

# CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación  
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
ISSN: 0213-4381 e-ISSN: 2605-3012

Volumen XXXIX  
Julio-Diciembre 2023  
Número 76

## SUMARIO

### PROLEGÓMENOS A UNA (INCIERTA) METAFÍSICA FUTURA

**Vicente Llamas Roig y Manuel Lázaro Pulido (Coords.)**  
*Presentación del monográfico. Prolegómenos a una (incierta) metafísica futura* ..... III-VI

### SECCIÓN MONOGRÁFICA

**Francisco León Florido**  
*El problema de la Metafísica de Aristóteles en la antigüedad: una crisis prematura* ..... 443-460

**Francisco Javier Rubio Hípola**  
*La eudaimonía bonaventuriana como respuesta a la crisis metafísica de la ética moderna* ..... 461-482

**Manuel Lázaro Pulido**  
*La naturalización inmanente de la significatio y el declive de la metafísica* ..... 483-509

**David Torrijos Castrillejo**  
*Franz Brentano ante el ocaso de la metafísica: su concepción de la providencia* ..... 511-536

**Ivan Macut**  
*Metaphysik in der Lehre des kroatischen Philosophen Stjepan Zimmermann* ..... 537-556

**Vicente Llamas Roig**  
*La diáspora metafísica: epígonos del *voóμevov* y fisionomía del Terror* ..... 557-593

**José Antonio García-Lorente**  
*El ocaso de la metafísica en el siglo XXI: a partir de Aristóteles y Platón* ..... 595-618

### SECCIÓN MISCELÁNEA

**Gloria Silvana Elías**  
*Afecto y autodeterminación para la comprensión de lo humano desde una hermenéutica escotista* ..... 619-635

**Valentín Fernández Polanco**  
*La Visión de André de Muralt sobre la influencia de la teología medieval en la evolución histórica del pensamiento metafísico* ..... 637-653

**Pedro Riquelme Oliva**  
*Transición de la Provincia Franciscana de Cartagena. Del Vaticano I al Vaticano II.* ..... 655-675

### NOTAS Y COMENTARIOS

**Lilía Irlanda Villegas Salas**  
*Entrevista a Eleazar López Hernández. Relacionalidad y desafíos de la(s) teología(s) india(s) hoy* ..... 677-697

**María de la Luz Poblete Corona**  
*Santa Teresa de Los Andes. Introducción a sus Escritos. Una clave de lectura* ..... 699-705

**BIBLIOGRAFÍA** ..... 707-752

**LIBROS RECIBIDOS** ..... 753-754

**ÍNDICE DEL VOLUMEN XXXIX** ..... 755-758

# CARTHAGINENSIA

ISSN 0213-4381 e-ISSN 2605-3012  
<http://www.revistacarthaginensia.com>  
e-mail: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)



Instituto Teológico de Murcia O.F.M.  
Pza. Beato Andrés Hibernón, 3  
E-30001 MURCIA

CARTHAGINENSIA fue fundada en 1985 como órgano de expresión cultural y científica del Instituto Teológico de Murcia O.F.M., Centro Agregado a la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia Antonianum (Roma). El contenido de la Revista abarca las diversas áreas de conocimiento que se imparten en este Centro: Teología, Filosofía, Historia eclesiástica y franciscana de España y América, Franciscanismo, humanismo y pensamiento cristiano, y cuestiones actuales en el campo del ecumenismo, ética, moral, derecho, antropología, etc.

## **Director / Editor**

Bernardo Pérez Andreo (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Secretario / Secretary**

Miguel Ángel Escribano Arráez (Instituto Teológico de Murcia, España)  
Correo-e: [carthaginensia@itmfranciscano.org](mailto:carthaginensia@itmfranciscano.org)

## **Staff técnico / Technical Staff**

Juan Diego Ortín García (corrección de estilo), Carmen López Espejo (revisión filológica), Esther Costa Noguera (traducciones), Domingo Martínez Quiles (gestión de intercambios), Diego Camacho Jiménez (envíos postales).

## **Consejo Editorial / Editorial Board**

Carmen Bernabé Ubieta (Universidad de Deusto, Bilbao, España), Mary Beth Ingham (Franciscan School of Theology, USA), Jorge Costadoat (Pontificia Universidad Católica de Chile, Chile), Emmanuel Falque (Institut Catholique de Paris, France), Marta María Garre Garre (Instituto Teológico de Murcia, España), Cristina Inogés Sanz (Facultad de Teología SEUT Madrid, España), Ivan Macut (Universidad de Split, Croacia), Francisco Martínez Fresneda (Instituto Teológico de Murcia, España), Martín Gelabert Ballester (Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, España), Gertraud Ladner (Institut für Systematische Theologie. Universität Innsbruck, Deutschland), Rafael Luciani (Boston College. Boston, Massachusetts. USA), Carmen Márquez Beunza (Universidad Pontificia Comillas, Madrid, España), Mary Melone (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Simona Paolini (Pontificia Università Antonianu, Roma, Italia), Pedro Riquelme Oliva (Instituto Teológico de Murcia, España), Thomas Ruster (Fakultät Humanwissenschaften und Theologie, Technische Universität Dormunt, Deutschland), Teresa Toldy (Universidade Fernando Pessoa, Portugal), Manuel A. Serra Pérez (ISEN, Murcia, España), Jesús A. Valero Matas (Universidad de Valladolid, España), Olga Consuelo Vélez Caro (Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia), Antonina María Wozna (Asociación de Teólogas Españolas, Madrid, España).

