrar en sí para gozarse en el Señor, si no es por medio de Cristo, quien dice: Yo soy la puerta... Mas a esta puerta no nos acercamos sino creyéndole, esperándole y amándole” (42).

(36) *III 3*: emerge insinuado lo que *Breviloquium* desarrolla en profundidad.

(37) *It III*, 7.

(38) *It IV 2*.

(39) Esto pone de manifiesto que ellas se fundan, en definitiva, en la verdad absoluta, y obtienen su luz de esta luz absoluta, en cuanto Verdad.

(40) *It IV 2 Veritas, assumpta forma humana in Christo*.

(41) *It IV 2 fieret sibi scala, reparans priorem scalam*.

(42) *It IV 2*. Cf. HAUG W., o.c., 90: este cp. se caracteriza menos por un ejercicio racional que por experiencia *affectualis*: baja la Jerusalén Celeste al corazón humano.

Resalta aquí la importancia de la mediación de Cristo a través de las tres virtudes teologales en la restitución de la imagen deformada en la mente humana. Dichas virtudes posibilitan el ingreso en “otro paraíso”, “mediante la fe, esperanza y caridad del mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, quien viene a ser el árbol de la vida plantado en medio del paraíso” (43). Esto significa, en términos de Dionisio Aeopagita, que las tres virtudes teologales “purifican, iluminan y perfeccionan” al alma, y ella queda reformada. Toda la descripción, por cierto, conserva su ritmo triple, en una coherencia notoria con las principales etapas de la Antropología Teológica, aunque enfatizado por elementos de la tradición griega. Pero, luego, cuando Buenaventura agrega que la imagen reformada se encuentra “hecha conforme a la Jerusalén celestial y miembro de la Iglesia” (44), resalta la originalidad del autor, quien más allá del arquetipo puesto en el Señor resucitado por Pablo, avalado por Ireneo, postula una eclesialidad protípica, que articula no solo la estrecha unión en Cristo y su Cuerpo, sino también atiende al nexo misterioso entre los miembros particulares y la totalidad del Cuerpo, al evidenciar que restauración es “conforme a la Jerusalén celeste”, un dato llamativo que causa desconcierto, si no es dilucidado en cuanto *conformitas*, que más allá de cualquier relación analógica pone de relieve la urgencia de un asemejarse dinámico a dicha Jerusalén celeste.

Esta asimilación, de hecho, entra en juego, cuando Buenaventura establece, luego, la unión entre las tres virtudes teologales y los “sentidos espirituales” (45), y afirma: “El alma pues, que cree, espera y ama a Jesucristo, que es el Verbo encarnado, increado e inspirado, esto es, camino, verdad y vida, al creer por la fe en Cristo, en cuanto es Verbo increado, palabra y esplendor del Padre, recupera el oído y la vista espiritual...” Y al suspirar por la esperanza para recibir al Verbo inspirado, mediante el deseo y el afecto, recupera el olfato espiritual. Cuando por la caridad abraza al Verbo encarnado, recibiendo de Él delectación y pasando a Él por el amor extático, recupera el gusto y el tacto” (46). Llama la atención que dichos sentidos, que constituyen ante todo una segunda facultad, situada junto a los sentidos corporales y superior a estos, en cuanto actos, con los que el espíritu experimenta de un modo sensible, tienen por objeto la Palabra de Dios en su economía, como *Verbum increatum* (oído y vista), *inspiratum* (olfato), *incarnatum* (gusto y tacto).

Cuando Buenaventura habla del abrazo de la caridad, en relación con el Verbo encarnado, tal amor extático no se identifica con el *raptus* que trasciende toda experiencia inteligible y comprensible de Dios, para sentirlo en una oscura inmediatez, encontrándolo y haciéndole uno con Él, a modo del *raptus* paulino (47), sino se trata en este *excessus mentis*, cuya mención estadística sobrepasa en el *It IV* a todos los restantes pasajes del *It*, del encuentro cumbre del alma con el Verbo de Dios, hecho carne, donde el movimiento ascendente, anticipado por el descendente, excede sus posibilidades, sin dejar de ser lo que es, “jerárquica”, es decir, “purgada,

(43) *It IV* 2.

(44) *It IV* 3.

(45) RAHNER K., Die Lehre von den “geistlichen Sinnen” im Mittelalter, Schriften zur Theologie, 12, Freiburg 1975, 137-172.

(46) *It IV* 3.

(47) BALTHASAR H. Urs von, Gloria II, 267.

iluminada y perfecta”. Para la recta comprensión de tales momentos cumbre cabe advertir que Buenaventura, más allá del papel mediador de Cristo, insiste en su dimensión eclesial, cuando declara que el alma reformada se constituye “en hija, esposa y amiga de Cristo, que es su Cabeza, Esposo de la Iglesia, Jesucristo, quien es a un tiempo Dios y prójimo, Señor y hermano, Rey y amigo, Verbo increado y encarnado, nuestro Formador y Reformador, siendo como es el Alfa y la Omega; quien es también el Supremo Jerarca que purifica, ilumina y perfecciona a su esposa, que es toda la Iglesia y cada una de las almas santas” (48). La referencia a la caridad, por eso, tiene referentes concretos y prácticos.

Sin duda, tal eclesiología “jerarquizada” a partir de los que creen, esperan y aman, pertenece no solo a una de las verdades centrales del Concilio de Trento (49), sino, sobre todo, del Vaticano II y como tal interpreta tal vez mejor que el concepto menos orientado por el rostro concreto, de sacramento”, al sentir moderno, dejando en claro, que aquella índole jerárquica, fruto del amor extático, se obtiene solo por medio de Cristo, ya que “nuestro Salvador asegura que toda la ley y los profetas penden de dos preceptos de la misma ley, esto es, del amor de Dios y del amor del prójimo, preceptos que se dejan ver en el mismo”. Dentro de este contexto práctico, sin embargo, llama la atención, el recurso que Buenaventura hace al *Cantar de los Cantares* 3, 6; 6, 9; 8, 5 (50), pues estos textos resaltan aquella índole profundamente *kenótica*, la que ya Gregorio de Nisa había destacado y que tal vez resulta lo más nuclear de la conformidad esponsal de la Iglesia con Cristo.

Pero tal conformidad, libre y respetuosa entre Cristo y la Iglesia, no emerge solo por medio de la función de Mediador, también se debe a la iluminación del Espíritu Santo, pues “Repleta nuestra alma de todas estas luces intelectuales, es habitada por la divina Sabiduría como casa de Dios, quedándose constituida en hija, esposa y amiga de Dios... el templo sobre todo del Espíritu Santo, el cual está fundado por la fe, levantado por la esperanza y consagrado a Dios por la santidad del alma y del cuerpo. Todo lo cual lo realiza la sincerísima caridad de Cristo, *derramada en nuestro corazón por el Espíritu Santo...* Espíritu necesario para saber los secretos de Dios”, según 1 Co 2, 9ss. Con esto, la descripción de la restauración del alma, en su dimensión particular como colectiva, alcanza su punto culminante por la plena conformidad con el arquetipo trinitario.

Nuevamente Buenaventura finaliza su argumentación con una exhortación: “Arraiguémonos, pues, y fundémonos en la caridad para que podamos comprender con todos los santos *cuál sea la longitud* de la eternidad, *la latitud* de la liberalidad, *la altitud* de la majestad y *la profundidad* de la sabiduría, a la que pertenece el juicio”, a partir de la sobreabundancia del conocimiento de Cristo, según Ef 3, 19ss (51).

(48) It IV 5.

(49) RAHNER K., *Rechtfertigung und Weltgestaltung in katholischer Sicht*, Schriften zur Theologie XIII, Freiburg 1978, 307-323.

(50) It IV 4

(51) It IV 8.

c) *La Sagrada Escritura, clave hermenéutica eminente*

Cuán llamativo es que *It III* desemboca en significativas referencias a la Filosofía (52), que como tal precede a la Teología (53). Mientras *It IV*, al finalizar la descripción de la imagen restaurada, se detiene en la Sagrada Escritura (54), haciendo de ella la clave hermenéutica para el acceso a toda la realidad. La Filosofía, entonces, pese a su autonomía relativa, se encuentra recapitulada por la Teología, pues el *liber Scripturae* presupone al *liber creaturae* al cual se dedican las Ciencias y la Filosofía. Pareciera que se tratase de dos libros, pero, de hecho, existe un solo libro, aunque sí una doble lectura correlacionada de la misma realidad, enfoque, ciertamente original de Buenaventura, que percibe que uno está oculto en el otro. Esto se desprende de la comprensión que el autor tiene respecto del libro, un dato a primera vista fortuito, pero de singular relevancia para la cuestión hermenéutica. Pues si se toma en cuenta que “se trata de un testimonio persistente, que expresa el mundo del autor, de cierto modo integral, que como tal quiere comunicar al lector (55), entonces emerge aquel acontecimiento básico de comunicación entre texto e interprete, que involucra simultaneidad y uniformidad.

