

TEOLOGÍA Y VIDA

Teología y Vida

ISSN: 0049-3449

teologiyvidauc@uc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile
Chile

Meis, Anneliese

La alteridad entre Dionisio y Agustín en el Breviloquium de Buenaventura

Teología y Vida, vol. XLVIII, núm. 2-3, 2007, pp. 167-187

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32248305>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en 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

Facultad de Teología

Pontificia Universidad Católica

La alteridad entre Dionisio y Agustín en el *Breviloquium* de Buenaventura*

Si preguntamos por la alteridad en el *Breviloquium* de Buenaventura y la situamos entre Dionisio y Agustín, abordamos autores muy sensibles a este fenómeno humano de singular complejidad y relevancia actual (1). En efecto, Dionisio proyecta un quehacer teológico impregnado por el Dios-Otro, siendo la objetividad jerárquica el distintivo mayor de su pensamiento (2), mientras Agustín se orienta por aquel Dios trascendente, quien ha creado al hombre según su imagen y semejanza, de tal modo que se deja encontrar al interior de la subjetividad humana, permaneciendo, sin embargo, como el Otro por excelencia (3). El pensamiento de Buenaventura

(*) Estudio apoyado por el Proyecto *Cooperación Científica Internacional Fondecyt 2006*, 7060149 y *Fondecyt 1060401*, 2006-2007: Alteridad y Misterio en Buenaventura, Alberto Magno, Nicolas de Cusa y Juan de la Cruz a la luz de la confluencia de fuentes griegas y latinas.

- (1) Un acercamiento etimológico se obtiene en ERNOUT A., MEILLET A., in *Dictionnaire de la langue latine. Histoire de mots*, Paris 1932, 32-34. Sucede que la distinción entre *alius* y *alter* y *ceterus* no es rigurosamente observada. Mientras *alius* dice una cosa; *alter*, otra. Si se antepone Dionisio a Agustín, rompiendo el probable orden cronológico, se presta atención a una mayor o mejor influencia griega en el pensamiento del respectivo pensador. Para la relevancia actual del fenómeno, Cf. GABILONDO A., La vuelta del otro. Diferencia, identidad y Alteridad, Madrid 2001, 227 pp.; MARION J. L., Acerca de la donación. Una perspectiva fenomenológica, Buenos Aires 2005, 97 pp; RICOEUR P., Soi-même comme un autre, Paris 1990; BOUCKAERT B., La signification "autre" de la phénoménologie. Notes propédeutiques sur quelques aspects paradoxaux dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité, in *Phänomenologische Forschungen*, (2002) 163-181; ALFERI T., Entmündigt die Gebung/die "donation" das Ich? Vergleich einer Vermittlung zwischen Jean-Luc Marion und Hansjürgen Verweylen, in *Phänomenologische Forschungen* (2004) 317-341.
- (2) ANDIA Y. de, HENOSIS. L'Union à Dieu chez denys l'Aréopagite (*Philosophia Antiqua. A Series of Studies on Ancient Philosophy*, 71) Leiden-New York-Köln 1996, 117-119; LANGER O., Christliche Mystik im Mittelalter. *Mystik und Rationalisierung-Stationen eines Konflikts*, Darmstadt 2004, 416 pp. 105- 116; ROQUES R., L'Univers Dionysien. *Structure Hiérarchique du Monde selon le Pseudo-Denys* (*Théologie*, 29) Paris 1954, 335-339.
- (3) MEESEN Y., Jamais l'un sans l'autre. Une recherche sur l'intersubjetivité chez s. Augustin, *Revue des sciences religieuses* 76 (2002) 426-446; LANGER O., o. c., 91-104; BRACHTENDORF J.,(ed.) Gott und sein Bild-Augustinus *De Trinitate* im Spiegel gegenwärtiger Forschung, Paderborn-München-Wien-Zürich 2000; STUDER B., Augustinus *De Trinitate*. Eine Einführung. Paderborn-München-Wien-Zürich 2005; Idem, Patristische Anstösse zu einer Erneuerung der Trinitätslehre, *Freiburger Zeitschrift zur Philosophie und Theologie* 47 (2000) 463-483. Idem, Gratia Dei, en Gratia Christi-Gratia Dei bei Augustinus von Hippo. Christozentrismus oder Theozentrismus? (*Studia Ephemeiridis "Augustinianum"*, 40) Roma 1993,123-279, especialmente, 144-146.

tura lleva la impronta tanto de Dionisio como de Agustín, sin que se identifique con uno de ellos (4), ya que trasciende la confluencia de ambos hacia aquella novedad que se pretende indagar (5). Por eso, el presente estudio propone un análisis de cinco textos del *Breviloquium* (6), que atestiguan tanto la recepción de Dionisio y de Agustín como la interpretación bonaventuriana de la alteridad. No se trata de descubrir la intención de Buenaventura, al apoyarse en la autoridad de dichos autores (7), sino que se contextualizan y analizan los textos respectivos en busca de cómo Buenaventura comprende la alteridad (8).

1. BREV PROL 4-6

La alteridad emerge dentro de la “multiplicidad de sentidos místicos” (9), cuando Buenaventura aborda la comprensión e interpretación de la Sagrada Escritura, refiriéndose al “otro sentido” –*alter-*, *Prol 6-* (10), que más allá de lo literal, articula “la doctrina” –*Prol 4-* (11), que se interpreta con ayuda de otra cita escriturística –*aliam-* *Prol 6-* (12) u otro hecho–*aliud-* *Prol 4* (13). En estas distinciones bonaventurianas se hace notar, sin duda, tanto la influencia de Dionisio como la de Agustín. Pero, ¿cómo?

- (4) GUARDINI Romano, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras. Die Lehren vom lumen mentis, von der gradatio entium und der influentia sensus et motus* (Studia et Documenta Franciscana, 3) Leiden 1964, 93-111; RATZINGER J., *La teología de la historia de san Buenaventura*, Madrid 2004, 148-151.
- (5) La presente indagación completa una primera aproximación al problema: El Misterio de la alteridad en el *Breviloquium* de Buenaventura, *Antonianum* 81 (2006) 463-507.
- (6) SANCTI BONAVENTURAE IN BREVILOQUIUM, OPERA OMNIA, V, Paris 1864-71; SCHLOSSER M., *Bonaventura, Breviloquium*, Einsiedeln 2002; WINDEN van J.C.M., *Bonaventura, Breviloquium. De theologie in kort bestek*, Assen 2004.
- (7) Esto sería un enfoque histórico científico moderno, que la Escolástica desconoce. Cf. HOYE W. J., *Die Vereinigung mit dem gänzliche Unerkannten nach Bonaventura*, Nikolaus von Kues und Thomas von Aquin, en BOIADJIEV T. KAPRIEV G., SPEER A. (eds.), *Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8.bis 11 April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale*, Tournhout 2000, 477-504, especialmente 477, 485-489.
- (8) Se trata de encontrar qué verdad objetiva se puede leer en el texto bonaventuriano. Comenta HOYE W.J., o. c., 477: “Der Interpret... war nämlich bestrebt, so gut wie möglich eine Wahrheit zu finden, die zum Wortlaut des Textes passt”.
- (9) *Brev prol 4: in multiplicitate mysticarum intelligentiarum; prol 6: una littera multiplicem tegat intelligentiam*
- (10) *Brev prol 6: Si vero altero modo tantum sicut spiritualiter solum debet intelligi sicut sabbatum legis esse perpetuum sacerdotium aeternum possessionem terrae aeternam et pactum circumcisio-nis esse aeternum quae omnia ad spirituale significatum referenda sunt.*
- (11) *Brev prol 4: Subiecto, inquam, competit, quia ipsa est doctrina, quae est de Deo, de Christo, de operibus reparationis et de credibili. Subiectum enim illius quoad substantiam Deus est; quoad virtutem Christus; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile.*
- (12) *Brev prol 6: et illam eductam manifestare per aliam Scripturam magis patentem.*
- (13) *Brev prol 4: Nam praeter litteralem sensum habet in diversis locis exponi tripliciter, scilicet allegorice, moraliter et anagogice. Est autem allegoria, quando per unum factum indicatur aliud factum, secundum quod credendum est. Tropologia sive moralitas est, quando per id quod factum est, datur intelligi aliud, quod faciendum esto.*

a. *Dionisio y su tríada jerárquica*

1. Si Buenaventura aborda el triple sentido de la Sagrada Escritura, junto con el literal, que ilumina por “otro” hecho –*aliud*, en *Prol 4*, cuenta con una base dionisiana sólida en cuanto al método del Areopagita para interpretar, de modo triple, la Sagrada Escritura, como se aprecia en HE 1, 1 (14).

2. Cuando, luego, emerge la tríada *substantia, virtus, operatio*, no cabe duda que hay un marcado trasfondo dionisiano-CH 11, 2– (15) en la argumentación bona-venturiana, que a su vez remonta a Plotino, *Enneadas* I 6 (16).

3. Al concretar, finalmente, Buenaventura lo anterior en la triplicación de las acciones de “purgar”, “iluminar”, “perfeccionar”, no solo aparecen señaladas las etapas, que Dionisio indica respecto del proceso de intelección-CH 3, 2 (17)–, sino la explicación de lo expuesto se dinamiza respecto de lo que se presentará posteriormente.