## **Comité Científico / Scientific Committee**

Nancy. E. Bedford (Evangelical Theological Seminary. Evanston, USA); Jaime Laurence Bonilla Morales (Universidad San Buenaventura, bogotá, Colombia); David B. Couturier (St. Bonaventure University, NY, USA); Mauricio Correa Casanova (Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile); Mary E. Hunt (Women's Alliance for Theology Ethics and Ritual, USA); Lisa Isherwood (University of Wonchester, UK); Francisco José García Lozano (Universidad Loyola, Granada, España); Hans Josef Klauck (Facultad de Teología. Universidad de Chicago. USA); Mary J. Rees (San Francisco Theological School, USA); Cristina Simonelli (Facoltà teologica dell'Italia Settentrionale, Milano, Italia); Susana Vilas Boas (Universidad Loyola, Granada, España).

## **Secretaría y Administración**

M. A. Escribano Arráez. Pl. Beato Andrés Hibernón, 3. E-30001 MURCIA.

La suscripción para 2023 es de 40 € para España y Portugal, y 60\$ para el extranjero, incluidos portes. El número suelto o atrasado vale 20 € o 30 \$. Artículos sueltos en PDF 3 € o \$ 5.

Any manuscripts and papers intended for publication in the magazine should be addressed to the Editor at the following address: Cl. Dr. Fleming, 1. E-30003 MURCIA. Single or back issues: 20 € or \$ 30. Single article in PDF 3 € or \$ 5.

## **Antiguos directores**

Fr. Francisco Víctor Sánchez Gil (+2019) 1985-1989. Fr. Francisco Martínez Fresneda, 1990-2016.

D.L.: MU-17/1986

Impresión: Compobell, S.L.

## LA EUDAIMONÍA BONAVENTURIANA COMO RESPUESTA A LA CRISIS METAFÍSICA DE LA ÉTICA MODERNA

### THE BONAVENTURIAN EUDAIMONIA AS A RESPONSE TO THE METAPHYSICAL CRISIS OF MODERN ETHICS

**FRANCISCO JAVIER RUBIO HÍPOLA**  
Departamento de humanidades  
Universidad Francisco de Vitoria  
fj.rubio@ufv.es  
Orcid: 0000-0003-0859-7852  
ResearchID: K-6627-2017

Recibido 15 de noviembre de 2021 / Aprobado 20 de enero de 2022

*Resumen:* Para San Buenaventura la búsqueda de la verdad tiene en sí misma un valor salvífico, no consiste en un mero ejercicio académico o intelectual. Por esto mismo el principio que unifica el quehacer filosófico y teológico es el mismo que sirve como fundamento para la edificación de una vida ordenada hacia la excelencia, es decir, la santidad. En este sentido la síntesis radical entre la búsqueda de la verdad y el itinerario personal hacia el fin último de la existencia surge de unas raíces metafísicas expresivas comunes, se desarrollan en el mismo tronco cristocéntrico y alcanzan su fruto pleno en el amor trinitario. Esta “reductio” es la clave de comprensión necesaria para integrar adecuadamente los distintos elementos filosóficos y teológicos del pensamiento bonaventuriano.

*Palabras clave:* Buenaventura; Cristología; Filosofía; Teología; Trinidad.

*Abstract:* For Saint Bonaventure, the search for truth has in itself a salvific value, it does not consist on a mere academic or intellectual endeavour. For this reason, the principle that unifies his philosophical and theological work is the same one that serves as the foundation for the construction of a life ordered towards excellence, that is, holiness. In this sense, the radical synthesis between the search for truth and the personal itinerary towards the ultimate end of existence arises from common expressive metaphysical roots, it develops in the same Christocentric heart and reaches its full meaning in the Trinitarian love. This “reductio” is the key to understand and to adequately integrate the different philosophical and theological elements of Bonaventurian thought.

*Keywords:* Bonaventure; Christology; Philosophy; Theology; Trinity.