La Sagrada Escritura, al apuntar a la redención, debe partir allí donde los mismos signos y figuras todavía se encuentran en el *homo lapsus*. Ella toma sus letras del libro de la creación y las pone en su contexto nuevo, verdadero, para restaurar su significado primordial. La *reductio artium ad theologiam*, por consiguiente, llega a ser expresión del significado omniabarcante del contenido de la Escritura. La Sagrada Escritura y la creación, de hecho, son modos de revelación de la misma *Sapientia divina*, coordinado a manera histórico salvífica. La *sapientia omniformis* en la creación, condicionado por la extensión delimitada de la Escritura, llega a ser *sapientia multiformis* de la revelación en la Escritura. En este sentido cabe entender la fórmula del “libro escrito hacia dentro y hacia fuera” (56), que subyace a la argumentación de *It III* y *IV* (57), donde más allá del *ad extra-foris*, el *intus*, es decir, la intelección de los misterios de la Sagrada Escritura, fundada en la estrecha relación entre el *Verbum increatum et incarnatum* en cuanto *Verbum inspiratum* adquiere mayor peso. La Sagrada Escritura llega a ser un *speculum* nuevo, que levanta “la escala, que Adán rompió”, la cual está en la tierra por la referencia a la realidad creatural, pero en sus misterios inscritos toca al cielo.

La índole nueva de signo, que este adquiere en la Escritura, proviene del hecho, que en ella no solo la *vox* puede designar algo, sino también la *res*. Pero como la *res* no es unívoca, sino en su esencia indeterminada y en su significado ambivalente, por eso, la Escritura contiene muchos modos de comprender y ser comprendida. Esclarecer estas designaciones y significados es tarea de la exégesis y

(52) Hay una significativa atribución trinitaria respecto de la Filosofía, en cuanto escudriña el orden *naturalis*, el origen *rationalis* y la *habitus moralis* a trasluz de las tres personas de la Trinidad, el Padre, origen de potencia, el Verbo de intelectualidad y el Espíritu de bondad.

(53) *It IV 5 ad praedentem*.

(54) *It IV 5: Sacra enim Scriptura principaliter est de operibus reparationis-IV 5.*

(55) RAUCH W., *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura* (Münchener Theologische Studien, 20) München 1961, 13. 267.

(56) *It VI 8 liber scriptus intus et extra.*

(57) *It IV 2.*

de la Teología. La primera designación siempre es la *vox* para una *res*; luego se puede designar también la *res*. Pero para aclarar el significado de la *res*, hay que recurrir a otros textos de la Sagrada Escritura (58). En *It IV 6*, se refiere escuetamente a algunos aspectos importantes de su método, que abre el sentido de la realidad. Toda la Escritura enseña entonces tres cosas: 1) Cristo (*generatio aeterna et incarnatio*); 2) El *ordo vivendi*; 3) La unión de Dios y el alma. El sentido literal, sin duda, la base, no es la meta de todo esfuerzo exegético, ya que la letra mata y es comparable con el árbol del conocimiento del bien y del mal, mientras el espíritu da vida, como el árbol de la vida.

Sin embargo, más importante que las reglas de la exégesis, (que toma en cuenta casi siempre de Agustín), resulta este hecho: los tres sentidos espirituales de la Sagrada Escritura, los interrelaciona con los *actus hierarchici*, la *purgatio*, *illuminatio* y *perfectio*. Por eso, Buenaventura aprecia en la Sagrada Escritura un instrumento de salvación de índole peculiar, un *sacramentum* (59). De ahí que la Escritura no tiene que ver con un mero saber intelectual, sino proporciona un conocimiento salvífico, que acontece en la fe y con libertad. La impresionante encadenación de la triple operación jerárquica del alma humana y las jerárquicas revelaciones de la Sagrada Escritura, son dadas por los ángeles, según aquello del Apóstol: la ley nos fue dado por los ángeles, interviniendo el Mediador. Y finalmente, las jerarquías y los órdenes jerárquicos que han de disponerse en nuestra alma, en conformidad con la Jerusalén de arriba, nos llevan de la mano a Dios” (60).

Aquí emerge una segunda forma de la exégesis de Buenaventura: los *signa figurarum*, personas histórico salvíficas y acontecimientos que se comprenden en vista a Cristo o al anticristo. Entre estas figuras y la realidad, que la designan, rige la *conformitas repraesentantis ad repraesentatum*. Esta conformidad –más que analogía de relación, una estructura de semejanza– es el fundamento de su índole de signo en general. La figura todavía apunta más allá de la encarnación de Cristo. También en Cristo mismo todavía hay algo de figura. Pues las figuras tampoco son plenamente explicadas; existe todavía un momento oculto y apunta por eso a la *reservatio Scripturarum* de los últimos tiempos, cuando el libro se abre y se disuelve su sello. Por eso, el *radius aeternitatis* todavía está oculto en la Iglesia en los sacramentos y figuras. La relación entre la cabeza y los miembros del Cuerpo de Cristo, Buenaventura la ve así: la cabeza es semejante a sus miembros; su principio y fuente de *influencia sensus et motus*. La totalidad de los miembros de Cristo debe ser un signo evidente y una imagen de la imagen originaria.

Al finalizar su argumentación en *IV 8* con la referencia a Ef 3, 19, emerge una última característica de la comprensión e interpretación de la Sagrada Escritura, que Buenaventura llama en otros contextos *theoriae* y que tiene que ver con aquella infinitud de comprensiones e interpretaciones posibles de la sabiduría contenida en la Sagrada Escritura (61). En efecto, por la adquisición de la *spirituales intelligentiae* el alma llega a ser fuente de emanaciones espirituales, aunque una fuente sellada, no

(58) Cf. Hex XIX, 7 *tota Scriptura est quasi una cithara, et inferior chorda per se non facit harmoniam, sed cum aliis.*

(59) *It IV 6.*

(60) *It IV 7.*

(61) Cf. Hex III *theoriae nihil aliud est nisi intellectus, qui rationabiliter ex Scriptura elici potest.*

abierta a los impuros. Las *theoriae* llegan a ser reflejo de los tiempos futuros en la Sagrada Escritura. Pero como el futuro está en el pasado a modo de germen, nadie puede saber algo del futuro quien no conoce el pasado. Así el número de las *theoriae* termina siendo infinito, porque la luz del rayo se refleja infinitamente. El sentido último de todas las teorías es el hecho que el hombre, a través del sinnúmero de las *intelligentiae spirituales*, llega a la claridad, que Buenaventura ya anuncia en I, cuando afirma que todo termina en el mediodía. La última *claritas*, sin embargo, es Dios mismo. Por eso, el ascenso del hombre a través de los signos y figuras hacia la verdad y última claridad es necesaria, pues como dice Agustín: *Si finisti, Deus no est*.

3) EL “SUPRA-NOS”, ORIGEN FUNDANTE DE TODA ESPECULACIÓN SISTEMÁTICA

La última parte del *Itinerario* constituye también una etapa doble (62). En *It V* y *It VI* Buenaventura conduce su reflexión a la perfección, en cuanto ella está determinada por *la luz encima de nosotros*, que previamente ya se trasparenta en la luz o como *luz en nosotros*; no solo se anuncia en la luz, sino *co-mueve* también el ascenso y el tránsito. El aspecto doble de esta etapa está representado por dos modos de ser de Dios, los nombres que los “nombran”—Unidad y Ser; Trinidad y Bondad. La última no trasciende simplemente la primera; en la Trinidad se manifiesta más bien, lo que Unidad y Ser son *propriamente tales*: un Ser-Uno trinitario. Se interrelaciona Moisés y Cristo, la Unidad del Ser llega a su verdad plena en la Trinidad.

a) El “esse” en cuanto nombre de Dios

Buenaventura concluye lo que es la Unidad, por una diferenciación del concepto del ser mismo —*ipsum esse*— o del ser absoluto —*esse absolutum* (63), y procura poner manifiesta la necesaria interrelación de estos rasgos fundamentales. El punto de partida es Ex 3, 14, que el autor piensa de modo estático, y excluye una diferencia real del absoluto Uno, cuando interrelaciona esto con el concepto de la luz absoluta, pura, que de modo ametafórico surge al ojo que no ve nada, si mira directamente esa luz, o que cegado ve una oscuridad. Así, el ojo espiritual ve el Ser Uno como la luz pura, en sí uniforme sin diferencias; esto es, sin no-ser, sin sombra y encubierta, como la claridad más abierta, la luminosidad cegante, a la cual puede corresponder la paradoja dionisiaca (64).