El aporte de Dionisio se hace notar, entonces, a modo de atisbo, en lo que se refiere a la comprensión de la alteridad en cuanto integrada al método, objeto y la finalidad de la interpretación de la Sagrada Escritura. Tal comprensión no se agota, sino que progresiva hacia aspectos concretos donde Buenaventura menciona, explícitamente, a Agustín (18).

b. *Agustín y las reglas de interpretación escriturística*

Si *Prol 6* completa lo expuesto en *Prol 4*, en atención a cómo descubrir la *intelligentia multiplex* de lo que el texto literalmente dice y exponerla, adecuadamente, esto vale para los cuatro ámbitos de la Sagrada Escritura –creacional, histórico salvífico, ético y místico–, que requieren de aquellas reglas de interpretación, tomadas por Buenaventura de *De Doctrina III 10*, 14 y sintetizadas de modo explícito (19). Pues a partir de la regla general señalada por Agustín:

- (14) HE 1,1 369 A: Οτι μὲν ἡ καθ' ἡμας ἱεραρχία, παίδων ἵερων ἱερώτατα, της ἐνθέου καὶ θείας ἔστι καὶ θεουργικῆς ἐπιστήμης καὶ ἐνεργείας καὶ τελειώσεως ἐκ τῶν ὑπερκοσμίων καὶ ἱερωτάτων ἡμας ἀποδεῖξαι λογίων χρή τοις της ἱερα μυσταγωγίας τὴν τελετὴν ἐξ ἱεραρχικῶν μυστηρίων καὶ παραδόσεων τετελεσμένων. Cf. DN 637B; Ep IX 1108. Cf. RO-REM P., Biblical and Liturgical Symbols within the Pseudos-Dionysian Synthesis(Studies and Texts 71) Roma 1984, 11-26.
- (15) CH 11, 2 284 D: ἀλλ' ἐπειδὴ εἰ τρία διήρηνται τῷ κατ- αὐτους ὑπερκοσμιψ λόγῳ πάντες οἱ θεῖοι νόεις, εἴ ουσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν.
- (16) BOUGEROL Jacques Guy, Saint Bonaventure et la Hiérarchie Dionysienne, en Saint Bonaventure. Études sur les sources de sa pensée, Northampton 1989, 121-167. MAHONEY EDWARD P., Pseudo-Dionysius's conception of metaphysical hierachy and its influence on medieval philosophy, en BOIADJIEV T. KAPRIEV G., SPEER A. (eds.), Die Dionysius-Rezeption im Mittelalter. Internationales Kolloquium in Sofia vom 8. bis 11 April 1999 unter der Schirmherrschaft der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médievale, Turnhout 2000, 429-475.
- (17) CH 3, 2 165 B: Οὖν ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἔστι τὸ τους μὲν καθαίρεσθαι, τους δὲ μὲν φωτίζεσθαι, τους δὲ φωτίζειν καὶ τους μὲν τελεῖσθαι, τους δὲ τελεσιουργεῖν, ἐκάστῳ τῷ θεομίμητον ἀρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον.
- (18) Para el significado de la Sagrada Escritura en la teología de Agustín, especialmente, en el *De Trinitate* cf. STUDER B., Augustinus *De Trinitate*, 85-109; Idem, Zur Bedeutung der Heiligen Schrift in Augustin's *De Trinitate*, Augustinianum 42 (2002) 127-147.
- (19) Cf. WINKLER U., Vom Wert der Welt. Das Verständnis der Dinge in der Bibel und bei Bonaventura. Ein Beitrag zur ökologischen Schöpfungstheologie (Salzburger Theologische Studien, 5) Innsbruck -Wien 1997, 334-344.

1. se concluye que no se ha de buscar ninguna alegoría, donde la primera significación de las palabras expresa “la fe o caridad”, expresión tomada de la regla agustiniana general (20).

2. se ha de investigar qué significa cada cosa y luego sacar su significado por palabras que significan claramente, cuando se trata de “la verdad de la fe o la honestidad de las costumbres”, una fórmula que sale mencionada, explícitamente, en la regla agustiniana (21).

3. se ha de explicar el modo de conocer cuando una expresión es propia o figurada. Esto es, por cierto, el eco de lo que Agustín señala al introducir su regla general, insistiendo “de no tomar la expresión figurada como propia... ni la propia como figurada, sino explicar el modo de conocer cuando una expresión es propia o figurada”. Lo que Agustín señala primero, Buenaventura lo explica en tercer lugar, es decir, que hace uso libre de la fuente agustiniana (22).

Trasluce aquí en las tres referencias directas a Agustín, aquella dualidad estructural del texto escriturístico, típica para el *De doctrina*, en la cual el sentido literal se transparenta hacia otro sentido, siendo el literal siempre primordial e indispensable (23), una dualidad que en *De Genesi ad litteram* se triplica en los tres modos de conocimiento, el corporal, espiritual e intelectual. El obispo de Hipona aporta, entonces, a la argumentación bonaventuriana una concreción de la alteridad, que no deja lugar a dudas respecto de los procedimientos interpretativos concretos. Sin embargo, cabe indagar cómo dicha alteridad de sentido, más allá de Agustín y Dionisio, se articula en el aporte propio de Buenaventura.

c. *Buenaventura y la alteridad en la multiplicidad de las inteligencias*

1. El aporte propio de Buenaventura a la comprensión de la alteridad en cuanto “otro sentido” emerge desde la “multiplicidad de las inteligencias” del texto sagrado. Se anuncia con el desplazamiento de *virtus* a *veritas*, como lo atestigua un manuscrito, ya que la *veritas* se completa en el mismo texto por la *bonitas*, siendo *veritas* y *bonitas* partes de las condiciones esenciales del ser, aprovechadas por Buenaventura de modo significativo para poner de relieve tanto

(20) Cf. *Doctrina cristiana III, c 10 n 14*: Prima est haec. Ubi cumque in hac Scriptura prima verborum significat *res creationis*, sive *singulares actus humanae conversationis*, ibidem res significatae per verba primo significantur, deinde nostrae; ubi vero prima significatio verborum exprimit idem sive caritatem, ibi nulla est alegoria quaerenda.

(21) Cf. *Doctrina cristiana III, c 10 n 14*: Secunda regula est ista. Ubi verba huius Scripturae significant *res creationis*, aut *conversationis populi Israelitici*; ibi quaerat ex alio Scripturae loco, quid quaelibet res significet, et deinde significationem suma elicita per verba nude significantia *fidei veritatem*, vel *morum etiam honestatem*; utpote si dicatur: *Oves pariunt gemellos fetus*, ostendat, quod *oves* significant ibi homines, et *geminus fetus* geminam caritatem.

(22) Cf. *Doctrina cristiana III, c 10 n 14*: Tertia regula est ista. Quando aliqua Scriptura habet aliquem intellectum *litteralem* et *spiritualem*, debet discutere expositor, utrum illa attributio conveniat *historico*, an *spirituali* significato, si forte *utrique* non poterit convenire; si autem utriusque competit, tunc *litteraliter* et *spiritualiter* debet affirmari; si vero *altero modo tantum*, tunc *spiritualiter* solum debet intelligi: sicut sabbatum Legis esse perpetuum, sacerdotium aeternum, possessionem terrea aeternam, et pactum circumcisionis esse aeternum; quae omnia ad spirituale significatum referenda sunt.

(23) STUDER B., *Oikonomia und Theologia in Augustinus De Trinitate*, en BRACHTENDORF J. (ed.) o. c., 39-52, especialmente, 48-50.

la dimensión universal de ser como su articulación particular, que involucra la alteridad en profundidad (24).

2. El momento más decisivo de la argumentación bonaventuriana, sin embargo, se evidencia en la aplicación de la tríada *natura, veritas y operatio* a las personas de la Trinidad, que conlleva una atención explícita a este misterio de Dios, que tanto Dionisio como Agustín abordan solo en aspectos teológicos generales, aunque jerarquizados o relacionales (25).

3. Para la interpretación de la Sagrada Escritura, Buenaventura amplía los datos recibidos por una atención peculiar a los tres ámbitos de la Escritura, tomando en cuenta también “el primer libro” –la creación–. Además se hace notar el movimiento circular –egreso y regreso–, que luego domina todo el *Breviloquium*, desembocando en una definición de la Teología que parece identificarse con la Sagrada Escritura (26). Queda abierta aquí, sin embargo, la pregunta por el “tercer libro” –Cristo–, como también por el significado de la *intermediatio*, que aparece mencionada solo como de paso (27).

La alteridad, entonces, es parte decisiva de la argumentación bonaventuriana en lo que se refiere al sentido de la comprensión e interpretación de la Sagrada Escritura en el *Prologo*, donde se entrelazan, magistralmente, los aportes de Dionisio con los de Agustín.

En síntesis, pese a que la alteridad se articula de modo distinto, más uniforme, aunque moldeado de manera tripliforme en la influencia dionisiana, y más práctica desde el aporte agustiniano, ella adquiere su verdadera profundidad a partir de la confluencia de ambas líneas interpretativas en el pensamiento propio de Buenaventura, donde se evidencia una tendencia a la distinción en la unidad, de índole trinitaria, que cabe seguir desentrañando en el texto siguiente.

2. BREV I 5

En la *I parte*, dedicado a la Trinidad, Buenaventura se refiere a la alteridad en el capítulo 5, donde trata la pluralidad de la aparición de las tres personas del Dios Trino-Uno. El *alter –alius* se proyecta con mayor relieve en su dimensión trinitaria allí donde dicho misterio se concreta en la inmanencia de sus relaciones a través de la

(24) *Brev prol 4: Subiectum enim illius quoad substantiam Deus est; quoad virtutem, Christus; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile.* Cf. 205, nota 7: Auctoritate Alex. Hal. et Dionys. nec non M F fundati substituimus *quoad virtutem* (I. Cor. 1, 24) pro *quoad veritatem*, quod hucusque exhibebatur.

(25) *Brev prol 4: Subiectum enim illius quoad substantiam Deus est; quoad virtutem, Christus; quoad operationem, reparationis opus; quoad omnia haec est ipsum credibile* (cf. nota 7). *Deus autem est trinus et unus: in essentia unus et in personis trinus.* Ideo Scriptura quae est de ipso, habet in unitate litterae triformitatem intelligentiae.

(26) La cuestión sigue abierta: Cf. SCHLOSSER M., Bonaventura, *Breviloquium*, 14.

(27) *Brev prol 6: Unde ipsa agit de toto universo quantum ad summum et ultimum, primum et ultimum, et quantum ad decursum intermedium, sub forma cuiusdam crucis intelligibilis, in qua describi habet et quodam modo videri lumine mentis tota machina universi; ad quam quidem intelligentiam oportet nosse rerum principium, Deum, ipsarum rerum creationem, lapsum, redemptionem per sanguinem Iesu Christi, reformationem per gratiam, curationem per Sacramenta, et tandem retributionem per poenam et gloriam sempiternam.*

economía de las apariciones de las tres personas –distinta una de la otra –*alterius*– (28) y la inhabitación donde una persona no puede encontrarse sin la otra –*alia* (29). Buenaventura evoca la tríada dionisiana, pero fundamenta su explicación relativa al Padre en el *De Trinitate* de Agustín (30), de tal modo que la dimensión trinitaria se encuentra articulada por la confluencia de aportes tanto griegos como latinos. ¿Cómo?

a. Dionisio y la tríada trinitaria

1. Cuando Buenaventura recurre a la tríada *natura, virtus et operatio* (31), citada ya en Prol 4, no solo sustituye *substantia* por *natura*, sino que entrelaza dicha tríada, más decididamente, con la Trinidad y su unidad indivisa. El acento está en el ser, pero que apunta al dinamismo jerárquico (32).