## Introducción

En este artículo nos proponemos presentar el sistema filosófico-teológico bonaventuriano como una teoría vital. Dicho de otro modo, cómo en el pensamiento bonaventuriano la búsqueda de la verdad (cuestión gnoseológica o de metafísica del conocimiento) coinciden plenamente con la reflexión del itinerario vital de las personas en su camino de realización en la santidad de vida (lo que llamamos “eudaimonía bonaventuriana”). Esta coincidencia puede suponer un indicio importante tanto para responder al problema de la hermenéutica de la obra del Doctor Seráfico, como para encontrar una cierta unidad sistemática y biográfica en su pensamiento.

A la vez, esta coincidencia se manifiesta en las tres grandes síntesis temáticas sobre las que se puede fundamentar el pensamiento del Seráfico y que serán desarrolladas de forma más expositiva que analítica, dados los límites naturales de este tipo de trabajos: la síntesis originaria (metafísica), la síntesis nuclear (teologal, cristológica y franciscana) y la síntesis final (anagógica, en la teología unitiva trinitaria).

Para su desarrollo este trabajo se apoyará en las obras consideradas “mayores” en la bibliografía teológica bonaventuriana. Especial relevancia tienen, en este sentido, el *Itinerarium mentis in Deum* y las *Collationes in Hexaëmeron*. Este artículo puede considerarse también un resumen de la tesis en teología defendida por el autor el 23 de junio de 2021 en la Universidad de Murcia, titulada *Sapientia est cognitio aeternorum, La relación entre “verdad filosófica” y “verdad teológica” en el pensamiento bonaventuriano* y dirigida por los profesores Manuel Lázaro Pulido y Francisco Martínez Fresneda.

### 1. Definición del carácter “sistemático” del pensamiento bonaventuriano

Se ha discutido la cuestión de las distintas “hermenéuticas” que se han llevado a cabo sobre el pensamiento de San Buenaventura. Al analizar esa cuestión, tantas veces tratada por los expertos, una de las primeras conclusiones que se puede sacar tiene que ver con la dificultad de “definir” el pensamiento bonaventuriano en su conjunto, incluyendo todas sus partes en una mirada sintética y sistemática. A pesar de incidir tanto en el carácter “reductivo” de la metafísica, la gnoseología y la teología bonaventurianas, la organización o el carácter sistemático parece representar un problema.

En este sentido se corre el riesgo de comparar el ingenio del Seráfico con la arquitectura del Angélico, sin embargo, la comparación es en su mayor parte inviable e infructífera, porque el punto de partida y el método en general difieren en la mayor parte de los casos (aunque en cuestiones concretas coinciden), hasta el punto en que asemejan más dos voces hermanas en un diálogo constructivo antes que dos miradas antagónicas de la realidad (algo que sí puede quizá encontrarse entre los sistemas tomista y escotista, ambos arquitectónicamente mucho más “claros” o “firmes”).

Hay, sin embargo, una trampa de fondo en todo esto. Las obras del Seráfico tienen su propio esquema, como es natural. Él nunca pretendió llevar a cabo una síntesis global de toda la realidad, una especie de “Suma”, de “Compendio” o de “Enciclopedia”. La pretensión de encerrar la propuesta de un medieval —o de un antiguo— en un esquema no es un ejercicio medieval ni clásico. Es, más bien, una necesidad que hunde sus raíces en los finales de la modernidad y en la contemporaneidad, que es el momento en que se pretende hacer pasar todo el pensamiento humano por el “aro epistemológico” del racionalismo y del positivismo. Es decir, cuando la lógica formal se convierte en el factor decisivo universal de la coherencia metafísica. En la época medieval la arquitectura “lógica” de las cuestiones no se imponía “a priori” como un conjunto de reglas lógicas que debían obedecerse a ciegas para determinar “certezas” o “proposiciones verdaderas”. Por el contrario, la actitud filosófica consistía en el esfuerzo inicial de encontrarse y abrazar la realidad en la experiencia para, en un segundo momento, tratar de explicarla estableciendo las debidas conexiones causales.

Por eso, la misma “sistematicidad” del pensamiento de un autor debe someterse a la referencialidad debida de su contexto epocal, de la idiosincrasia particular del autor, etc., pero en mucha mayor medida —como un factor decisivo clave— debe diferenciarse entre la sistematicidad premoderna<sup>1</sup> y la sistematicidad moderna. Esta diferenciación es prácticamente equívoca, porque las premisas son contrarias (y en eso estriba la facilidad a la hora de discriminar entre los autores de uno u otro género): a saber, si la estructura lógica del sistema es causa (racionalismo, empirismo, idealismo...) o es consecuencia del acto del conocimiento como experiencia real fundamental (realismo moderado). Mucho más difícil es establecer una fecha como eje entre una y otra. Para empezar, porque esa fecha tendría un valor meramente simbólico y en ningún caso caracterizaría un eje real en el devenir histórico

---

<sup>1</sup> Sería acaso más propio etiquetar esta propuesta como “clásica”, pero resultaría una noción demasiado equívoca respecto a otros significados más recurrentes de la palabra.