La idea de una *diversificatio* tampoco se hace posible: los rasgos fundamentales del ser, desarrollados en el contexto, se amplían por opuestos aparentemente negados siempre de nuevo. Lo que aparece en el ámbito creado finito como una separación real, debe pensarse en el ser mismo como una unidad, un *simul* libre de

(62) It V 1 *intrare cum summo Pontifice in sancta sanctorum*.

(63) It V 3. 5. 8. Cf. FALQUE E., Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en Théologie. La Somme théologique du Breviloquium. Prologue et première partie (Études de Philosophie Médiévale, 79) Paris 2000, 224 pp.

(64) It V 4... *ipsa caligo summa est mentis nostra illuminatio*.-VII 5 *caligo de Dionisio*; It VII 6: *ingrediamur in caliginem*.

tiempo: es lo primero y lo último a la vez, porque lo primero es lo perfecto también es lo inmensurable, infinito; lo inmensurable, porque es lo simplemente perfecto; todo (*omnidum*) es, porque es en máximo grado lo Uno (65). Todos los predicados o rasgos fundamentales del absoluto abarcan las formas pensadas, de modo categorial, sin permitir que lleguen a una diferencia real en el sentido de algo que todavía falta. La unidad del ser absoluto es todo, en la medida en que abarca este en sí como sí mismo, y lo pone fuera de sí de *modo creativo* (66).

Esta unidad, que abarca todos los opuestos en sí misma y se conserva, permite una mirada anticipada al concepto de Dios propuesto por Nicolás de Cusa, y la *coincidentia oppositorum* (67). A esto apunta también la comprensión de Buenaventura respecto del libro de los veinticuatro filósofos (68). La *deslimitación* paradójica del “centro” y “periferia” explica el Ser Absoluto de Dios como dialéctico: en Sí, movimiento; y movimiento que crea hacia fuera. Defendiendo la relación entre immanencia y trascendencia contra todo panteísmo, Buenaventura piensa Dios como el ser más simple y más grande, como en todo y fuera de todo. La acción fundante y conservadora de Dios no se confunde con los entes, Dios permanece a pesar de todo *Él Mismo* (69).

b) *El “bonum diffusivum sui” en cuanto Trinidad*

El concepto de la unidad pura implica, como se apreciará, el origen, el cual funciona como imagen originaria, en el sentido de ejemplo omniabarcante: *omnimo-da superabundancia* (70); en tener-sobreabundante; el ser uno, que se posee a sí mismo –todo en todo– como sobreabundancia, como perfecto e incommensurable. Este aspecto Uno del Ser Absoluto es el presupuesto de otro nombre de Dios, que Buenaventura interrelaciona directamente con la Tríada divina: Bonum, Ser-Bonum o el Ser Trinitario de Dios como Bondad en cuanto tal. Esta definición, en conformidad con Dionisio, remonta a una concepción neoplatónica del Bien como apfonos, esto es, sin envidia de parte del que comparte: *bonum dicitur diffusum sui* (71).

Summe se diffundens significa, “antes” que nada egreso creativo, o *productio* en el ser absoluto mismo, una *compartir* incondicional (*communicatio*) de su propia “sobreabundancia”, una autodonación como un producir del “otro” en él, el origen de la *diffusio* o *emanatio* misma. Lo, o el otro, que es engendrado en la *diffusio*, no es, sin embargo, realmente diferente, sino consubstancial al que se difunde; comunica más *intensio* o *diffusio* en el sentido máximo, comunica al otro todo su ser y su naturaleza (72).

(65) It V 7; VI 5.

(66) It V 7 *omnis multitudinis universale principium, cunctarum essentiarum superexcellens causa.*

(67) It V 8.

(68) It V 8: *ideo est intra omnia, non inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, no prostratum.*

(69) It V 8.

(70) It V 6.

(71) It VI 2.

(72) It VI 2: *summa diffusio, summe diffusivum sui...communicat alteri totam substantiam et naturam; Ibid: summa boni communicabilitas, summa communicatio.*

Un acto del amor en calidad de una entrega de sí mismo y un recibir de sí mismo a partir del otro, de tal modo que la difusión en su totalidad constituye intradivina un movimiento circular, que –dicho teológicamente– comienza en la generación –*generatio*– del Hijo a partir del Padre, se perfecciona para una unidad con contornos o *distinctio* adquiriendo contornos, y se perfecciona por la espiración del espíritu, *spiratio*.

La autoapertura de la unidad originaria (*Pater origo*) se comunica en la Trinidad mediante el expresarse de Dios *in actu ipso* como Palabra *por* el don (*donum*); esto es, en el donarse a sí mismo el Espíritu Santo, con-Sigo Mismo. Por el mutuo *in-esse* (cada uno en cada uno, como la manera intratrinitaria del *omnia in omnibus*), y por la actividad más propia compenetrante (la forma más alta del inhabitar, la *circunincessio*), es la Trinidad absoluta y a la vez unidad, y, como unidad absoluta, en el fondo siempre ya Trinidad perfecta. El fundamento para esto, es la unidad que se abre en la Trinidad, y llega de esta manera a ser unidad propiamente tal en el concepto absoluto, se encuentra en la Bondad, que solo se realiza en la difusión o en la *emanatio personarum sive proprietatum*, pero ya implicada en el ser Uno.

Buenaventura expone en diferentes textos de cuál modo todos los rasgos fundamentales de Dios son reconciliables con la Trinidad. Y así como para la unidad, también vale para la Trinidad una coincidencia de opuestos o distinciones, que se distinguen de diversificaciones reales: *inseparabilis distinctio et tamen distinctio* y, sin embargo, hay una *essentia*. Buenaventura nombra una serie de distinciones, que en su coexistencia y el *inesse* de la actividad trinitaria constituyen el movimiento, que significa el círculo vivo de la Trinidad: reciprocidad incondicional junto con máxima propiedad de las personas trinitarias, máxima conformidad y distinción de personas. La procesión immanente del ser divino no suprime la unidad de aquel, sino despliega lo que es ella en su propio origen. (73) Lo mismo vale de la actividad hacia fuera: el mundo es vestigio e imagen del origen trinitario.

c) *La figura de Cristo Redentor, hermeneuta por excelencia*

Cuando Buenaventura reflexiona en *It V* y *It VI* sobre la unidad de opuestos, o por lo menos de lo que se distingue en Dios como el ser absoluto, y de la unidad implicativa, del mismo modo en Dios como en la Trinidad, hace desembocar su argumentación en una reflexión cristológica, histórico salvífica: Cristo es la unidad de opuestos de modo destacado, porque en Sí y por la Encarnación una eternidad con el tiempo, lo más simple con lo compuesto complejo, el ser real más intensivo con el sufrimiento y muerte más contingente (74). Algo análogo se distingue en lo que se refiere a la relación de Cristo con la trinidad y la dualidad de naturalezas, condicionada por la Encarnación (75). Aquí emerge una clave hermenéutica, que no es una función, sino persona, es decir, el hermeneuta por excelencia (76).

(73) It VI 3.

(74) It VI 5.

(75) It VI 5 y 6.

(76) Se usa dicho título análogamente a lo que Balthasar denomina el “exegeta del Padre”.

Con lo cual, los aportes a la cuestión hermenéutica –aportados por el signo y la Sagrada Escritura– llegan a su articulación plena, en la misma persona de Cristo Redentor. Pese a ello, surge la pregunta: ¿En qué medida el Redentor Jesucristo es signo? Si Cristo es el centro de todo y consumidor de la realidad de la creación, entonces ¿debe aparecer en Él de modo ejemplar la estructura de signo? Según Buenaventura, Cristo es el revelador del Padre en persona. En Él se expresó el Padre en su *condescensio*. Esta revelación está ubicada en una relación peculiar con la realidad de signo y de sensibilidad humana. En consecuencia, la persona de Jesucristo como *Verbum incarnatum* también está situada en esta relación con lo afuera –*foris*–, sensible, y lo adentro –*intus*–, invisible. Si contemplamos la unión hipostática entre la naturaleza divina y humana en Cristo, penetramos todavía en una profundidad mayor. La naturaleza humana y sus expresiones están coordinadas primordialmente con la capacidad sensible del conocimiento humano. La naturaleza divina queda oculta a los sentidos.