2. Este dinamismo, en efecto, sale a la luz cuando Buenaventura se detiene en el *effectum ab ipso*, que designa un *esse per essentiam, potentiam, praesentiam*. Se trata del actuar de la Trinidad en la creación, el universo, que Dionisio permite articular en su ín dole trifor me a través de la tríada, cambiado más notoriamente (33).

Al trasluz de esta base dionisiana, la argumentación bonaventuriana se encamina hacia la tríada de Hilario, *aeternitas species, usus* (34), y no la de Agustín (35) –memoria, entendimiento, voluntad–, por lo cual podrá abordar las condiciones esenciales –los trascendentales– claves para la teología trinitaria de Buenaventura (36). Sin embargo, el autor procede a abordar las misiones trinitarias, no apoyándose ni en Dionisio ni en Hilario, sino en Agustín (37).

b. Agustín y la innacibilidad del Padre

1. A través del texto *De Trinitate II, V 7-10* Agustín suministra a Buenaventura un tratamiento de las misiones del Hijo y del Espíritu en defensa de la *aequalitas* de

- (28) *Brev I 5:* missio tamen vel apparitio unius personae non est missio vel apparitio alterius.
- (29) *Brev I 5:* Et quia gratiae effectus communis est omnibus personis; ideo una persona non inhabitat sine alia immo simul tota Trinitas.
- (30) Para la recepción del *De Trinitate* de Agustín en la Edad Media cf. STUDER B., *Augustinus De Trinitate*. Eine Einführung. Paderborn-München-Wien-Zürich, 2005, 20-22.
- (31) CH 11, 2 284 D: ἀλλ᾽ ἐπειδὴ εἰ τρία διήρηται τῷ κατ- αὐτοὺς ὑπερκοσμιῷ λόγῳ πάντες οἱ θεῖοι νόεσθαι, εἰ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν.
- (32) *Brev I 5:* Et licet in Deo sint indivisa natura, virtus et operatio Trinitatis.
- (33) *Brev I 5:* Reddit autem se manifestum et notum generaliter per universitatem suorum effectuum ab ipso emanantem, in quibus dicitur esse per essentiam, potentiam et praesentiam, quod se extendit ad omnia creata. Cf. CH 11, 2 284D.
- (34) Cf. *Brev I 6:* hinc oritur secunda appropriatio Hilarii.
- (35) Para la relación Agustín-Hilario cf. STUDER B., *Augustinus De Trinitate*, 189-195.
- (36) SPEER A., Die Philosophie Bonaventuras und die Transzendentalienlehre, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 64 (1997) 32-66.
- (37) Resulta significativa la mediación de Anselmo en la influencia agustiniana de Buenaventura, como lo hace ver acertadamente, GONZÁLEZ O., *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid 1966, 231-259, estudio clásico que conserva su vigencia hoy. Dicha mediación anselmiana no se puede abordar en el presente estudio. Para la estructura e ín dole propia del *De Trinitate* de Agustín cf. MADEC G., “Inquisitione proficiente”. Pour un lecture “saine” de *De Trinitate* d’Agustín, en BRACHTENDORF J. (ed.), o. c., 53-78; STUDER B., *Augustinus De Trinitate* in seinen theologischen Grundzügen, *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 49 (2002) 49-72. Idem, *Augustinus De Trinitate*, 57-84.

ambos con respecto al Padre (38), quien parece ser mayor a causa del texto Jn 14, 23. Resulta clave el uso afinado del *mittere* respecto del Hijo y del Espíritu, por lo cual el obispo de Hipona pone en evidencia que ambos son enviados “hacia donde siempre estaban” –*ubi erat*– (39) una clara acentuación de la unidad, siempre dada en cuanto sostén último de alteridad.

2. La relevancia del hecho que el Padre no es enviado –*missus*–, resulta connatural a la comprobación escriturística –*nunc legitur*, de Agustín (40). Pero al enviar al Hijo y al Espíritu el Padre origina a ambos, es decir, a “los otros” (41). El cómo de este originarse la alteridad el obispo de Hipona no lo explica sino recién en *De Trinitate II V 8* (42), lo cual no parece interesarle mayormente a Buenaventura.

3. Pero sí el texto agustiniano trata de dilucidar otro dato decisivo para la comprensión de la alteridad, el hecho de la Encarnación. Este hecho se refiere a que el envío del Hijo no solo se concreta *ex femina*, sino es producto de la misión del Padre, conjuntamente con el Espíritu Santo, lo cual Agustín fundamenta en Lc 1, 34-35 (43).

Tal nexo significativo entre la Trinidad y la Encarnación, por cierto, sintetiza lo explicado anteriormente, pero atestigua, a la vez, que la teología trinitaria agustiniana es fundamentalmente bíblica, es decir, histórico salvífica, como lo demuestra también la interpretación de Ex 3, 14, texto-puente entre la fe cristiana y la filosofía griega. Se da entonces un enganche estrecho entre la dimensión trinitaria-una y encarnatoria de las misiones que anticipa la acentuación propia de la alteridad de parte de Buenaventura.

c. *Buenaventura y su alteridad económica a la vez inmanente*

1. Cuando Buenaventura hace uso de la tríada dionisiana, subrayando la *aequalitas* en la Trinidad, concreta su inhabitación de modo tal que una persona no puede darse sin la otra (44). Pero agrega que en esto consiste la *gracia deiforme*, que se

(38) Cf. STUDER B., *Augustinus De Trinitate*, 155-171. Idem, *Oikonomia und Theologia*, 39-41; MEESSEN Y., o. c., 430-434.

(39) *De Trinitate II V 7: In sua propria venit* (Io1, 10. 11). Illuc utique ergo missus est ubi erat... Si autem de Patre dictum est, ubi esse potuit sine Verbo suo et sine Sapientia sua, quae pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter? (Sap 8, 1). Sed neque sine Spiritu suo usquam esse potuit. Itaque si ubique est Deus, ubique est etiam Spiritus eius. Illuc ergo et Spiritus sanctus missus est ubi erat...

(40) La *aeternitas* es propia del Padre. Cf. STUDER B., *Augustinus De Trinitate*, 205.

(41) Para las características propias de cada persona divina cf. STUDER B., *Augustins De Trinitate*, 181-208.

(42) *De Trinitate II V 8:* Quocirca si et Filius et Spiritus sanctus illuc mittitur ubi erat, quaerendum est quomodo intellegatur ista missio, sive Filii, sive Spiritus sancti.

(43) *De Trinitate II V 8:* Proinde mitti a Patre sine Spiritu sancto non potuit: non solum quia intellegitur Pater cum eum misit, id est, fecit ex femina non utique sine Spiritu suo fecisse; verum etiam quod manifestissime atque apertissime in Evangelio dicunt virginis Mariae querenti ab angelo: *Quomodo fiet istud? Spiritus sanctus (90) supervenit in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi* (Lc 1, 34-35).

(44) *Brev I 5:* Et licet in Deo sint indivisa natura, virtus et operatio Trinitatis; *missio* tamen vel *apparitio* unius personae non est missio vel apparitio alterius. Licet etiam sit ibi summa aequalitas, solius tamen Patris est *mittere* et *non mitti*; Spiritus sancti est tantummodo *mitti* respectu divinarum personarum, nisi forte dicatur mittere hominem assumtum; Filii autem est *mittere* et *mitti*, sicut ex Scriptis potest colligi. Cf. POYATO V., *La teología de la inhabitación trinitaria en el Breviloquium de San Buenaventura*, *Verdad y Vida* 61 (2003) 267-286.

abre en el dinamismo del egreso y regreso en cuanto expresión del *effectus* del obrar divino. Para Buenaventura esto significa una oportunidad singular de articular el misterio trinitario en cuanto preparación de la gracia deiforme con que finalizará su argumentación en *V I*.

2. El análisis del *mittere* es llamativo, por su parte, en cuanto el autor interrelaciona el enfoque económico agustiniano de las misiones con el inmanente de la *aeterna productione*, afirmando explícitamente una identificación de la economía con las relaciones inmanentes entre las tres personas divinas (45).

3. El aporte bonaventuriano propio, sin embargo, está en el *Pater a nullo producit*, que el autor explicita en I, 3 no meramente en forma negativa, sino positiva, es decir, el Padre, por su innacibilidad es aquella “plenitud fontal” (46), que origina la *auctoritas*, con la cual se interrelaciona la *subauctoritas*, siendo esta por autonomía “relación” y no subordinación. Esto significa “unidad” en la “diferencia” (47).

La alteridad es comprendida por Buenaventura, entonces, en interrelación con el axioma “la trinidad inmanente es la trinidad económica y viceversa”, tal como Karl Rahner lo formula considerando a Buenaventura una de sus fuentes, sin duda, excepcionales en el contexto histórico escolástico (48).

En síntesis, la alteridad emerge en I 5 desde la indivisa Trinidad en su triple despliegue inmanente dionisiano, pero rearticulado en las misiones de las personas divinas hacia afuera en clave agustiniana económica a partir de su origen último, el Padre, en cuanto misterio de relación.

3. BREV II, 3-11

Cuando Buenaventura pasa a la explicación de la creación en la *II. parte*, la alteridad emerge, de modo más diferenciado y desafiante, en su estructura dual, mixta y desproporcionada debido a que el *alter* es reflexionado a la luz de las contrariedades existentes en el mundo creado, siendo el “otro” el factor pasivo constituyente del

(45) *Brev I 5: Mitti vero dicit effectus praedictos cum aeterna productione.* Tunc enim Pater mittit Filium, quando faciendo eum nobis praesentem per notiam vel gratiam, insinuat, quod ab ipso procedit. Cf. MEIS A., El A priori Trinitario en la Teología Sistemática del *Breviloquium* de Buenaventura, La Revista Católica 1.145 (2005) 1-7.