(un acontecimiento o evento determinante) y porque acaso puedan encontrarse indicios de pensamiento “moderno” en el siglo XIII, como de hecho pueden encontrarse propuestas “premodernas” en el siglo XXI.

En cualquier caso, el Seráfico se presenta como una propuesta muy peculiar dentro del primer género (con una forma muy particular de realismo moderado). Al caracterizarse de esta manera, más que diferenciarse por premisas lógicas o epistemológicas, se distingue por la manera como descubre la experiencia fundamental de relación del hombre con Dios, con el mundo y con otros hombres. De esta premisa resulta la definición del carácter sistemático del pensamiento bonaventuriano. Se trata de una definición que difícilmente puede restringirse a un enunciado, ya que implica la experiencia global del ser humano. Von Balthasar se refiere a esta experiencia en sus dos polos como: «una experiencia personal absolutamente primordial y una experiencia estructurada que madura en el marco de la historia y configura la experiencia primordial todavía informe»<sup>2</sup>. En esto se distingue también de la mayoría de los esfuerzos filosóficos considerados “modernos”: en que el ser humano no queda en modo alguno encerrado en relaciones puramente racionales (en sentido moderno), sociales, contextuales, culturales, ideológicas... Por el contrario, se considera, al menos potencialmente, abierto a la plenitud de todas sus potencias, que no son solo ni principalmente cognoscitivas, sino también volitivas y afectivas. Todas estas potencias se encuentran implicadas en el complejo dinamismo que experimenta el hombre a lo largo de su recorrido vital. Todas ellas se encuentran implicadas como facultades fundamentales en la definición de ser humano como “animal de logos”. El “logos” humano o la “razón humana” (entendida en sentido clásico-medieval) emerge en todas ellas, constituyéndose y constituyéndolas, dándoles sentido (dirección y finalidad) y reclamándolas hacia su origen primero y último. Este “logos” es vestigio, imagen y similitud del Logos divino y por lo mismo se comprende en su globalidad según un esquema de creación-redención y “recapitulación de todas las cosas en Cristo” o anagogía.

Para San Buenaventura esta experiencia global que es el punto de partida se resuelve de dos maneras: o según la propia naturaleza (y, por lo tanto, a imagen del Logos-Cristo que es “camino, verdad y vida” del hombre), o en contra de la propia naturaleza. El primer modo es el que permite el crecimiento hacia la plenitud y felicidad de la persona. El segundo conduce hacia la perdición, la ignorancia y la muerte del hombre. Es decir, se trata de un

---

<sup>2</sup> Hans Urs von Balthasar, *Gloria: Una estética teológica*, vol. II (Madrid: Encuentro, 1986), 258.

punto de partida que preanuncia el punto de llegada y de unión con Dios. La vida se reduce, por lo tanto, al continuo de estas experiencias en cuanto unen el punto de partida o inicial y el punto de llegada o de recapitulación (según el esquema *exitus-reditus* característico del pensamiento medieval, en el que Cristo es el “Alfa”, la “Omega” y el centro de la vida y de la historia).

El sistema bonaventuriano incluye, por lo tanto, dos perspectivas históricas (en clave teleológica-soteriológica) que son, a la vez, reductivamente iguales y diversas: la historia de la humanidad en su conjunto y la historia personal del individuo concreto. Ambas historias coinciden en el esquema general (creación-redención-recapitulación), en ambas coinciden en el “sujeto humano” en su papel de “homo viator”. El esquema del itinerario se replica en ambos a escala global o individual. En ambos esquemas cada evento y acontecimiento sucedido se resuelven en un mismo sentido: el amor de Dios. Y, sin embargo, se distinguen en que, mientras que la humanidad en su conjunto ha sido redimida por Cristo en la cruz y solo espera terminar su camino para entrar en el reposo del Padre en el séptimo día, la historia del individuo personal se encuentra aún en un camino de determinación fundamental de la propia libertad hacia Dios. Y en esa empresa tiene implicada cada persona la totalidad de sus facultades en la experiencia continua de permanecer en la oscuridad o de conocer vestigios divinos y de reconocer en ellos la posibilidad de descubrirse a sí mismo como imagen y similitud, emprendiendo así el itinerario de ascensión hacia la unión con Dios.