Pero ¿se puede designar el cuerpo de Cristo signo de su divinidad? Buenaventura atribuye el concepto “signo” solo al cuerpo de Cristo bajo las especies de la Eucaristía. Esto no significa menospreciar la corporalidad de Cristo; por el contrario, es expresión de plena humanidad. Aquí se evita una solución aparente de la Cristología Logos-Sarx. El cuerpo de Cristo, por cierto, tiene la función de signo, pero no primordialmente como signo de la divinidad, sino como signo de los movimientos humanos del alma. La función de signo debe considerarse, más bien, en interrelación con la unión hipostática de la divinidad con toda la naturaleza humana (con cuerpo y alma) en Cristo. De este modo, el cuerpo es, en primer lugar, órgano de expresión del alma; el hombre interno, sin embargo, es asumido en la unión con la divinidad. Por eso, no hablamos aquí del signo de Jesús, sino de la figura-forma (*Gestalt*) del Redentor, para expresar su unidad personal.

La humanidad de Cristo no se une *secundum significationem* con la divinidad, sino *secundum unionem personalem*. Por lo mismo, Cristo es más que signo y más que maestro. Es lo designado y el objeto del dogma. En esta *coincidentia oppositorum* como *signum* y *res*, se muestra su posición única en calidad de mediador. La unicidad de su figura implica, también, que Cristo es tanto objeto del saber como de la fe. Los apóstoles lo experimentan, de modo sensible, pero les queda oculta su divinidad. De esa manera, una y la misma persona es a la vez conocida y desconocida bajo diferentes aspectos. Este modo de conocimiento, sin embargo, resulta curioso para un objeto de conocimiento, que en cuanto signo trasciende a un significado. De todos modos, hay que tomar en cuenta, que el signo y lo designado en Cristo se unen de modo hipostático. Si Buenaventura habla de la función de signo de Cristo, no tiende tanto a la función del *revelator Patris*, que expresa más bien la concepción ejemplarista de la Trinidad, sino como autotestimonio del Hijo. Por cierto, por medio de su ser Hijo también está siempre dada la función de revelación respecto al Padre. Esto corresponde plenamente al punto de partida joánico de la Cristología de Buenaventura, consistente en “el ser hombre de Jesús se comprende como prolongación, revelación y manifestación del ser Hijo eterno, como ícono del *Logos*, en el cual el *Logos* posee y revela su propia realidad”.

En Cristo se abre de este modo la plenitud del tiempo, que, en sus múltiples dimensiones, alcanza su punto culminante en Él. Esto significa:1) El cuerpo de

Cristo es el órgano de expresión de sus impulsos humanos del alma; constituido según los principios del simbolismo de la creación, que fundamenta la realidad de signo de la actividad y el comportamiento humano. 2) El alma de Cristo es *imago* y *similitudo Dei*. 3) Para la humanidad de Cristo, vale todo lo dicho sobre la realidad de signo en la creación y en sus estructuras. Como hombre, es el *minor mundus*. 4) La humanidad de Jesús está unida hipostáticamente con el *Logos* Divino. La humanidad de Cristo es la representación y revelación de su divinidad, de modo sensible. 5) El *Logos* es *ars* y *exemplar*, el revelador del Padre en la relación intratrinitaria.

Esta estructura de signo de la figura del Redentor bien pudiera todavía interpretarse en diversas direcciones. Buenaventura ve esta peculiar *ratio* del *modus* de revelación en la *humilitas Christi*, es decir, en la *condescensio* de Dios. Pero, cual acontece anteriormente, también aquí vale el signo constituido y dado para la decisión. El conocimiento del signo es libre decisión, que, en y para su realización, no está dado al alcance de cualquier hombre. Por eso, es posible también el rechazo de Cristo, como también la fe en Él. Es importante que el lector se acerque a esta figura totalmente humana y divina con la auténtica disposición, que, de acuerdo con Buenaventura, nuevamente solo puede ser la *humilitas*.

Con lo precedente, toda la figura de Cristo es culminación de la comprensión de signo y sacramento, integrado estrechamente a todo el simbolismo de la creación con todas sus estructuras en la relación con los *res signata*. Es un *mysterium* (= *sacramentum*), signo de la realidad divina humana: “Jesús entero es el signo que debe ser leído y comprendido en la fe, y con la forma total de este signo aparece concentrado en el acontecimiento central de la *kenosis*” (77). Esto es, signo a base de la doble naturaleza, de su visibilidad e invisibilidad. Es el *miraculum miraculorum*, porque en Él lo más bajo se encuentra unido a lo más alto, Dios y la humanidad, lo visible con lo invisible, el signo con lo designado, *res* con *signum*.

De este modo, lo que Buenaventura está describiendo en *It V* y *VI* es la unidad del “primero” y del “último”, del más alto y del más bajo, de la periferia y del centro, del alfa y omega. Esto significa que nuestra *mens* realiza el tránsito desde la imagen hacia la semejanza expresa –*similitudo expressa*– como unidad de opuestos y su fundamento aparece de modo paradigmático en Cristo (78): Gn 1, 26. La introducción, que parte de la unidad del ser divino y del autodespliegue trinitario de la unidad, en la unidad Dios y hombre, pensada cristológicamente, representa el último grado –la *perfectio illuminationis mentis*–, ante el éxtasis perfecto, ante la unificación como reposo, después del camino del ascenso, el sábado.

4) EL “CUANTO MÁS” Y LA CUESTIÓN HERMENÉUTICA ACTUAL

Sin duda, resulta cuestionador e incómodo el paso de *It V-VI* al *It VII*, porque el *Itinerarium mentis* llega a su meta en *VI*, 8 a través del ascenso de seis grados,

(77) Cf. BALTHASAR H. Urs von, Gloria I, 642.

(78) VI 7 *humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitatem*.

simbolizado en las seis alas del serafín (79). ¿Para qué continuar allí donde todo está dicho? (80) Por otro lado, hay un empuje singular en la argumentación de trascender más allá de lo dicho, que hace sospechar un aporte peculiar del *It VII* a la cuestión hermenéutica (81). Lo mismo es válido para el Prólogo, que siempre ha sido considerado un agregado posterior, una “piadosidad”, aunque haya despertado más atención, que cualquier otra parte del *It*. El Prólogo, ¿podrá aportar todavía algo específico a la cuestión hermenéutica, si esta ya ha sido trazada en sus líneas de fondo con tanta maestría? Sin embargo, también es válido que la mente continúa ejercitándose, según VII, 1 (82); de tal modo, que la perfección máxima insuperable de este ejercicio es el último paso a Dios mismo –*in Deum*–, cuando la mente trasciende a sí misma por el *excessus mentis* y abandona en el tránsito todas las capacidades intelectuales y actividades conscientes (83) en un *in carne patuit* de un cuanto más definitivo. En concordancia a la forma de la vida anterior, esto es un morir místico a sí mismo y al mundo, con el fin de elevación: autonegación como aumento. Como tal, confirmaría la ruptura entre *It I-VI* y *It VII*, y el cese de toda actividad hermenéutica. Aún así, ¿esta suspensión no podría obtener un significado diferente, comparable a la *epoché* husserliana? Si algo semejante resultara, se estaría recién a la puerta de la verdad.

a) *El “excessus mentis” y la suspensión de las fuerzas mentales*

La actividad del *It VII* se concentra en el séptimo día, el *apex affectus* (84); acicateado por este, es posible llegar a la inmediatez máxima respecto del origen, a la unidad con él, al descanso de todo movimiento como la forma más intensa del ser y vivir (85). El *Itinerarium* conoce seis suspensiones de iluminaciones, donde el sexto grado comporta ya la perfección en cuanto al contenido, de suerte que la contemplación produce la admiración extática que constituye el paso del séptimo grado (86). Además, cabe advertir que los *excessus mentales* no aparecen recién en *It VII*, sino siempre allí donde se articulan los ejes o nudos más densos de cada grado del ascenso. Entonces, cabe suponer que estos excesos son propios de una estructura de pensar a proporción; es decir, el último grado alcanzado por la *speculatio* no termina, ya que se intensifica lo anteriormente obtenido.