(46) *Brev I 5:* Et quia Pater a nullo procedit, ideo nusquam dicitur *mitti*. Quia vero Filius et producit et prodicitur, ideo *mittit* et *mittitur*. Quia vero Spiritus sanctus aeternaliter producitur, sed non producit nisi ex tempore; ideo ipsius est proprie *mitti*, *mittere* vero non competit sibi nisi respectu creaturae... Pater etiam, quare *mittere* et *mitti* non competit omnibus: quia, licet dicat effectum in creatura, dicit tamen relationem intrinsecam, ita quod *mittere* dicit auctoritatem, *mitti* subauctoritatem, ratione productione aeternae interius importatae. Cf. MATHIEU L., *Breviloquium* Partie I. La trinité de Dieu, Paris 1966, 22: el autor señala la influencia dionisiana griega en la fórmula *plenitudo fontale*. BIELER Martin, Freiheit als Gabe. Ein schöpfungunstheologischer Entwurf (Freiburger theologische Studien, 145) Freiburg-Basel-Wien 1991, 173-194.

(47) OBENAUER K., SUMMA ACTUALITAS. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura (Europäische Hochschulschriften, 23) Frankfurt am Main-Berlin-Bern-New York-Paris-Wien 1995, 494 pp.

(48) RAHNER K., Der Dreifaltige Gott als transzender Urgrund der Heilsgeschichte, Mysterium Salutis 2, Einsiedeln 1967, 318-347.

“uno” activo –II 3– (49). Esto evidencia una mayor delimitación, que no solo articula la oposición Creador-creatura, a modo disconjuntivo (50) y del espíritu puro angelical –II 6– (51), sino también del hombre en cuanto constituido por el espíritu y el cuerpo –II, 10 (52). De este modo, la alteridad posibilita la síntesis del hombre en su totalidad –II 11 (53), creado a imagen y semejanza de la Trinidad (54), tal como Agustín y Dionisio lo articulan, solo con una dirección inversa a la encontrada en los textos analizados, es decir, no desde Dionisio a Agustín, sino de Agustín a Dionisio. ¿Cómo?

a. Agustín y la creación de la nada

1. La influencia de Agustín se hace notar, de modo potente en II 6, cuando Buenaventura explica que Dios, siendo el *Primum Principium* ha creado todo de la nada, “por lo tanto no solo las cosas que están cerca de la nada” –*prope nihil*– sino también “las que están cerca de sí” –*prope se*. Esto se desprende del significativo texto *Confesiones XII 7, 7* (55). Esto significa que las cosas no son producidas por

- (49) *Brev II 3:* duplarem contrarietatem fieri in elementis... Et quia quodlibet elementum agit et patitur, ideo habet duas qualitates, unam activam et alteram passivam, ita tamen, quod unam principalem et propriam.
- (50) Cf. *Passio y alteridad en el Breviloquio de Buenaventura*, expuesta en el X. Congreso de Filosofía Medieval latinoamericana, Santiago 2005.
- (51) *Brev II 6:* Consequenter vero agendum est de natura spirituali et incorporeorum, cuiusmodo est angelica... Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia primum principium, hoc ipso quod primum, omnia de nihilo produxit; ideo non tantum *prope nihil*, sed etiam *prope se*. Cf. August., XII Confess. c.7. n.7: Tú eras, et aliud nihil; unde fecisti caelum et terram duo quaedam: unum *prope te*, alterum *prope nihil*.
- (52) *Brev II 10:* Ut igitur in homine manifestaretur Dei *potentia* ideo fecit eum ex naturas maxime distantibus, coniunctis in unam personam et naturam; cuiusmodi sunt corpus et anima, quorum unum est substantia corporea, alterum vero, scilicet anima, est substantia spiritualis et incorporeorum; quae in genere substantiae maxime distant.
- (53) *Brev II, 11:* Et quia cuilibet motui et sensui respondet appetitus ad aliquod *bonum*, ideo praeparatum est homini duplex *bonum*: “unum visible, alterum invisible; unum temporale, aliud aeternum; unum carni, alterum spiritui. Ex his bonis Deus unum dedit, alterum promisit, et unum gratis possideretur, alterum per meritum quereretur” (Hugo de San Victor)... Et quoniam homo ratione naturae defectivae, ex nihilo formatae nec per gloriam confirmatae poterat cadere; benignissimus Deus quadruple ei contulit auditorium: duplex *naturae* et duplex *gratiae*. Duplē enim indidit rectitudinem ipsi *naturae*: unam ad recte iudicandum, et haec est *rectitudo conscientiae*; aliam ad recte volendum... Duplē etiam superaddidit perfectionem *gratiae*: unam *gratiae gratis datae*, quae fuit scientia illuminans intellectum ad cognoscendum se ipsum, Deum suum et mundum istum, qui factus fuerat propter ipsum; aliam *gratiae gratum facientis*, quae fuit caritas habilitans affectum ad diligendum Deum super omnia.
- (54) *Brev II, 12:* ...secundum triplicem gradum expressionis, scilicet per modum *vestigii, imaginis et similitudinis*; ita quod ratio *vestigii* requeritur in omnibus creaturis, ratio *imaginis* in solis intellectualibus seu spiritibus rationalibus, ratio *similitudinis* in solis deiformibus.
- (55) *Confessiones XII 7, 7:* Et unde utcumque erat, nisi esset abs te, a quo sunt omnia, in quantumcumque sunt? Sed tanto a te longius, quanto dissimilius: neque enim locis. Itaque tu, domine, qui no es alias aliud et alias alter, sed id ipsum et id ipsum, *santus, sanctus, sanctus, dominus deus omnipotens* (Is 6), in principio, quod est de te, in sapientia tua, quae nata est de substantia tua, fecisti aliquid et de nihilo. Fecisti enim *caelum et terram* non de te: nam esse aequale unigenito tuo ac per et tibi, et nullo modo iustum esset, ut aequale tibi esset, quod de te non esset. Et aliud praeter te non erat, unde faceres ea, deus, una trinitas et tria unitas: et ideo de nihilo fecisti *caelum et terram*, magnum quiddam et parvum quiddam, quoniam omnipotens et bonus es ad facienda omnia bona, magnum caelum et parvam terram. Tu eras et aliud nihil, unde fecisti *caelum et terram*, duo quaedam, unum *prope te*, alterum *prope nihil*, unum *quo superior tu esses*, alterum, *quo inferius, nihil* esset.

emanación –Plotino– sino son creadas por Dios, esto es, de la nada. El texto agustiniano no solo usa los términos *aliud* y *alter*, sino proyecta también el horizonte creacional con su línea divisoria tajante entre la creatura y el creador, división que Agustín vivió intensamente en su vida personal, pero que continúa pensando, diferenciándose de Platón. Pues lo “otro” se tensa entre la nada y Dios, en cuanto abismo abismal de lo creado respecto de Dios, pero superado desde Dios mismo por una mayor o menor semejanza regalada tanto en lo que se refiere a la dimensión individual como colectiva de todo cuanto existe.

2. Tal semejanza de la creatura con el Creador se patentiza en ser el espíritu humano imagen de la Trinidad en cuanto memoria, intelecto y voluntad, una verdad básica de impronta agustiniana, que destaca II 6 y luego reaparece en II 9 (56). Sirve de base para la comprensión de la realidad corporal espiritual del hombre creado a imagen y semejanza de Dios (57), es decir, la razón reproduce en su realización la palabra interna, en la cual se reconoce a sí misma y en el amor se vuelca hacia sí mismo, imagen que llega a su plenitud cuando el conocimiento y el amor se orientan hacia Dios, el Otro por excelencia.

3. La índole dual de la tensión entre imagen y semejanza, de especial relevancia para comprensión agustiniana de la alteridad, se acrecienta a lo largo del II 3-11, a la vez que se interioriza a través del clásico binomio agustiniano *intus-foris* en interrelación con la constitución del hombre total –*toto homine*– en su duplicidad de imagen y semejanza (58). Este desarrollo alcanza su mayor plenitud en II 12, a partir de una estrecha interrelación con la influencia dionisiana, que emerge en la II parte con excepcional fuerza.

b. Dionisio y el triple acto jerárquico del intelecto deiforme

1. En efecto, llama la atención que la argumentación bonaventuriana, nutrida de pensamientos agustinianos, desemboque en II 6 en la mención del “intellectu deiforme” de las criaturas angelicales. Esto se interrelaciona, en forma graduada, con el primer principio, el Dios-Otro, según Dionisio –DN 7, 2 (59). La dimensión

(56) *Brev II 6*: Habet etiam in mente imaginem trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem; II 9: quia forma beatificabilis est capax Dei per memoriam, intelligentiam et voluntatem: hoc est esse ad imaginem Trinitatis propter unitatem in essentia et trinitatem in potentiis: ideo animam necesse fuit esse *intelligentem* Deum et omnia, ac per hoc Dei imagine insignitam.

(57) Cf. STUDER B., Zur Bedeutung der Heiligen Schrift in Augustin's *De Trinitate*, 134-135: “Es mag sein, dass die Lehre von dem nach dem Bild Gottes geschaffenen und erneuerten Menschen in einer Weise aus der Heiligen Schrift abgeleitet wird, die nicht in allem den von Augustinus zitierten Bibeltexten entspricht, wie sie heute verstanden werden. Doch es beeindruckt dennoch, wie sehr er sich bemüht, immer der Bibel nahe zu bleiben”.

(58) Cf. MADEC G., “In te supra me”. Le sujet dans les *Confessions* de Saint Augustin, Revue de l'Institut catholique de Paris 28 (1988) 45-63.

(59) DN 7, 2 868B: Καὶ ἔστιν αὐτας ἡ νοερὰ δύναμις καὶ ἐνέργεια τῇ ἀμιγεῖ καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι κατηγλαῖσμένη καὶ συνοπτικὴ τῶν θείων νοήσεων ἀμαρείᾳ καὶ ἀδύλιᾳ καὶ τῷ θεοειδώς ἐνὶ πρὸ τὸν Θεῖον καὶ υπέρσοφιν καὶ νοῦν καὶ λόγῳ ὁ ἐφικτόν ἀποτυπουμένη.

óntica, que articula este trasfondo dionisiano, se entrelaza con la elección y un significativo tratamiento del mal –*DN 4, 19* (60).