Hasta aquí lo dicho —a pesar de haberse afirmado lo contrario— parecería implicar otra premisa fundamental del pensamiento moderno y es la de que el hombre es el origen y el centro de todas sus relaciones. Lo cual es un punto de partida adecuado solo para aquellos que nieguen la prioridad genética de la experiencia sobre el esquema. Parecería, en resumen, que san Buenaventura propone un sistema filosófico de tipo prometeico, en el que el hombre se descubre encaramándose a las cimas de la divinidad como fruto de un esfuerzo personal de discernimiento de lo verdadero y de orientación de la propia vida. Sin embargo, para san Buenaventura esto es falso en dos niveles:

En primer lugar, porque en el ascenso vital del hombre, en su avanzar por la propia historia en seguimiento de Cristo, es este último quien es el verdadero protagonista de la propia vida y de la historia. Él es el “Logos” eterno que media en la Creación, en el momento culminante de la Redención (particularmente expresado en el momento de la crucifixión) y en el momento del encuentro final con el Padre. Pero Él es también el “Logos” que media en la creación de cada persona humana; que nos con-

voca expresivamente (he aquí una verdadera estética cósmica) a descubrir la verdad y el bien en el mundo; que nos reclama con su amor a un camino de crecimiento personal —a ejemplo suyo— en el que Él permanece como guía en el camino, maestro en la verdad y compañero en la vida; y que nos ilumina como un faro de verdad, de belleza y de amor desde el hogar definitivo en la casa del Padre.

En segundo lugar, e inferido de lo anterior, por la natural preeminencia de la gracia sobre el esfuerzo natural del ser humano (con una superioridad que solo es tal si se consideran ambos extremos por separado en el ejercicio intelectual de distinguirlos, o si, de hecho, se considera la posibilidad de la vida humana alejada de la gracia divina). Esta “preeminencia” no es solamente una superioridad de importancia subjetiva, sino que es objetiva y real. Análoga, acaso, a la superioridad que se da entre la teología como saber revelado y el resto de los saberes y ciencias humanas. Si se consideran estos contrarios a la teología son simplemente falsos y conducen a la ignorancia. Si se consideran simplemente como diversos a ella, son verdaderos en función del servicio que prestan a la síntesis reductiva que de todos ellos hace la teología. Es decir, si entran en comunión con ella en una “sinfonía” de la verdad.

Del mismo modo la gracia precede, supera y perfecciona a la naturaleza humana, herida por el pecado. Cuanto la experiencia humana es capaz de lograr —en la medida en que dirige sus facultades hacia el descubrimiento de la verdad, el encantamiento de la belleza o el amor del bien—, es por la acción de la gracia de Dios por medio del amor de Cristo.

En todo esto se sintetizan todas las fuentes que enriquecen el “sistema bonaventuriano”, desde el agustinismo fundamental hasta su polémico aristotelismo, pasando por su dependencia constante de la Sagrada Escritura, de los Santos Padres, las influencias de Joaquín de Fiore, y sin duda el patrimonio franciscano, como expresa bellamente Von Balthasar: «Su mundo es franciscano y franciscana es su teología pese a todas las piedras que ha utilizado para construirla, centrada en el misterio de la pobreza y de la humanidad, sobre el que edifica su catedral espiritual de gloria, como segunda Porciúncula barroca sobre la modesta capilla primitiva»<sup>3</sup>.

Valga esto como resumen de los elementos arquitectónicos fundamentales sobre los que se levanta esta segunda Porciúncula barroca y que conforman el “sistema bonaventuriano”. Sobre ellos se desarrolla su metafísica ejemplar, su antropología realista de la persona, su teología,

---

<sup>3</sup> Balthasar, *Gloria*, II, 258.

su propuesta moral, etc. No como temas individuales superpuestos, sino como columnas necesarias, distribuidas orgánicamente, para dar sustento al resto del edificio. De todas estas cuestiones dos nos interesan de forma particular porque tienen que ver directamente con las conclusiones que se han podido sacar del análisis de la segunda parte: la cuestión de la búsqueda de la verdad en relación con la cuestión de la búsqueda de sentido último de la propia vida.

## **2. La cuestión de la búsqueda de la verdad en relación con la vida humana en el seguimiento del modelo de Cristo**

a) Síntesis originaria: la apertura del conocimiento al ser

La metafísica ejemplar y expresiva de san Buenaventura se funda en un diálogo eterno de amor entre el Padre y el Hijo, por medio del Espíritu. Sobre ese tema fundamental se apoya un segundo diálogo: el de Dios con el hombre, en el que el Padre abraza a todo el género humano en la creación y en el descanso final, el Hijo anuncia o manifiesta la luz del Padre y redime a cada uno reclamando —en el sentido etimológico del término— hacia el amor del Padre (como camino, verdad y vida), y el Espíritu santifica en la gracia, haciendo posible la comunicación en cada uno de sus aspectos y culminando la relación unitiva con Dios a la que cada ser humano está llamado. En ese sentido es el hombre imagen y semejanza de Dios: en la medida en que replica el diálogo divino.