¿El ligero cambio de *apex mentis* por *apex affectus* es insignificante o tendrá alguna repercusión? Aquí, en efecto, se dividen las diversas comprensiones e inter-

(79) BALTHASAR H. Urs von, Gloria II, 267: la doctrina bonaventuriana del número seis; confluyen los apuntes patrísticos de las épocas históricas y las notas místicas de las seis alas del Serafín isaiano-franciscano. En cuanto al aspecto patrístico tradicional de las épocas históricas, es significativo el axioma séptima aetas currit cum sexta-Brevil.prol, que Buenaventura asume.

(80) HAUG W., 93 die siebte Stufe, die freilich formal gesehen, als eine Art Anhang ausserhalb des Systems liegt., también RUH, 422: el espíritu descansa.

(81) BALTHASAR H. Urs von, Gloria II, 267:

(82) *It VII, 1 haec speculando.*

(83) MENARD A., Le “transitus” dans l’oeuvre de Bonaventure. Un itinéraire de conversion biblique et de conformation progressive au Christ pascal, Laurentianum 41 (2000) 379-412.

(84) *It VII 4*

(85) *It VII 4 transformari in deum.*

(86) *It VI 7 nec aliquid iam amplius...mentis perspicacitas.* BALTHASAR H. Urs von, Gloria II, 267.

pretaciones más recientes. Para Rahner, el tercer grado del *Itinerario* constituye el momento cumbre del *excessus mentis*: el alma deja atrás toda actividad intelectual, para unirse definitivamente a Dios por el amor, en esa “oscuridad supraluminosa” –*caligo*– que emana de Dios (87). Balthasar, por el contrario, explica dicho exceso, no como un cese de actividad mental, sino en cuanto intensificación y como tal tiene su punto culminante en el segundo grado, aquel que explicitan *It III-IV*; esto es: los sentidos espirituales de la mente restaurada se encuentran con su único objeto, el Verbo *Incarnatum* en cuanto *Increatum* e *Inspiratum* en tanta profundidad y concreción, que solo les resta un cumplimiento definitivo de lo ya vivido, aunque reservado a la vida eterna. Mientras el teólogo alemán tiene a su favor el trasfondo neoplatónico del ascenso de Dionisio (88), el suizo no solo cuenta con la frecuencia estadística de *excessus*, que se acumula, sobre todo, en el segundo grado del ascenso, sino también con el tránsito o cambio hacia la “oscuridad supraluminosa” de Dios, que se realiza por medio de Cristo Crucificado, y termina en la claridad del mediodía.

En efecto, para Rahner la oscuridad persiste como esta opacidad que no puede explicarse, tal cual se ha visto en el análisis de Ricoeur (89), ya que a causa de su luz cegante suprime todas las diferencias puestas en la actividad intelectual. Según Rahner, la opacidad intelectual es necesariamente constituyente para el éxtasis, que excluye el intelecto, pero activa plenamente la voluntad. La interpretación de Balthasar, por su parte, se basa en la experiencia pascual, tomando en serio la renuncia total en el seguimiento concreto del Crucificado, y como tal resulta más coherente con el final de *It VII-deserere carne*. La oscuridad tiene razones cristológicas, papel vicario de la oscuridad de la muerte de Cristo Viernes Santo. De hecho, un dato importante es que dicho tránsito acontece *cum Christo crucifixo* (90). La muerte es una “*imitatio Christi*” en el punto más alto de la existencia humana, en la cual la unidad paradigmática *Dios-hombre* puede realizarse también de parte del hombre (91). La presencia de la luz divina activa todos

(87) *It VII 4*.

(88) BALTHASAR H. Urs von, Gloria II, 265. Cabe recordar que la analogía del itinerario con respecto al modelo neoplatónico del ascenso y tránsito al “*supra-nos*”, como contemplación de la secuencia de huella, imagen, y semejanza, corresponde a la realización de la imagen en cuanto al movimiento analizada del pensar neoplatónico. Hay un encuentro, un sumergirse en la luz plena, que Buenaventura –siguiendo a Dionisio– intensifica como “oscuridad”, y que desde esta metafísica de luz todavía se comprende como “nada”, en el sentido de plenitud. Pero no hay que entender la unión como un suceso netamente irracional, o una experiencia en el sentido de un inmediatez ingenuo, o de un fideísmo absolutizante, sino, más bien, cual acontecimiento que presupone una reflexión intensivamente ejercitada. De todos modos, se trata de la meta y perfección del camino. Pero, de hecho, Buenaventura no termina en la oscuridad, sino en la claridad del mediodía. De este modo, el *excesus mentis* no se identificaría con el *raptus* dionisiano, aunque su cercanía al éxtasis puede llevar a un uso indistinto. Sucede así en la relación entre lo creado y su principio último, pero más todavía en la articulación de la imagen reformada, y en sumo grado en la descripción de Dios mismo, Uno y Trino. Lo hermenéuticamente relevante es la continuidad discontinua, que en Buenaventura se articula desde la misma Trinidad. Por eso, después del tránsito, la mente también sigue especulando.

(89) Cf. SILVA E., La fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur, Seminario Interno, 13.

(90) *It VII 6*.

(91) *It VII 6* “*Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem...*”- El texto presupone Ex 33, 20.

los actos del hombre, la presencia de la gracia de Cristo –docente y elevante–, aumenta aquí al extremo, porque Él es “camino” y “puerta”, “escala” y “vehículo”, “trono de gracia encima del arca”, el “misterio oculto”, que se atestigua a sí mismo, gratuitamente en la *cruz*.

Con Cristo, entonces (se manifiesta aquí de nuevo el centro cristológico y la meta de la idea), debemos realizar la “pascua”, esto es, el paso a la muerte como a la vida de una unión inmediata con el origen divino, que pertenece a la “contemplación verdadera” (92), y que introduce al hombre en su máxima posibilidad, puesto en movimiento por Él. Con respecto al modelo platónico, entonces, el paso desde del mundo hacia el Padre adquiere presupuestos y metas diferentes, lo mismo que las interpretaciones diametralmente opuestas de Rahner y Balthasar emergen enfoques filosóficos y teológicos distintos (93); es decir, una antropología trascendental que piensa “desde el hombre”, que implica la presencia divina en todo acto humano, y que recién llega a su plenitud en el tercer grado del itinerario, y un pensar la unidad-en-la-alteridad “desde la Trinidad”, a cuyo trasluz es posible descifrar el *excessus* como desborde del amor de Dios a partir de los trascendentales del ser. Curiosamente, este último enfoque resulta mucho más concreto y encarnatorio, más atento a las paradojas reales de la existencia humana en el mundo, las que, más allá del intelecto, requieren de los sentidos para una intelección plena. En cambio, el primer enfoque queda marcado por un nunca superar este abismo entre lo categorial y lo trascendental, nunca logra explicar un *medium*, que, para Buenaventura, precisamente es Cristo. ¿Será esta racionalidad holística, la que Zubiri cuenta entre los temas de gran modernidad, contenido en el *Itinerarium*?

La vuelta a la patria, el regreso se identifican con el reposo y fin de todo movimiento en el sentido de una consumación. Las diferencias entre Buenaventura –Dionisio– y los neoplatónicos se ponen de manifiesto en este punto: no solo la realización típicamente cristiana (inseparable de sus implicaciones filosóficas) de la Trinidad en Padre, Hijo y Espíritu Santo, no solo la gracia presente en todos los actos (94), marca una diferencia fundamental, el *transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*. Y esto es lo que la comprensión de Balthasar, desde dentro trinitaria, permite interpretar “sin contradicciones y arbitrariedades”; es decir, el autor comprende al autor como tal, mientras la postura de Rahner curiosamente más cercana al modelo neoplatónico-dionisiano, obvia esta dimensión cristológica, probablemente debido a la falta de concreción eclesial, en lo que se refiere a la interpretación de los sentidos espirituales. De todos modos, el *It* resalta la importancia central de la teología de la cruz en cuanto función mediadora de Cristo (95). Encarnación y cruz posibilitan no solo el último *transitus in Deum*, sino también el camino, que como tal conduce a Él.

(92) It VII 1.

(93) FIELDS S., Balthasar and Rahner on the spiritual senses, TS 57 (1996) 224-241

(94) It VII 6 *interroga gratiam, non doctrinam*, sino, sobre todo, una multifacética *Teología de la cruz* marca una diferencia fundamental: *transeamus cum Christo crucifixo ex hoc mundo ad Patrem*.