2. Por su parte II 8 concreta la influencia dionisiana neta, en cuanto explica el acto jerárquico, propio del intelecto deiforme, la purificación, iluminación y unión, basándose en *CH 3, 2* (61), de tal modo que lo expuesto en el *Prologo* respecto de la intelección del texto sagrado se aprecia directamente interrelacionado con el intelecto humano y su proceso de unión progresiva con Dios, el Otro por excelencia.

3. Finalmente, la índole jerárquica recibe una especificación significativa en su triple ritmo, cuando *II 9* evoca *CH 4, 3* en forma explícita, afirmando que “es ley de la divinidad que las cosas ínfimas se reducen por las intermedias a las superiores” (62). Resalta la idea de la mediación, sin mayor explicación. Pues el argumento pasa a la explicación agustiniana de la imagen y semejanza, confirmando el movimiento más generalizado en el *Breviloquium* de la influencia dionisiana a la agustiniana, pese a que la cita de *Conf XII 7* se encuentre antepuesta al aporte *CH 4, 3*.

De todos modos, no queda claro, en definitiva, el significado de la inconstancia respecto del recurso bonaventuriano a la influencia dionisiana o agustiniana en la *II parte* y su repercusión sobre cómo Buenaventura comprenda la alteridad en clave propia.

c. *Buenaventura y el “entre” mediador cristológico de la alteridad*

1. La creación de la nada es realizada, sin duda, por el acento que Buenaventura pone en el *Primum Principium* (63). Pero por el hecho de que no solo descubre la imagen de la Trinidad en la mente del espíritu, sino también porque explica su ser *capax dei*, en interrelación con el intelecto deiforme (64). Con esto Buenaventura sitúa su comprensión de la alteridad en el preciso eje de confluencia entre Agustín y Dionisio. Pero anticipa también su propia solución que ofrecerá en *V I*. La presencia compleja de Dionisio y Agustín permite a Buenaventura articular una comprensión de alteridad, en la cual resalta tanto la trascendencia del Dios Otro como la inmancuencia en la creatura, tanto la división estática como el movimiento circulante.

-
- (60) *DN 4, 19 716D*: τὸ δὲ κακὸν οὐτε ὄν ἐστιν, εἰ δὲ μὴ οὐ πάντη κακόν, οὐτε μὴ ὄν οὐδεν γάρ ἔσται τὸ καθόλου μὴ ὄν, εἴ μὴ ἐν τάγαθῳ κατὰ τὸ ὑπερούσιον λέγοιτο. Τὸ μὲν οὖν ἀγαθὸν ἔσται καὶ τοῦ ἀπλως ὄντος πολλως πρότερον ὑπεριος ρυμένον. Τὸ δὲ κακὸν οὐτε ἐν τοῖς οὖσιν οὐτε ἐν τοῖς μὴ οὖσιν, ἀλλά καὶ αὐτοῦ τοῦ μὴ ὄντος μᾶλλον ἀλλότριον ἀπέχον τάγαθον καὶ ἀνοισιώτερον.
- (61) *CH 3, 2 165 B*: Οἶον ἐπειδὴ τάξις ιεραρχίας ἐστὶ τὸ τοῦ μὲν καθαίρεσθαι, τοῦ δὲ μὲν φωτίζεσθαι, τους δὲ φωτίζειν καὶ τους μὲν τελεῖσθαι, τους δὲ τελεσιουργεῖν, ἐκάστῳ τῷ θεομίμητον ἀρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον.
- (62) *CH 4,3 181A*: ὃ τῆς θεονομικῆς τάξις ἐκεῖνο θεσμοθετούσης τὸ διὰ τῶν πρώτων τὰ δεύτερα πρὸ τὸ θεῖον ἀνάγεσθαι.
- (63) Cf. SPEER A., *Principalissimum Fundamentum. Die Stellung des Guten und das Metaphysikverständnis Bonaventuras*, in *Die Metaphysik und das Gute. Aufsätze zu ihrem Verhältnis in Antike und Mittelalter*. Jan A. Aersten zu Ehren, a cura di W. GORIS, *Recherches de Théologie et Philoosophie Medievales*, Biblioteca 2, 107-138.
- (64) *Brev II 6*: Habet etiam in mente imaginem Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem... hoc ipso, quodo simplex et perspicax, habens intellectum deiformem. *II 8*: Ratio autem ad intelligentiam praedictorum haec est: quia, cum Angeli propter expressam similitudinem et propinquitatem ad primum et summum principium habeant intellectum deiformem.

2. Este movimiento adquiere mayor plasticidad allí donde Buenaventura basa su argumento en el triple acto jerárquico, haciéndolo desembocar en el movimiento perijorético –*in Deum currant II 8*– de los ángeles (65). Esta perijoresis, sin duda, hilada finamente a partir del aporte dionisiano, abre el núcleo del pensamiento trinitario propio del teólogo franciscano.

3. El *intus-foris* agustiniano no solo permite ubicar la alteridad en su espacio más propio, el “entre”, que desde tiempos antiguos designa el *medium*, sino reflexionarla, explícitamente, por los intermedios dionisianos. Con esto se vislumbra el aporte propio a la comprensión de este *medium*, que emerge ya en *Prol 3*, al designar a Cristo como el jerarca por excelencia (66), verdad que ahora adquiere mayor plasticidad. En este sentido, la explicitación bonaventuriana en *II 11* del *intus-foris* en los tres libros, el de la creación, de la Escritura, se centra en el tercero, es decir, en Cristo en cuanto “persona media” (67).

Buenaventura, sin duda, logra articular, de esta manera, aspectos decisivos para la comprensión de la alteridad, entretejiéndola, de modo significativo, con la influencia agustiniana y dionisiana. No solo sitúa dicha alteridad dentro del amplio movimiento circular, siempre jerarquizado, sino que resalta también el centro –el *medium*– de tal movimiento, la persona de Cristo.

En síntesis, la alteridad emerge dentro del amplio marco agustiniano, concretado bajo la influencia dionisiana en su estructura dual a partir de contrariedades, pero obtiene su armonía en la persona de Cristo, una verdad decisiva para la articulación de la alteridad.

4. BREV IV, 1-2

Al pasar Buenaventura a la *IV parte de su argumentación*, la comprensión de la alteridad sufre un llamativo cambio, pues tanto las menciones de *alia* (68) en el sentido de la “otra naturaleza” como de *alter* (69), la divinidad en relación con la

(65) *Brev II 8*: quia, cum Deum facie ad faciem contemplentur, quocumque mittantur, intra Deum currunt.

(66) *Brev prol 3*: et hoc totum per illum unum hierarcham, Iesum Christum, qui non tantum ratione naturae humanae assumtae est hierarcha in *ecclesiastica* hierarchia, verum etiam in *angelica* et *media* persona in illa *supercaelesti* hierarchia beatissimae Trinitatis.

(67) *Brev II 11*: Et secundum hoc duplex est *liber*, unus scilicet scriptus *intus*, qui est aeterna Dei ars et sapientia; et alijs scriptus *foris*, mundus scilicet sensibilis. Cum igitur esset una creatura, quae sensum habeas *intus* ad cognitionem libri *interioris*, ut Angelus; et alia, quae totum sensum habebat *foris*, ut quodlibet animal brutum: ad perfectionem universitatis debuit fieri creatura, quae hoc sensu duplice esset praedita ad cognitionem libri scripti *intus* et *foris*, id est Sapientiae et sui operis. Et quia in Christo simul concurrit aeterna Sapientia et eius opus in una persona; ideo dicitur *liber scriptus intus et foris* ad reparationem mundi. Para la relevancia de esta verdad cristológica en el *Hexaemeron*. Cf. ZAHNER P., Die Fülle des Heils in der Endlichkeit der Geschichte. Bonaventuras Theologie als Antwort auf die franziskanischen Joachiten (Franziskanische Forschungen, 41) Werl 1999,139-155.

(68) *Brev IV 2*: Et quia impossibile est, quod divina natura concurrat cum alia sicut pars ad constitutio- nem tertii; nec quod ipsa transeat in aliam naturam, nec alia natura transeat in ipsam, propter simplicitatem et immutabilitatem ipsius perfectissiman: hinc est, quod Deitas et humanitas non iniuntur in untate naturae nec *accidentis*, uniuntur ergo in untate *personae et hypostasis*.

(69) *Brev IV 2*: sicut sunt illa, in quibus includitur respectus uniones unius naturae ad alteram, sicut *unire, incarnari, assumere et assumi*; vel negatio alicuius, cuius oppositum alteri competit.

humanidad y viceversa, articulan una negación frente al *unum*. Este uno y el mismo, por su parte, se condensa en una persona, el único Logos divino y no en un *abstrac-tum* de naturaleza. Tal ruptura de lenguaje, basado en ámbitos ónticos diversos, viene acompañada por las influencias agustinianas y dionisianas a través de lo más significativo que estos autores le pueden aportar a Buenaventura.

a. *Agustín y la encarnación del Verbo de Dios por obra del Espíritu Santo*

1. El aporte del obispo de Hipona se hace presente en *IV 1*, más allá de la recepción anselmiana, a través de una cita bastante literal de *De vera religione XVI, 30* (70). Se trata de una significativa explicación de Jn 1,14, que reza así: “ningún otro plan se ajustó mejor al provecho del género humano que el que realizó la misma Sabiduría de Dios, esto es, el Hijo unigénito consustancial y coeterno con el Padre, cuando se dignó tomar íntegramente al hombre, haciéndose carne y habitando entre nosotros” (71).

2. En la misma cita el obispo de Hipona subraya la incapacidad del hombre para la contemplación intelectual, la relevancia del lugar excelsa de la naturaleza humana, pero, sobre todo, la visibilidad de Dios que permite al hombre conocerlo y amarlo (72). El hecho decisivo, sin embargo, es la necesidad y posibilidad de “ser redimida” la naturaleza en pecado por la encarnación, que implica igualdad de sexos, en forma de varón, naciendo de mujer (73).

3. En *IV 3* se completa con la cita de *Sermo 196, 1, 1* la intelección del misterio de la encarnación –*mysterium incarnationis*– por un aspecto importantísimo, la intervención del Espíritu Santo, en cuya virtud María “concibió virgen al Hijo de Dios, a quien virgen lo dio a luz, y permaneció virgen después del parto” (74).