En ese diálogo el hombre se muestra pobre, indigente, necesitado, y Dios se manifiesta como don, riqueza, gracia, salvación. Dios es luz y vida inmarcesible. Siendo luz plena, es —en una de esas paradojas tan del gusto agustiniano— el “Absconditus” por antonomasia: escondido en el exceso de bondad, verdad y belleza. Es decir, escondido en su plenitud de Ser. Esta situación resulta, a la vez, idónea y precaria respecto a la sed del alma humana, al deseo original y genuino de saber que nos define como especie.

Es idónea porque el espíritu humano se encuentra existencialmente abierto a la totalidad del saber: nuestra sed de conocimiento no se apaga con la suma de contenidos concretos que experimentamos en nuestro caminar por la vida. Este deseo trascendental de verdad y de bien (la “appetibilitas” fundamental hacia algo sumamente amable en que parece consistir nuestra felicidad) solo pueden ser correspondidos por una Verdad y un Amor sumos

que se manifiesten como tales, que puedan ser conocidas (“sabidas”, “saboreadas”) y amadas por toda la eternidad<sup>4</sup>.

Pero también resulta precaria, pues la manifestación divina está adecuada a la visión de la gracia. Dios no puede ser visto por quien pretende descubrirlo desde una mirada humana, herida por el pecado<sup>5</sup>. De esta forma, el hombre que decide emplear el don de su libertad para permanecer atado al mundo, contentándose con lo que en él encuentra, bastándole lo puramente mundano o reduciendo su satisfacción a la experiencia de lo puramente terrenal, no podrá comprender su pobreza radical: que lo único que puede saciar su corazón es “El totalmente Otro”, que se ha encarnado y ha sido crucificado para entablar el diálogo histórico de la salvación de la humanidad. Quien abre su corazón —su mente— a la gracia, alejándose de las múltiples distracciones terrenales de la vida puede experimentar la originalidad divina, el encuentro solitario —unitivo— con Dios, la evidencia de Dios.

Por esta apertura radical al ser —descrita tanto por el Seráfico como por el Angélico— el hombre puede descubrirse “capax Dei ut imago et similitudo”. En palabras de Buenaventura: «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad *essentiae unitatem* primo defigat aspectum in ipsum *esse* et videat, ipsum *esse* adeo in se *certissimum*, quod non potest cogitari non *esse*»<sup>6</sup>. Para Tomás de Aquino: «Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quod conceptiones omnes resolvit, est ens»<sup>7</sup>. Malaguti precisa que el “primo” empleado por el Aquinate manifiesta la similitud respecto a Buenaventura en la intuición agustiniana originaria: no hablamos del conocimiento del “primero entre todos los entes”, sino de la apertura original del hombre al horizonte total del ser: «Il nostro esserci come pensanti è costituito nella trasparenza al Principio e sussiste nella essenziale “memoria ontologica”: le conoscenze degli enti sono necessariamente ricondotte all’essenziale “sapere”, ovvero, come oggi meglio si dice, “rammemorare”

<sup>4</sup> Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, III, 6, 13 (ed. PL-Migne, XXXII, 940): «Etenim numen aliquod aisti solum posse ostendere homini quid sit verum».

<sup>5</sup> Cf. Maurizio Malaguti, «La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in san Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017* (Lovaina: Peeters, 2018), 63.

<sup>6</sup> Buenaventura de Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, c. 5, n. 3 (ed. Quaracchi, V, 308).

<sup>7</sup> Tomás de Aquino, *De Veritate*, q. 1, a. 1. res. (ed. Leonina, XXII, 5).

l'essere. (...) Ma i nostri occhi non sono adeguati a vedere né a riconoscere la luce del manifestarsi del Principio primo»<sup>8</sup>.

Todo acto de conocimiento humano, desde el primer instante de la existencia —y por más pobre que fuere en contenido objetual o temático— manifiesta esta natural apertura trascendente al ser. En esto coinciden Buenaventura, Tomás y Heidegger. Sin embargo, los dos primeros van más allá. Esta apertura trascendente es un eco de la apertura que realmente define al género humano: la que hace a cada uno “capax Dei”. La verdad, predicada por antonomasia —en su sentido más propio y primero— supone el ejercicio creador y conservador de Dios: es preexistente, por lo tanto, al ejercicio del conocimiento humano. El hombre no está hecho para desvelar verdades ocultas, para descubrir nada. El hombre está hecho para acoger lo que le es ofrecido como un don: «Ut veritatis *praeexistentis* tripliciter: vel quantum ad *essentiam*, vel quantum ad *excellentiam*, vel quantum ad *refulgentiam*. *Esse* enim divinum primum est, quod venit in mente (...). Secundo, quantum ad *excellentiam* ut Deus, unus, trinus et verus. Tertio, quantum ad *refulgentiam*, ut exemplar rerum»<sup>9</sup>.