(95) *ad quem (sc. Deum) nemo intrat recte nisi per Crucifixum*.

b) *El “quod mens in carne patuit” y sus implicaciones hermenéuticas*

Resulta decisivo que el *It VII* termina allí donde el Prólogo comienza: el *Deficit caro mea*. Si el Prólogo, de hecho, tiene por “centro de cristalización” a Francisco, el “hombre estigmatizado”, el *quod mens in carne patuit* parece ser decisivo para la cuestión hermenéutica. De todos modos, no cabe duda que dicho texto aporta sus énfasis propios a la *speculatio* de Buenaventura (96). Esas seis alas del serafín en la forma del crucificado, que se aparece a Francisco, simbolizan las seis etapas o caminos dentro del camino total (97). En esto coinciden hermenéuticamente Rahner y Balthasar, en captar la extraordinaria relevancia que posee lo sensible en la argumentación de Buenaventura, pese a que precisamente el concepto “carne” los separa. ¿Cuál es el significado de este concepto? A esta cuestión pretende responder, más allá de Rahner y Balthasar, E. Falque interpretando la obra de Buenaventura a trasluz del *Prol 2-3*, pero recurriendo a “una fenomenología teológica”, basada en E. Husserl y M. Merleau Ponty (98).

Cabe recordar algunos aspectos relevantes de *It prol 2-3*: 1) la aparición del serafín alado en figura de cruz a Francisco, la que lleva al santo a verse constituido por un ser visto y ver a Dios; 2) el exceso de tal visión comprueba que no se trata de una mística desencarnada, reducida a un estado inconsciente, sino que emerge de una relación indisoluble con los sentidos, que, en cuanto sensibles, están sintiendo; 3) emerge como recurso decisivo de lenguaje, elegido por parte de Dios para hablar al hombre, la carne en cuanto apertura y presencia de lo divino en lo humano –Cristo-hombre-mundo–. De tal forma, Balthasar constata, “los estigmas son impresos en el cuerpo en una relación proporcional al exceso extático del alma. En este exceso se capta la forma de la belleza divina y en este exceso consigue también la belleza divina su forma en el mundo. Todo está ligado a que el éxtasis no significa para Buenaventura, ni en sus aspectos areopágicos, sobrevolar y abandonar el mundo, sino la apertura del mundo a Dios, y, más precisamente, la manifestación del mundo prendado y tocado de Dios” (99).

A través de una descripción tal de los estigmas, resalta la relevancia de los sentidos corporales y su transformación en sentidos espirituales. ¿Cómo se produce

(96) *It, prol 2-3*: los elementos significativos son: el “monte Alverna” y lo que sucedió a Francisco; la visión del serafín alado en forma de cruz; la suspensión, índice del itinerario a seguir; el amor ardentísimo al Crucificado; este amor impreso al alma del Francisco se trasparenta en la “carne”. Cf. FALQUE E., *Vision, excès et chair*, 4-5. BOUGEROL J. G., *Saint Bonaventure*, 118: da razón a O. Gonzales, quien afirma que el aporte bonaventuriano consiste en unir san Francisco a Dionisio, dando al primero una conciencia metafísica y al segundo un cristianismo histórico sólido; es decir, a cada uno le atribuye lo que le falta. No cabe duda que el énfasis en la Encarnación aporta el equilibrio de afecto y razón.

(97) *It Prol 3 gradus vel itinera* Estos deben ser recorridos o trascendidos como despojamiento de sí mismo, libre en su movimiento y determinación, para lograr la autotrascendencia o mejor dicho alcanzar la meta del camino. Cf. FALQUE E., *Vision, excès et chair*, 4-6; BEIERWALTES W., *Denken des Einen*, 421.

(98) Cf. FALQUE E., *Vision, excès et chair*, 34-47. La problemática que despierta tal fenomenología teológica puede apreciarse en la respuesta del autor al cuestionamiento de la interpretación del concepto *theologia* por DONNEAUD H., *Le sens du mot theologia chez Bonaventure*, *Revue thomiste* 102 (2002) 271-295. Cf. FALQUE E., *Le contresens du mot theologia chez Bonaventure. Réponse au Frère Henry Donneaud*, *Revue thomiste* 102 (2002) 615-624.

(99) BALTHASAR H. Urs von, *Gloria II*, 267.

tal transformación? Falque propone una explicación a base de una lectura fenomenológica de la “carne de Cristo”, atenta a la vez a la analogía y la conformidad y siempre consciente que el paso de uno a otro –el *transitus*– se realiza a través de las “puertas de los cinco sentidos” (100). Si la carne, mejor dicho mi carne (*Leib*), a partir de Husserl, designa fenomenológicamente la “esfera de mi pertenencia propia, este residuo irreductible e incomprensible por la reducción y abstracción, ella, en el sentido husserliano, me constituye en lo más propio mío, no solo como *alter ego*, otro yo mismo, sino también *ego alter*, que también son *ego*, o el mundo en general. Merleau Ponty, ahondando esta veta husserliana, elabora su concepto de corporeidad (*Leiblichkeit*), según la cual la carne designa lo constitutivo de lo humano y del mundo, en cuanto “emblema concreto del ser universal” (101).

Opina Merleau Ponty: Puede ser casual, aquello que la doctrina de los sentidos espirituales permite comprender, según Buenaventura, pero resulta intransferible en cuanto manera del ser en el mundo: la carne en cuanto emblema concreto del ser universal hace coincidir la oposición simple del alma y cuerpo, y establecer no una corrección, sino al menos una relación probable. Por eso, la carne de Cristo, desde la encarnación a la cruz y de la cruz a la resurrección, se deja ver y tocar por los creyentes, con los ojos y sentidos, como una figura emblemática concreta de lo universal; esto es, en términos teológicos, como *universale concretum*. Por consiguiente, no se puede pasar encima del Verbo hecho carne, sino se debe admitir que el creyente entra en Él por la puerta de los cinco sentidos.

Pues, cada sentido, sea corporal o espiritual, tiene una categoría propia de objeto, con un momento externo e interno (102). La originalidad de Buenaventura radica en que el hombre, que capta al Verbo Increado, Inspirado y Encarnado es creyente: escucha, ve a Dios mismo. ¿En qué medida? Solo a través del Verbo encarnado. Si este no entra por las puertas los cinco sentidos, entonces, todo se desencarna, como sucede con la interpretación del éxtasis por parte de Rahner. En tanto que, la condición de posibilidad en poder sentir a Dios, para Baltasar, es el paso de los sentidos corporales por la puerta del Verbo encarnado en la cruz. La cruz surge, entonces, figura emblemática y lugar por excelencia de un conocimiento posibilitado por medio de los sentidos; de tal modo, según Falque –citando a Moltmann–, el corazón de Jesús trasparenta la vulnerabilidad de Dios.

Ahora bien, la carne, designada por Merleau Ponty “emblema concreto del ser universal” no designa el cuerpo solo, ni el alma aislado, sino la intersección entre los dos: el espacio límite entre el sentir y lo sentido, el *solus ipse* abierto de Husserl. Por eso, la carne de Cristo es el misterio entrelazado entre el objeto tocado y el Cristo tocante en la cruz. Sin duda, aquí resulta significativa la inversión del orden de los sentidos que Buenaventura lleva a cabo en contra de la tradición griega y agustiniana: el tocar constituye el sentido más elevado y el ver el más bajo y cercano a la tierra. La cruz, el centro del *transitus*, el Cristo crucificado, revela la debilidad de la carne, que atestigua una *ratio deficit*, la humildad

(100) II 2.

(101) MERLEAU PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Paris 1964, 193-194.

(102) It II 3. Esta verdad no es nada original, sino proviene de la antropología griega. El modelo platónico está en el *Theeto*; el aristotélico en *De anima*.

de Dios (103). Sin embargo, tal cima *kenótica* no se realiza por una transformación paulatina, ni a modo de un salto exigido, que Dionisio llama éxtasis (104), sino consiste en “un modo de conocer” por medio del “amor ardentísimo al Crucificado” (105), el cual de tal manera transformó en Cristo a San Pablo, quien vino a decir: “Clavado estoy en la cruz junto con Cristo”..... ”amor que así absorbió también el alma –mens– de Francisco, que la puso manifiesta en la carne –mens in carne patuit (106), mientras, por un bienio antes de la muerte, llevó en su cuerpo las sacratísimas llagas de la Pasión” (107).