Resalta así la concepción virginal del Verbo hecho carne como condición de posibilidad para que el hombre pueda conocer, amar e imitar a Dios y ser redimido de la enfermedad del pecado, de tal modo que el aporte agustiniano se orienta profundamente por la relevancia de la humanidad en la encarnación, interrelacionada con María Virgen.

(70) *De vera Religione XVI, 30*: nullo modo beneficentius consuluit generi humano, quam cum ipsa Sapientia Dei, id est unicus Filius consubstantialis Patri et coaeternus, totum hominem suscipere dignatus est, et Verbum caro factum est, et habitativit in nobis.

(71) Pese a la importancia que tiene la Encarnación en el pensamiento agustiniano, no cabe desconocer el “amor a la resurrección” en el cristocentrismo del obispo de Hipona. Cf. STUDER B., Augustinus *De Trinitate*, 209-233.

(72) *De vera Religione XVI, 30*: Ita enim demonstravit carnalibus, et non valentibus intueri mente veritatem, corporeisque sensibus dedistis, quam excelsum locum inter creaturas habeat humana natura, quod non solum visibiliter (quam id poterat en in aliquo aethereo corpore ad nostrorum aspectuum tolerantiam temperato), sed hominibus in vero homine apparuit: ipsa enim natura suscipienda erat quae liberanda. Cf. MEESSEN Y., o. c., 434-439.

(73) *De vera Religione XVI, 30*: Et, ne qui forte sexus a suo Creatore se contemptum putaret, virus suscepit, natus ex femenina. Cf. STUDER B., Augustins *De Trinitate*, 217-219.

(74) *Sermo 196, 1*: Virgo concepit, miramini: virgo peperit, plus miramini: post partum, virgo permansit.

b. *Dionisio y la tríada trinitaria en la encarnación*

1. Según la intelección que elabora *IV 2*, la encarnación es efecto del Primer Principio, lo cual recibe una explicación de parte de Buenaventura, que el autor toma de CH 11,2, es decir, recurre una vez más a la tríada, citada en *Prol 4* y *I 5*, de *substantia, virtus y operatio* (75).

2. Esta cita permite apreciar la índole indivisa de la *virtus* suprema en sus tres facetas inseparables, que hacen empalidecer la alteridad, sin hacerla desaparecer en *IV 1* (76). Esto lleva a la conclusión que la obra de la Encarnación debe ser de la Trinidad en su totalidad, a la vez que justifica el hecho de que el Logos se encarne y no cualquier otra persona divina.

3. En *IV 3* aparece la idea jerárquica dionisiana a través sus tres articulaciones –*triplici hierarchia*– es decir, la divina, la angelical y la humana (77), tres jerarquías que insinúan no solo la Trinidad de Dios, sino también la universalidad del beneficio y la liberalidad del supremo reparador.

De cara a esta explicación monolítica, propia del estilo dionisiano, surge el problema de la distancia abismal entre Dios y el hombre, que destaca el aporte agustiniano. ¿Cómo logra Buenaventura una intelección propia de esta verdad más allá de Agustín y Dionisio? ¿Qué importancia tiene la Encarnación del Logos divino en su dimensión pneumatológica al respecto?

c. *Buenaventura y su comprensión cristológico-pneumatológica de la alteridad*

1. Al explicar el efecto reparador de la Encarnación, el teólogo franciscano postula la necesidad de una colaboración entre la naturaleza divina y humana. De inmediato el autor advierte que “la naturaleza divina no puede colaborar con la otra –*alia*– como una parte” a causa de su simplicidad e inmutabilidad, tampoco es posible que entre en la otra –*alia*– o viceversa. Por eso, la unión de naturaleza se debe descartar y asumir la unión a nivel de persona en cuanto *personalis unitas* del Verbo de Dios (78), comprendido en su triple índole de mediador como Verbo Increado, Inscrito y Encarnado (79). Resalta la amistad como motivo significativo

(75) CH 11, 2 284 D: ἀλλ᾽ ἐπειδὴ εἰ τρία διέρηνται τῷ κατ αὐτοὺς ὑπερκοσμιῷ λόγῳ πάντες οἱ θεῖοι νόεσ, εἴ οὐσίαν καὶ δύναμιν καὶ ἐνέργειαν.

(76) Cf. HAINTHALER T., Bemerkungen zur Christologie des Ps. Dionys und ihrer Nachwirkung im 6. Jahrhundert, en ANDIA de Y., Denys l’Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International, Paris, 21-24 septembre 1994 (Collection des Études Augustiniennes, Série Antiquité, 151) Paris 1997, 269-292, especialmente, 280-282: *theandrike energēia*. Respecto del actuar de Jesús: Bedeutsam ist für ihn das Vorhandensein von zwei Handlungsarten in einer und demselben Geschehen.

(77) *Brev IV 3: ac per hoc in común reparatione omnium communis fieret concursus trium de triplice hierarchia, scilicet divina, angelica et humana...*

(78) *Brev IV 2: hinc est, quod Deitas et humanitas non uniuntur in unitate naturae nec accidentis, uniuntur ergo in unitate personae et hypostasis.*

(79) *Brev IV 1: congruentissima fuit nostrae reparacioni incarnatio Verbi, ut, sicut genus humanum in esse exierat per Verbum *increat* et in culpam ceciderat deserendo Verbum *inspiratum*; sic a culpa resurgeret per Verbum *incarnatum*.*

en cuanto plasma la alteridad en su índole relacional, que aparece y reaparece en la argumentación bonaventuriana de *IV 1* y *IV 2* (80).

2. El dato dogmático fundamental señalado, tomado por Buenaventura de la Tradición, se articula con acentos propios cuando el autor reconoce con Dionisio la necesidad de que el acto jerárquico sea mediado, pero que, más allá de Dionisio, esta mediación se dé en la persona del Verbo encarnado. Buenaventura insiste en la conveniencia del Verbo para esta mediación, ya que es “persona media” en la misma Trinidad, es decir, Palabra, Imagen e Hijo del Padre (81). De tal modo, para Buenaventura como para Agustín, la encarnación tiene por finalidad llevar al hombre al conocimiento de Dios, a la semejanza con Él por la imitación Palabra, Imagen, Hijo.

3. A la luz de estos aspectos cristológicos importantes se esclarece también la negación de la alteridad referente a una comprensión inadecuada de la comunicación de los idiomas. Resalta así el rostro de la unión hipostática en la subsistencia del Verbo hecho carne, quien une en sí la alteridad de dos naturalezas, es decir, los “dos extremos de mayor distancia entre sí” (82). Tal hecho inaudito es obra de liberalidad divina, es decir, de una plenitud de gracias –*liberalitas*–. Por eso Buenaventura concluye “como tanto la liberalidad como la santificación de la Virgen que engendró al Verbo se apropián al Espíritu Santo, de ahí que, con ser la Encarnación acto común a toda la Trinidad, dícese, sin embargo, por apropiación, que la Virgen concibió por obra del Espíritu Santo” (83). De este modo, el autor distingue en la Encarnación no solo la conveniencia del Logos de la obra de toda la Trinidad, sino también la apropiación del Espíritu Santo.

Se destaca, entonces, que más que aportar aspectos nuevos, Buenaventura toma en serio el dogma calcedonense para centrar la alteridad en el único Mediador, el Verbo de Dios hecho carne. La conclusión evidente que el Hijo del hombre siempre es el Hijo de Dios que se encarnó, une los extremos que reducen la alteridad a una sola hipóstasis, es decir, ella tiene un rostro único, el de Cristo, formado por el Espíritu Santo (84).

Sintetizando, cabe apreciar que la alteridad articulada por Buenaventura entre Agustín y Dionisio es negada en razón de la otreidad de naturalezas, pero resaltada, de modo inefable, en el misterio de la unión hipostática del Verbo Encarnado, el

(80) *Brev IV 1 Amicitiam quoque Dei recuperare non poterat nisi per mediatorem convenientem, qui manum posset ponere in utrumque et utrius parti conformis esset et utrius amicus, et ideo, sicut similis Deo per Divinitatem, sic similis homini per humanitatem... nec amicitia reformari poterat nisi per mediatorem amicabillissimum.*

(81) *Brev IV 2: Nullum autem magis decet esse medium quam personam, quae producit et producitur, quae est media trium personarum; nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem quam Verbum, quo se Pater declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum voci; nullum etiam magis decet reducere ad divinam conformitatem que eum qui est imago Patris; nullum magis decet ad filiationem adoptivam reducere quam Filium naturalem: ac per hoc nullum magis decet fieri filium hominis quam ipsum Filium Dei.*

(82) *Brev IV 1: Quid auem potentius quam coniunger extrema summe distantia in unam personam.*

(83) *Brev IV 3: ac pero hoc in communi reparatione omnium communis fieret concursus trium de triplici hierarchia, scilicet divina, angelica et humana, ad insinuandum non solum Trinitatem Dei, verum etiam generalitatem benefici et liberalitatem reparatoris summi. Et quoniam liberalitas Spiritui sancto appropriatur et sanctificatio Virgnis, in qua peracta fuit Verbo conceptio; hinc est, quod licet opus illud sit a tota Trinitate, per appropriationem tamen dicitur Virgo concepisse de Spiritu Sancto.*

(84) Cf. MARTÍNEZ FRESNEDA F., *La gracia y la ciencia de Jesucristo*, Murcia 1997, 141-175.

único Mediador entre Dios –el Otro por excelencia– y el hombre, el otro redimido. De ahí la relevancia de la confluencia de aspectos dionisianos y agustinianos en el *medium*, que excluye toda confusión y separación de naturalezas, una respecto de la otra. Cabe la pregunta: ¿Cómo adquiere esta alteridad cristológica pneumatológica concreción en el hombre redimido?

5. BREV V, 1-2

Cuando Buenaventura describe los efectos de la Encarnación en el hombre redimido por la gracia, establece una significativa distinción entre la *gratia gratum faciens* y la “otra gracia”, la *gratia gratis data* en V 2 (85). Con esto, la alteridad se articula a través de una singular diversidad de aspectos gratuitos, para cuya comprensión la influencia de Dionisio como también la de Agustín será decisiva para el aporte propio de Buenaventura.

a. *Dionisio y el acto triádico, animado por el don de la gracia “gratum faciens”*

1. Al explicar en V 1 la *gratia gratum faciens* Buenaventura la interrelaciona con el acto triádico de *purgat*, *illuminat* y *perfecit* (86), mención que completa la del *Prologo y II 3-11* al calificar dicho acto como animando el don de la gracia.