Por lo tanto, el hombre surge de la verdad —entendida en este sentido— y emprende un camino, movido por una suerte de añoranza ontológica, para volver al hogar originario, la casa del Padre. Sin embargo, esta vida, este camino en la historia que nos ha sido dada vivir, empuja hacia abajo: hacia explicaciones naturalistas, reductivistas, que encierran el espíritu humano en cantidades o en esa paradójica “materia” que parece consistir, a la vez, en lo más real y lo más indeterminado, en objeto de azar y tirano de la existencia. La tentación de fondo —desde el árbol del conocimiento del bien y del mal— será siempre el tratar de imponer sobre la realidad una medida muy limitada: la de la pura razón humana, convirtiéndonos así en tiranos de la creación, falsos reyes, profetas confundidos.

Frente a esta forma de esclavitud, similar a la de los judíos en Egipto o a la de la Caverna del mito de Platón, se encuentra la libertad de los hijos de Dios que se acercan al misterio desde la sabiduría. En este sentido, parece clave distinguir aquello que supera los límites de la razón humana de lo que atenta contra la razón humana: para el Seráfico, la forma más elevada de sabiduría consiste en abrazar el misterio, el sol que se esconde “ex parte hominis” porque es demasiado radiante. En el espectro de connotaciones

<sup>8</sup> Malaguti, «La solarità originaria», 64.

<sup>9</sup> Buenaventura de Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, col. X, n. 6 (ed. Quaracchi, V, 378).

que posee el término de la sabiduría, el Seráfico distingue una forma de sabiduría propia del filósofo que, sin haber recibido la revelación de Dios por medio del Verbo, ordena su vida según la luz que de Él descubre en la creación. Sin embargo, siempre será superior la sabiduría del pobre, de quien se comprende como necesitado, indigente, del Ser participado por la Luz originaria y originante. Toda pretensión de intentar encerrar o atrapar el misterio está destinada a la esterilidad: viendo la oscuridad, no puede ver el ciego que tiene frente a él la Luz de todas las luces. Esta es la forma particular de traición al Logos en la que caen los filósofos que, centrándose en las cosas que son, olvidan el ser de las cosas, su origen, su fin, el Amor y la Verdad que los han hecho ser. Olvidan que la vocación del filósofo, del verdadero filósofo, consiste en huir de la esclavitud y abrazar el misterio. En palabras de Von Balthasar: «El séptimo superior General de la Orden franciscana contempla con disgusto creciente el racionalismo escolástico de su tiempo. Junto con Tomás de Aquino, traza con una precisión hasta entonces no lograda los límites entre la razón y la fe, pero no lo hace como Tomás, para asegurar a la razón sus derechos, sino al contrario, para reducirla a sus confines»<sup>10</sup>.

Es por esto por lo que para Buenaventura la verdadera vocación del filósofo es teológica: solo a través del Verbo puede el hombre descubrirse libre, en el sentido más radical, y abrirse trascendental y creativamente al conocimiento y al amor del Ser. Cristo es la puerta, el camino, la verdad y la vida. Nadie va al Padre sino es por Él (cf. *Jn.*, 14, 6).

b) Síntesis nuclear: El *Triplex Verbum*, Cruz y san Francisco

La mediación expresiva del Logos es fundamental para comprender en síntesis el itinerario de búsqueda de la verdad en el pensamiento agustiniano. El *cointuitus* por el que el hombre es capaz de traspasar las barreras del fenómeno y abordar la reflexión sobre el ser supone una forma de comunión gnoseológica fundamental entre la actividad del ser en las cosas y la actividad de la mente humana que se abre a ese ser. Tal comunión es prueba de una estructura analógica proporcional que queda reducida en un principio fundamental. Así, descubrimos la verdad de lo evidente frente al mostrarse mismo de las cosas en nuestra experiencia vital. Descubrimos, igualmente, la verdad lógica como la explicación razonable y ordenada de los fenómenos. Descubrimos la verdad de nuestra interioridad y de nuestra consciencia al enfrentarnos a nuestra mente en un ejercicio de reflexión. Y descubrimos

<sup>10</sup> Balthasar, *Gloria*, II, 270.

la verdad de todas las verdades en la manifestación del máximo Ejemplar, que es *terminus a quo* y *terminus ad quem* de toda sabiduría humana: «Est enim speciosa sapientia, quia lux, sed speciosior sole, quia sol intra se radium suum generare non potest; sol autem aeternus intra se radium generat pulcherrimum»<sup>11</sup>. Toda verdad, en toda acepción o en toda forma analógica, es y se expresa como tal en virtud de la luz expresiva del Logos. En el Logos expresivo (y expresado en la realidad), luz de toda luz, se recogen todos los significados de verdad, y aparece como *magister interior* personal que acompaña al ser humano en su camino de vuelta al Padre:

«Cierto, la razón es la luz que funda y hace posible todo lo demás. “Si esta luz no está dentro del hombre, este nada tiene, ni la fe, ni la gracia, ni la luz de la sabiduría”<sup>12</sup>. Pero la razón es solo el presupuesto de la comunicación de Dios en su Palabra: en sentido objetivo-externo como *Verbum inspiratum*, en sentido subjetivo-interno como *Verbum increatum*, que expresa la esencia íntima de Dios y, por ende, la totalidad del mundo»<sup>13</sup>.