Hay un doble movimiento en este *mens in carne patuit*: el amor imprime el corazón y se exprime en la carne. El sentido espiritual es, a la vez, lo más espiritual y lo más sensible; más espiritual, porque la contemplación requiere del sentido; lo más sensible, porque hay un nexo entre la carne de Cristo y la de Francisco. Los estigmata, como prueba tangible, pueden jamás ser llamados prueba, pero atestiguan la unión substancial del alma y cuerpo, hasta tal punto, que la autenticidad de uno (*latere in anima*) se verifica y se manifiesta en la evidencia del otro (*patere in carne*). Así, pues, se aprecia una total contemporaneidad en Francisco entre los estigmata y la experiencia de los sentidos espirituales, uno no es la condición de la otra, pero sí su modo de manifestación excepcional. Como síntesis original, la carne de Cristo y la carne del hombre conducen conjuntamente a la carne del mundo a su reencuentro recíproco, en el doble sentido fenomenológico del enlace de lo visible y de lo invisible (Merleau Ponty). Esto no significa volver a un realismo medieval y su restauración a través de Buenaventura (108), sino, más bien, se trata de una invitación a adaptar la racionalidad contemporánea a la exigencia de otro discurso,

(103) Prol 2. Entonces, entre los dos momentos de la encarnación y la resurrección, la cruz hace surgir la figura que es el centro y el paso por excelencia de la contemplación.

(104) Cf. MTh I 1, BEIERWALTES W., Denken des Einen, 415: “als ein durch die Realisierung der Spitze des Geistes ermöglichter oder gar “geforderter” Sprung: *Mentis excessus*”. Esto lo deduce de las fuentes dionisianas. Cf nota 86.

(105) It prol 3 *per ardentissimum amorem Crucifixi*.

(106) FALQUE E., Vision, excés et chair, 16ss. insiste en la diferencia del exceso, lúcido mentalmente, con respecto al éxtasis inconsciente, a modo de rechazo al mundo y al hombre, para unirse a Dios en forma desencarnada, *akenótica*.

(107) It prol 3. FALQUE E., It prol, 3, Vision, excés et chair, 5ss. Cf. BALTHASAR H. Urs von, Gloria II, 263. El éxtasis, llamado habitualmente *excessus*, es para Buenaventura “el modo supremo y más noble de conocimiento”, que difícilmente se comprende sin haberlo experimentado, y es experimentado solo por quienes “están arraigados y fundados en el amor para comprender con todos los santos cuál es la longitud, la anchura, la altura y la profundidad”, en que consiste la sabiduría experimental y verdadera. Buenaventura distingue esta experiencia espiritual normal, por así decirlo, del *raptus*, que traspasa los confines del *status viatorum* por un privilegio excepcional, y da acceso a una visión directa de la esencia de Dios. El éxtasis propio del conocimiento auténtico de Dios, que no puede ser meramente teórico, es designado, siguiendo las huellas de Dionisio, pero con un lenguaje más rico en perfil psicológico, como *anagogicus excessus*, como “arrobamiento en las tinieblas”, como *docta ignorantia*, como *contemplatio* en sentido estricto, que tiene por presupuesto y por consecuencia la elevación y suspensión (*suspensio*) respecto de Dios... Es la trascendencia del hombre hacia Dios, de que habla Agustín y Dionisio acentúa. Esta autotranscendencia de las facultades cognoscitivas se realiza in *vertice* como *unitio amoris*, según la frase del *Cantar de los Cantares*: Yo duermo, mi corazón vela. Se trata de un arrobo, cuya *ablatio* interpreta Buenaventura siempre en términos nupciales (además de la *apophysis* dionisiana).

(108) La pretensión no es ridícula de creer con E. Husserl y la fenomenología que la *arche* –originaria Terra– no se cambia después de Copérnico. Cf. FALQUE E., Vision, excés et chair, 45.

más acorde con nuestro tiempo (109). Tal adaptación pondría fin a la sospecha de Balthasar, que todo lo que es sensible e imaginario no tiene lugar en una teología seria, pese a que el Verbo *Increatum* es “la Palabra hecha carne”.

c) *¿Una precomprensión franciscana?*

Sin duda, son múltiples las expresiones de la espiritualidad franciscana en *It, prol* 2-3 (110). Por lo mismo, la insistencia en la “precomprensión franciscana” se transforma –desde Gilson– en una suposición generalizada en los estudios bonaventurianos (111). Producto de este enfoque es la negación de toda consistencia filosófica propia del autor. Actualmente, aparecen intentos sugerentes por rescatar la autonomía de la Filosofía en la obra de Buenaventura, lo cual se está logrando por medio de estudios “geneológicos”, tales como el de Andrés Speer (112). Este estudio parte de la suposición que Buenaventura piensa de modo unitario, comprendiendo y explicando toda la realidad desde la punta de la pirámide del ser. Pero demuestra, además, que tal generalidad contradice al propio pensamiento que Buenaventura desarrolla en respuesta a la cuestión, cómo uno y el mismo objeto pueden ser conocidos por la razón natural y el *habitus* de la fe, ya que, de hecho, Buenaventura parte del *habitus* y no de la fuente de conocimiento, como se supone. A partir de este dato sorprendente, que concierne a la actitud del sujeto pensante, Buenaventura elabora una diferencia destacada entre Teología y Filosofía, en cuanto ciencias, sin que niegue el servicio que presta la Filosofía a la Teología –*famulari*–. Un tal *habitus fidei* no excluye el *modus sciendi* de la razón, ya que ambos constituyen diferentes caminos de acceso a la misma realidad. Pero, mientras el *habitus fidei* puede alcanzar a Dios como verdad primera *propter se*, el *habitus scientiae*, dependiente de la *ratio*, la alcanza *propter aliud*, por lo cual Buenaventura deduce la prioridad de la fe sobre la razón (113).

Esto no anula la autonomía de la *philosophia naturalis*, pero sí indica una consecuencia importante: Si en cada cosa conocida, Dios está oculto –*interius la-*

(109) FALQUE E. evoca GS 11.

(110) *It Prol* 2-3: el “monte Alverna” y lo que sucedió a Francisco; la visión del serafín alado en forma de cruz; la suspensión, índice del itinerario a seguir; el amor ardentísimo al Crucificado; este amor impreso al alma del Francisco se trasparenta en la “carne”. Además, el que este Cristo tenga características *kenóticas* tan fuertes, tal cual, sucede en el *It*, solo puede interpretarse como una expresión muy propia de la espiritualidad franciscana. Cf. DETTLOFF W., *Die franziskanische Vorentscheidung im theologischen Denken des heiligen Bonaventura*, MTZ 13 (1962) 107-115.

(111) GILSON E., *La Philosophie de Saint Bonaventure*, 2ª ed. (Études de Philosophie Médiévale, 4) Paris 1978, 416 pp. Sobre todo, en los estudios de BOURGEROL J., *L’aspect original de l’Itinerarium Mentis in Deum et son influence sur la spiritualité de son Temps*, Antonianum 52 (1977) BOURGEROL J. J. G., *Dossier pour l’étude des rapports entre Saint Bonaventure et Aristote, en Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton 1989, 135-222. BOURGEROL J. J. G., *Saint Bonaventure: Études sur les sources de sa pensée*, Northampton 1989.

(112) SPEER A., *Metaphysica reducens. Metaphysik als erste Wissenschaft im Verständnis Bonaventuras*, *Recherches de Theologie Ancienne et Medievale*, 148: describe cuatro pasos de la concreción hermenéutica: 1) pregunta por la comprensión de la Metafísica de Buenaventura; 2) confrontación de su esbozo especulativo con las cuestiones más importantes de su época; 3) introspección de las líneas de evolución del pensamiento bonaventurano; 4) mejor comprensión del tipo de ciencia y forma de pensar del autor.

(113) SCHLOSSER M., *Cognitio et amor. Zum kognitiven und voluntativen Grund der Gotteserfahrung nach Bonaventura* (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, 35) Paderborn 1990, 271pp.

teat– entonces la verdad contenida en la Sagrada Escritura también está contenida en todo tipo de conocimiento y en toda la naturaleza. ¿Pero qué motiva a Buenaventura postular, además de tal teología, una “ciencia de gracia” –*scientia gratuita*– y una de “gloria” –*scientia gloriosa*? Ciertamente, por un lado, ello proviene a causa del peligro de que la teología se ponga absoluta, al modo del saber de los fariseos, pero más todavía, porque hay en toda teología una orientación profundamente escatológica, lo cual es también la razón de la progresiva radicalización de la crítica de Buenaventura a Aristóteles. En definitiva, se trata aquí de lo que ejemplifican *It VII* y *It Prol*: una toma de conciencia crítica respecto de la amplitud de la capacidad cognoscitiva humana y su certeza salvífica (114).