2. Cuando tal acto triádico es entretejido, luego, por el autor no solo con la estructura trinitaria, levemente cambiada en *virtus*, *veritas* y *caritas*, sino explicitada por la *virtus*, el *splendor* y la *caritas* (87), resalta una constitución compleja de la imagen y semejanza del hombre redimido, que trasparenta el arquetipo trinitario con mayor nitidez.

(85) *Brev V 2*: Hinc est etiam, quod ad hoc, ut se *praeparet ad donum supernae gratiae*, cum sit *recurvus*, indiget dono alterius *gratiae gratis data*, maxime post naturam lapsam, per quam habili efficiatura ad bona moralia, quae sunt bona ex *circumstantia*, quae nullo modo possunt dici bona, nisi procedant ex intentione recta, videlicet quod non propter nos, sed propter summum bonum fiant, ad quodo non assurgit spiritus noster *recurrus*, nisi *praeveniatur* a Deo per aliquam *gratiam gratis datam*.

(86) CH 3, 2 165 B: Οὖν ἐπειδὴ τάξις ἱεραρχίας ἔστι τὸ τους μὲν καθαίρεσθαι, τους δὲ μὲν φωτίζεσθαι, τους δὲ φωτίζειν καὶ τους μὲν τελεῖσθαι, τους δὲ τελεσιουργεῖν, ἐκάστῳ τῷ θεομίμητοι ἀρμόσει κατὰ τόνδε τὸν τρόπον.

(87) *Brev V 1*: Postremo, quia mens nostra non efficitur conformis beatissimae Trinitate secundum rectitudinem electionis nisi per *vigorem virtutis*, *splendorem veritatis* et *fervorem caritatis*; et *vigor virtutis* animam *purgat*, *stabilit* et *elevat*; *splendor veritatis* animam *illuminat*; *reformat* et Deo *assimilat*; *fervor caritatis* animam *perficit*, *vivificat* et Deo *iungit*, et ex his omnibus homo Deo *placens* et *acceptus* existit: hinc est, quod illa influencia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos, ita tamen, quod denominatur ab ultimo sicut a completissimo. Cf. WINDEN van J.C.M., Bonaventura, Breviloquium. De theologie in kort bestek, Assen 2004, 84-85: "Deze rechtmatigheid is echter te danken aan de *vigor virtutis*, de *splendor veritatis* en de *fervor caritatis*: *virtus*(kracht) *veritas* (waarheid) en *caritas* (liefde) zijn eigenschappen van de Vader, de Zoon en de Heilige Geest. Door deze drie werkingen wordt dus in de mens de gelijkenis met de goddelijke Drieeenheid tot stand gebracht... De drie eerstgenoemde werkingen van iedere trits zijn de bekende drie trappen op de weg naar de volmaaktheid die sinds Dionysius de Areopagiet onderscheiden worden. In de twee eraan toegevoegde werkingen kan men ook een stijgende lijn zien. Zo is er een stijgende lijn in *purgat*, *stabilit* et *elevat*, die wordt voortgeset in *illuminat*, *reformat* et Deo *iungit*.

3. Finalmente, la influencia dionisiana se hace notar en la índole *deiformis* (88), que transversalmente impregna los diversos momentos de la argumentación de *V 1*, consumando así la primera mención de tal índole en *Prol 6*.

La influencia dionisiana, entonces, anima desde dentro el proceso de la divinización del ser humano, creado a imagen y semejanza, hecho por la gracia agradable a Dios, al ser plasmado por la autodonación de Dios al hombre.

b. Agustín y el don de la gracia “gratis data”

1. La cita del *Enchiridion IX*, 32 (89), de Agustín en *V 2*, igual que la de Dionisio en *V 1*, fundamenta la *gratia gratum faciens*, pero al orientarse la argumentación por la voluntad a diferencia del entendimiento en *V 1*, emergen aspectos diferentes, sobre todo, en relación con la *gratia gratis data*, que como el don del Espíritu Santo precede a la *gratia gratum faciens*. Pues tal “otra gracia” predispone al alma –*ipsa*– para la *gratia gratum faciens*, es decir, la alteridad previene a la ipseidad en cuanto gratuitad pura. Resulta, de especial relevancia, la intervención del Espíritu Santo en el proceso de la divinización, con un parecido directo a la intervención en la encarnación del Verbo de Dios (90).

2. Cuando, luego, *Ep 186,10* (91) es usado en cuanto apoyo de la *gratia gratum faciens*, es decir, en su acrecentamiento a través de los diversos momentos del estado redimido del ser humano *in via* y *in patria* –*V 2*–, Agustín se mantiene, expresamente, en la “posición cristiana”, que afirma que el hombre no puede recuperar su semejanza con Dios por propia cuenta, sino que necesita de la mediación de Cristo: la divinización del hombre se interrelaciona con la Encarnación de Dios. Dios, pues, por gracia comunica la filiación al hombre (92).

3. Pero más allá de referencias agustinianas precisas resulta relevante el contexto de la otra gracia en cuanto *gratia gratis data*. Pues la influencia del obispo de Hipona se hace notar, de múltiples maneras, en el contexto de la argumentación bonaventuriana en torno a la alteridad. Sin duda, son las ideas de ser-no-ser, de defectuosidad del ser humano –*defectibilitas-defectivus*–, el encontrarse recurvado sobre sí mismo –*in se recurvus*–, amar su propio bien –*amans proprium bonum hoc ipso quod totus a Deo*– e incapaz de erigirse por propia cuenta, la predestinación eterna, que recuerda ideas agustinianas decisivas para comprender la “otra gracia”.

(88) DN 7, 2 868B: Καὶ ἔστιν αὐταῖς ἡ νοερὰ δύναμι καὶ ἐνέργεια τῆς ἀμιγείς καὶ ἀχράντῳ καθαρότητι κατηγλαῦσμένη καὶ συνοπτικὴ τῶν θεών νοήσεων ἀμαρείᾳ καὶ ἀὺλίᾳ καὶ τῷ θεοείδωσ ἐνὶ πρὸ τὸν Θεόν καὶ ὑπέρσοφιν καὶ νοῦν καὶ λόγον ως ἐφικτόν ἀποτυπουμένη. Cf. 4, 22; 5, 8.

(89) *Enchiridion IX*, 32: Nolentem praevenit, ut velit; voluntē subsequitur autem, ne frustra velit”. Comenta WINDEN J. C. M., o. c., 88-89 Bonaventura haalt in vrije vorm een tekst aan uit het Enchiridion Hfst. 32 (P.L. 40, 248) van Augustinus, om dit te bevestigen... In hetzelfde hoofdstuk van het *Enchiridion* gebruikt Augustinus de term *praeparare*, of liever hij vindt deze in Sreukken 8, 35.

(90) Cf. MEESSEN Y., o. c., 439-444.

(91) *Carta 186 3,10*: ipsa meretur augeri a Deo in via, ut aucta mereatur et perfici. Cf. WINDEN., J. C. M., o. c., 89: Bonaventura ontleent deze gedachte aan Augustinus, die in Brief 186, 10 schrijft: *non gratia dei aliquid meriti praecedit humani, sed ipsa gratia meretur augeri, ut aucta mereatur perficit, comitante no ducente, pedissequa non praevia voluntate* (P.L. 33, 819).

(92) Cf. STUDER B., Augustinus *De Trinitate*, 230-232.

La alteridad, entonces, resalta a partir de la desproporción fundamental de la relación del hombre con Dios, radicalizada por una presencia pecaminosa fuerte. Pero como Uno de la Trinidad entra en esta pecaminosidad, haciéndose cargo de ella, la comprensión de la alteridad toca fondo, lo que se evidencia mejor todavía en el aporte propio del mismo Buenaventura.

c. *Buenaventura y la alteridad, constituyente de la ipseidad gracias al Espíritu Santo*

1. Buenaventura traspasa el aporte dionisiano y agustiniano, al poner el acento en la “influencia deiforme”, es decir, en el actuar de Dios y su gracia, que emana de Él –*a principio influxivo*–, por el descenso del don, gracias a condescendencia divina, siempre desproporcionada respecto de la dignidad humana (93). Esta misma gracia es el don que purifica, ilumina y perfecciona al alma, la vivifica, reforma y establece; la eleva, asimila y la une a Dios, transformándola en *imago recreationis*. Esta transformación es concebida por Buenaventura en clave nupcial, pues la esponsalidad del alma-esposa de Cristo, es lo máximo que Dios puede regalar al ser humano, ya que ella es expresión de profunda libertad, libertad que no resulta ser propia de la filiación, pese a que transforma el alma redimida en hija del Padre y templo del Espíritu Santo. Resalta así la relevancia cristológica de la alteridad en cuanto misterio de amor esposal (94).

2. Cuando Buenaventura acoge la tríada dionisiaca y la completa como *vigor rem virtutis, splendor veritatis* (95), *fervor caritatis* (96), no solo saca a la luz los contornos concretos de la tríada por medio de los genitivos, sino que coordina cada aspecto con la actividad propia del acto jerárquico, es decir, el “vigor de la virtud” purifica –*purgat*– el alma, la estabiliza y eleva; el “esplendor de la verdad” (97) la ilumina –*illuminat*–, la reforma y asimila a Dios; y el “fervor de la caridad” (98) la perfecciona –*perficit*–, vivifica y une a Dios de modo completísimo (99). De tal modo, resulta que la gracia no solo es dada desde Dios –*a Deo*–, según Dios –*secundum Deum*– y a causa de Dios –*propter Deum*–, sino por ella misma, la obra emanada de Dios se revierte hacia Dios, haciendo volver al hombre desde Dios a Dios, su origen. Aquí se verifica el movimiento bonaventuriano del *egressus* y

(93) *Brev V I: ex dignativa condescensione et condescensiva dignatione Maiestatis aeternae per dominum gratiae sua... Deus et bonum excellens impropotionaliter omnem humani obsequi dignitatem.*

(94) *Brev V I: et quasi matrimonialiter per amoris et gratiae vinculum copulatum.*

(95) Para la comprensión bonaventuriana del *splendor veritatis*, cf. El esplendor de la verdad en el *Breviloquium* de Buenaventura, ITER Ensayos Santiago 2005, 79-112; SPEER A., *Triplex veritas, Wahrheitsverständnis und philosophische Denkform Bonaventuras* (Franziskanische Forschungen, 32) Werl 1987, 233 pp.

(96) *Brev V I : quia mens nostra non efficitur conformis beatissimae Trinitati secundum rectitudinem electionis nisi per vigor rem virtutis, splendorem veritatis et fervorem caritatis.*

(97) La *veritas* es la característica propia del Hijo. Cf. STUDER B., Agustinus *De Trinitate*, 206-207.

(98) La *caritas* designa al Espíritu Santo. Cf. STUDER B., Agustinus *De Trinitate*, 207-208.

(99) *Brev V I : et vigor virtutis aniam purgat, stabilit et elevat ; splendor veritatis animam illuminat, reformat et Deo assimilat ; fervor caritatis animam perficit, vivificat et acceptus existit ; hinc est, quod illa influentia deiformis dicitur habere omnes decem actus praedictos, ita tamen quod denominatur ab ultimo sicut a completestissimo.*

regressus, aquel “círculo intelligibilis”, que por el acto jerárquico posibilita la intelección del descenso del don de gracia como *effectus communicatio* (100).

3. Pero resulta decisivo cómo Buenaventura integra la influencia agustiniana en su comprensión de la alteridad, acogiendo el *non esse*, el *nihil que in se, de se y per se* de *Conf XII*, 7, evidenciando que el alma es incapaz de erigirse por propia cuenta –*quod in se est*– en su situación concreta en el mundo (101). De ahí que el espíritu es anticipado por el Espíritu Santo (102) para una respuesta de amor que procede de Dios, pero que ama a Dios incomparablemente más que a todas las criaturas (103), es decir, se constituye en su identidad más profunda y propia por el Otro, quien le previene, le acompaña y perfecciona en cuanto Espíritu de amor por medio de la *gratia gratis data* (104). Con esto el espíritu se vuelca desde sí mismo hacia el bien supremo haciendo sus obras (105).

La alteridad es concebida, entonces, en su mayor profundidad y originalidad cuando el pensamiento bonaventuriano la sitúa en el amor esponsal, concebido como superior a la filiación por tratarse de una unión de alteridad amorosa libre. De ahí la relevancia del *se*, del *ipsum* de parte del hombre, que Dios mira más y antes que los dones, es decir, las obras, pero también el *suum* en que se apropiá el hombre, libremente, lo de Dios (106). Él mismo fuente de gracia en cuanto *ipse solus principium* del aumento de su gracia (107), por la sublimidad del don del Espíritu Santo, que coopera en nuestros méritos (108) y gracias a la dignidad de la cabeza, Cristo (109).

En síntesis, el regalar la alteridad su identidad a la *ipseidad* en el amor, que no solo emana de Dios sino que vuelve a Él, resulta del *effectus communicatio*, un fenómeno existencial de mucha densidad para el ser humano en el mundo, que más que una comunicación afectiva, es efectiva, gracias a que en ella la mediación de Cristo se concreta por el Espíritu Santo.

(100) *Brev V 1*: ut per ipsum opus manans a Deo revertatur in Deum, in quo ad modum circuli intelligibilis consistit omnium spirituum rationalium complementum.

(101) *Brev V 2*: Cum ergo spiritus rationalis, hoc ipso quod de nihilo, sit in se defectivus ; hoc ipso quod natura limitata et egena, sit in se recurvus, amans propium bonum ; hoc ipso quod totus a Deo, sit totaliter Deo obnoxius ; et quia defectivus est, de se tendit in non-esse ; quia recurvus, per se non assurgit ad rectitudinem perfectae iustitiae; quia totaliter Deo obnoxius, et Deus bonis eius non indiget, nihil potest facere de se et propria virtute, per quod Deum sibi constitutat debitorem.

(102) *Brev V 2*: dicitur gratia adiutorium divinitus datum, ut quis praeparet se ad suscipiendum Spiritus sancti donum, quo preveniat ad meriti statum; et talis dicitur gratia gratis data, et sine hac nullus sufficienter facit quod en si est, ut se praeparet ad salutem.

(103) *Brev V 2*: quod ex caritate procedit, quod tantum ponderat in conspectu iudicis, quantum amor, ex quo procedit, qui Deum incomparabiliter preeponit omnibus creaturas.

(104) *Brev V 2*: ad quod non assurgit spiritus noster recurvus, nisi preveniatur a Deo per aliquam gratiam gratis datam.

(105) *Brev V 2*: non propter nos, sed propter summum bonum fiant.

(106) *Brev V 2*: nisi prius placeat ipse, ut Deus prius *ipsum* respeciat quam *ad munera eius*.

(107) *Brev V 2*: solus Deus sit ipsius gratiae fontale principium influendi, *ipse solus* est principium augmentandi.

(108) *Brev V 2*: propter *sublimitatem* doni Spiritus sancti cooperantis in merito.

(109) *Brev V 2*: propter *dignitatem* Christi nostri capitis intervenientis.

A MODO DE CONCLUSIÓN

Si se ha querido mostrar que la comprensión de la alteridad en el *Breviloquium* se articula “entre” Dionisio y Agustín, no se ha pretendido abordar un mero fenómeno de fuentes literarias (110), ni de “mutiplicidad de inteligencias” escriturísticas, ni de “pluralidad de personas” en la Trinidad. La investigación ha abordado más bien la verdad objetiva de la alteridad, pensada por Buenaventura a la luz de las influencias dionisianas y agustinianas. De ahí que se adentró en un misterio inefable de desproporción entre el ser creado, que subsiste como “otro” libre y el Dios-Creador, el “Otro por excelencia”. Este misterio de alteridad alcanza, sin duda, su máxima profundidad y altura en la unión hipostática del Verbo de Dios encarnado, teniendo en esta segunda persona de la Trinidad, su “entre” propiamente tal. En efecto, en ella se concreta la índole trinitaria de la alteridad, que tiene su origen último en la innacibilidad del Padre en cuanto “fuente de plenitud”. Tal *plenitudo fontale* desbor-
da no solo al interior de la Trinidad, sino también en el ser humano, compuesto de contrariedades duales, hasta pecaminosas, una pecaminosidad que queda transformada por la gracia del Espíritu Santo.

La alteridad emerge así, conjuntamente, con los aportes dionisianos y agustianos, explícitos e implícitos, en cuanto amalgamados por Buenaventura en una impresionante originalidad, cuando el acto jerárquico omnipresente en forma transversal en la argumentación bonaventuriana rompe no solo el ascenso connatural plotiniano del hombre hacia Dios, modificado ya por Dionisio a través de la fuerte acentuación del “desde Dios” del amor, gratuitamente, regalado. Este amor, pues, capacita al hombre para una respuesta amorosa totalmente libre y subsistente. De tal modo, la alteridad e ipseidad confluyen en un intelecto hecho amor y el amor hecho intelecto, de modo perijorético, pero siempre triádico.

Si la alteridad constituye la ipseidad en su subsistencia y ella potencia la alteridad, a modo del Espíritu Santo, Quien deja ser al Padre él mismo porque entrega todo al Hijo, sin duda, emerge una comprensión singular de la alteridad a partir de la Trinidad, raíz última más honda de su misterio. Tal comprensión trinitaria está apoyada y cuestionada, a la vez, por la manera como Dionisio y Agustín tratan de explicar el misterio trinitario, haciendo ambos uso de la tríada plotiniana. Pero como la reformulación de tal tríada por ambos pensadores carece de rostro, en el caso de Dionisio, o de la subsistencia –es conocida la resistencia que manifiesta Agustín frente al prosopon, optando por la relación subsistente–, se puede apreciar mejor el aporte propio de Buenaventura en cuanto toma en serio la diferencia en la unidad del Dios Trino y Uno.

De este modo, la alteridad remonta a su raíz más radical, a su condición de posibilidad definitiva, ya que cada persona en la Trinidad da rostro a la ipseidad de la otra, como sucede también, de modo análogo, con el “sí mismo” creado, en cuanto ser en el mundo, siempre en relación. Pero más decisivo todavía resulta el hecho de que la alteridad se condensa en el rostro de la persona de Cristo, varón,

(110) Cabe recordar que “Solo hemos señalado algunos rasgos donde fácilmente se puede reconocer el influjo de Dionisio”. Cf. GONZÁLEZ O., o. c., 227.

junto al cual emerge la mujer, María Madre Virgen, atestiguando así aquel amor esponsal, que, en definitiva, es la concreción más feliz de toda alteridad.

RESUMEN

El presente estudio pregunta por la alteridad en el *Breviloquium* de Buenaventura y la sitúa entre Dionisio y Agustín, autores muy sensibles a este fenómeno humano de singular complejidad y relevancia actual. En efecto, el pensamiento de Buenaventura lleva la impronta tanto de Dionisio como de Agustín, sin que se identifique con uno de ellos, ya que trasciende la confluencia de ambos hacia aquella novedad que se pretende indagar. Por eso, el presente estudio propone un análisis de cinco textos del *Breviloquium*, que atestiguan tanto la recepción de Dionisio y de Agustín como la interpretación bonaventuriana de la alteridad. No se trata de descubrir la intención de Buenaventura, al apoyarse en la autoridad de dichos autores, sino que se contextualizan y analizan los textos respectivos en busca de cómo Buenaventura comprende la alteridad.

ABSTRACT

The present study probes alterity in Bonaventure's *Breviloquium* and places it between Dionysius Aropagita and Augustine, authors who are especially sensitive to this human phenomenon of singular complexity and current relevance. In effect, Bonaventure's thought carries the hallmarks as much of Dionysius as of Augustine, without necessarily identifying himself with either, since he transcends the confluence of both towards the novelty being studied. For this reason, the present study proposes an analysis of five texts from the *Breviloquium* that give evidence as much of Dionysius' and Augustine's reception as of the bonaventurian interpretation of alterity. This study is not about discovering Bonaventure's intention, but rather, basing itself upon the authority of said authors, contextualizing and analyzing the respective texts in benefit of discovering how Bonaventure understands reality.