De todos modos, resulta especialmente importante para la cuestión hermenéutica el esfuerzo que hace Buenaventura en el *It Prol* por remontar a la experiencia de Francisco, en cuanto experiencia fundante de su anhelo por una renovación profunda de la Teología Dogmática. Ante la racionalización excesiva debido a la influencia aristotélica, el volver a la experiencia originaria de Francisco significa volver al origen evangélico y su centro inconmovible, la misma persona de Cristo, crucificado, muerto y resucitado (115). Este penetrar en el origen originante, a su vez, significa remontar a la misma vida trinitaria íntima, que se devela como verdad más profunda, que esta sobreposición de interpretaciones realizadas en el *It*. A partir de esta vuelta al origen se patentiza, luego, la estructura trinitaria de toda la realidad; es decir, su íntima orientación por el otro, la alteridad, vigente todavía en su desfiguración total del pecado y la necesidad de una permanente *epoché*, un desprendimiento continuo, una kenosis, sin la cual no hay verdad dogmática auténtica. En este sentido, cabe entender el título de la obra: “Contemplación del pobre en el desierto”: el vacío, cuya plenitud se expresa paradójicamente en su ser “nada”.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si bien la propuesta de Buenaventura permite apreciar, especulativamente, las diversas articulaciones del dogma en su dimensión antropológica teológica, de gracia y pecado, al trasluz del amplio marco creacional de egreso, con un fuerte ímpetu escatológico de regreso, pero basado en una eclesialidad aterrizada, desde la totalidad de su origen fundante, el Misterio Trinitario, en su concreción cristológica, de todos modos persiste la pregunta: ¿se ha obtenido una respuesta satisfactoria a la cuestión hermenéutica? ¿O a Lonergan le asiste razón, y tal intento de pensar el dogma desde la totalidad siempre corre el peligro de pasar por encima de la realidad concreta?

Los resultados obtenidos hablan claro: si se mira la realidad desde su origen, este origen fundante se patentiza en un ritmo triádico de todo cuanto existe, que, a la vez, desborda incesantemente hacia una plenitud mayor. Este desborde, sin duda, resulta incómodo y hasta imposible para un enfoque sistemático, que yuxtapone desde abajo, sumando diversas partes para un todo, que nunca se dará. Buenaventu-

(114) SPEER A., o.c., 171.

(115) BALTHASAR H. Urs von, Gloria I, 264.

ra, por cierto, ofrece un ejemplo magistral de aquel pensamiento holístico, que evocó el profesor Vigo, y que como tal interpela seriamente nuestra docencia y estructuración concreta de *curricula* en la Facultad. ¿No será, tal vez, esta falta de organicidad teológica sistemática, la causa de tanta desmotivación en el alumnado pregrado, y, lo que es más grave todavía, la incoherencia e inconsistencia en la transmisión de lo aprendido a nivel pastoral?

Respecto al segundo factor, que la cuestión hermenéutica articula, es decir, la mediación del saber profano en la interpretación del dato revelado, sin duda, el *Itinerarium* aporta más de lo que se ha podido apreciar debido a la brevedad del tiempo. Por cierto, se ha logrado constatar que el pensamiento bonaventuriano se estructura a partir de una consistencia seria y de una originalidad fuera de lo común, en lo que se refiere al uso de la Filosofía, sobre todo, de la Metafísica. Pues el autor postula una autonomía de la Filosofía, aunque relativa, a través del análisis e interpretaciones afinadas de las fuentes profanas más cercanas y lejanas con sorprendente originalidad, si bien esta como también la riqueza de la confusión de horizontes daría para otro estudio. En efecto, solo se ha podido asomar a la confluencia de fuentes griegas y latinas, en su novedad inusitada, que no deja de ser franciscana, pero, sin duda, se articula como universal. Lo que sí se evidencia a través de la mirada observadora de Buenaventura es una posibilidad inaudita de pensar lo concreto, y ello desde el mismo origen de las tres personas divinas. Pues, cuando el signo, el libro sagrado y la figura del Redentor irradia desde dentro aquel esplendor que le es propio, el principio trinitario fundante se refracta en sus múltiples “aspectus” al trasluz de su totalidad una. Para que se dé tal revelación de un todo, configurado así por la *conformitas*, y esto no solo de modo estático, sino aconteciendo dinámicamente, se requiere del *oculus*, el ojo, apto para permitir “ser a las cosas lo que son”, Vigo.

Cabe la pregunta, ¿nuestros ojos con que miramos la realidad, el mundo, poseen esta índole “caritativa”, o estamos sospechando de la calidad divina de la realidad, es decir, no nos causa asombro ni admiración y lo otro, el otro, se transforma en enemigo? Y ¿estamos tal vez promoviendo aquella manera “profana” de hacer teología, que Buenaventura combatió, pagando un alto precio, el de ser aislado y olvidado, no solo en la gestación de la cultura moderna, a la cual contribuyó tanto Tomás, sino también en la historia del dogma?

La cuestión hermeneútica urge a preguntar, finalmente, si se constata en la interpretación del dogma de parte de Buenaventura alguna repercusión sobre problemas existenciales del hombre de hoy, esos “temas modernos” que anuncia Zubiri. No cabe duda, el punto de partida y el mismo contenido del *Itinerarium* en cuanto camino de pensar por etapas “desde Dios” la propia existencia en el mundo, hoy no deja indiferente a ningún lector ni al estudiante más crítico de postgrado. En efecto, esa ardiente necesidad de Dios, con que el ser humano descubierto se expone a la trascendencia, como a su fin último, el único que le hace feliz, y la permanente frustración de no poder alcanzarlo por propia cuenta, hace entrar en crisis a la racionalidad moderna del lector. Pero ¿no será precisamente esta crisis, esta extrañeza ante aquella paradoja existencial indisoluble, esta ruptura de esquemas mentales familiares, que permiten que aflore otra lógica a través de las interpretaciones sobrepuestas unas a otras en el *Itinerarium* —aquella que no deja de ser “lógica”, como

advierde Blondel? ¿De dónde, pues, esta fuerza existencial irresistible, que la lógica del discurso de Buenaventura va adquiriendo en la medida en que el lector se deja interpelar libremente por unos argumentos, que patentizan aquella certeza, que es propia del amor? Siendo Dios amor, ¿esta certeza no debería ser la única factible en la interpretación del dogma? En efecto, solo cuando el quehacer teológico permita que el amor compenetre a la razón, sin confundirse, ni identificarse con ella, dicho quehacer estará a la altura de racionalidad contemporánea. En este sentido, Buenaventura avala no la “desparadojalización”, propuesta por Luhmann, sino aquella interpretación del dogma, que Walter Kasper, citado por Thomas Pröpper, evoca como “Teología teológica”.

RESUMEN

Se estudia la cuestión hermenéutica en el *Itinerario de la mente hacia Dios* de Buenaventura, en confrontación con los cuestionamientos de la hermenéutica más reciente. Resalta aquella preocupación del sujeto pensante, situado en un mundo complejo, del cual el autor tiene un conocimiento profundo. Buenaventura piensa esta actitud hermenéutica básica a trasluz de las fuentes de la revelación, mediadas por influencias metafísicas, evocadas por referencias constantes a Dionisio y Agustín, acorde con “los temas modernos”, que articula el *It*. Esto requiere abordar las preguntas propias de la cuestión hermenéutica: ¿Cómo se articula el acontecimiento originario de la revelación de Dios en Jesucristo a través de la estructura del *It* y la confluencia de fuentes en esta obra? ¿Qué importancia adquiere el saber profano científico, sobre todo, filosófico en la argumentación de Buenaventura? ¿Habrá una interpretación del dogma, genuina y significativa, para la existencia del hombre en el mundo?

ABSTRACT

The article discusses the issue of hermeneutics in the *Journey of the Mind to God* by Saint Bonaventure, defying recent hermeneutic questioning. The most outstanding aspect addressed is the concern of the thinking subject, placed in a complex world, which the author understands fully. Bonaventure considers this basic hermeneutic attitude in the light of Revelation, mediated by metaphysical influences and evoked by constant references to Dionysius and Augustine, according to the modern articulation of Journey. To accomplish such a task, the following suitable hermeneutic questions need to be asked: How does the main event of God's revelation in Jesus Christ take place within the scheme of journey, and how does this relate to the work it self? What is the role of profane scientific and philosophical knowledge, in Bonaventure's argumentation? Is there a genuine and significant interpretation of dogma for the existence of man in the world?