La luz del Logos, del Verbo divino, solo puede acceder a nuestra mente a través de la fe: supera los límites de la razón humana en sentido reducido y, a la vez, satisface la sed de la razón humana en su sentido más amplio. El *Verbum inspiratum* es venida de Cristo a la mente humana por medio de la fe, penetrando en ella y llenándola de la gracia santificadora por la acción del Espíritu Santo<sup>14</sup>. El ser humano participa de la luz del *Verbum increatum* especialmente en la elevación del espíritu humano al descubrir la relación de semejanza respecto al Ser divino y a la Trinidad: «Et Verbum exprimit Patrem ut principium principians *de se*, et sic est explicans et repraesentans productionem Spiritus Sancti et suam sive *aeternorum*»<sup>15</sup>.

*Verbum increatum* y *Verbum incarnatum* se encuentran en el momento objetivo del darse del Padre en su manifestación enlazados en dos movimientos creativos: la creación misma y la recreación de todo en el momento histórico de la salvación («Mira, que hago nuevas todas las cosas», en *Ap.*, 21, 5). En términos adecuados al objeto de la cuestión presente: la revelación de la Verdad creada y recreada. En cambio, el *Verbum inspiratum* permite al hombre encontrarse con esa Verdad objetiva creada y recreada,

---

<sup>11</sup> *Hex.*, col. XIII, n. 23 (ed. Quaracchi, V, 391).

<sup>12</sup> *Hex.*, col. III, n. 25 (ed. Quaracchi, V, 347).

<sup>13</sup> Balthasar, *Gloria*, II, 272.

<sup>14</sup> Cf. *De don. Spir.*, col. I, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 458).

<sup>15</sup> *Hex.*, col. III, n. 7 (ed. Quaracchi, V, 344).

adherirse a ella y crecer en un movimiento subjetivo y personal de salvación (estos dos últimos, aspectos morales del encuentro con la Verdad).

Es la encarnación de la Palabra del Padre, Cristo caminando con el hombre en la historia, y el misterio de la redención en la Cruz, el *Verbum incarnatum*, la que posibilita este grado de comunicación entre el hombre y la Trinidad. Por la acción de la fe y de la gracia santificadora, el ser humano accede a los misterios revelados por Dios en Cristo. Por medio de la luz interior, a ejemplo del Hijo, el hombre se descubre plenamente “capax Dei” y descubre en el abrazo unitivo con Dios el fin de su búsqueda de la verdad y de la felicidad. Este diálogo de “verdad propuesta o dispuesta” (donada, en definitiva) y de “verdad descubierta o reconocida” (especialmente si tenemos en cuenta el punto anterior) posibilita la superación de las trabas epistemológicas y gnoseológicas de las pretensiones de la filosofía frente a la teología. Al menos es así en el cristocentrismo amplio del Seráfico. De esta forma, se garantiza la unidad del pensamiento cristiano, que no solo depende de una serie de procesos cognoscitivos propios de la razón humana particular, sino que ante todo responde a la presencia de la verdad misma iluminando a todo ser humano. Para Maranesi, de hecho, «si potrebbe dire che il Verbo ispirato costituisca la cristologizzazione della teoria illuminativa»<sup>16</sup>. Esta función cristológica sintetiza las metáforas del maestro interior, de la luz que ilumina a los hombres (de la introducción del evangelio según san Juan) y eleva el retorno gnoseológico del ser humano hacia el Padre. A través del *Verbum Inspiratum*, la búsqueda de la verdad se trueca en encuentro de amor y la búsqueda de la felicidad desemboca en el abrazo con el Padre.

Sin embargo, el itinerario descrito entre esos dos polos —la pobreza humana y el encuentro definitivo con el Padre— atraviesa irremediabilmente el misterio de la Cruz, mediación fundamental en el pensamiento agustiniano, no solo desde una perspectiva escatológica, sino también desde la mirada de un ser humano que busca con sinceridad la verdad que lo convoca. La cruz es el encuentro por antonomasia entre el hombre y Dios. Es la manifestación expresiva, sacrificial, de las bodas entre Dios y el alma redimida. La sabiduría cristiana atraviesa la cruz en su búsqueda del Padre. En este punto el Seráfico expresa con claridad la importancia fundamental que en su pensamiento tiene el carisma franciscano: la contemplación de las llagas de San Francisco y de las seis alas del Serafín le permiten obser-

<sup>16</sup> Pietro Maranesi, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure : international congress, Rome, November 15-17, 2017* (Lovaina: Peeters, 2018), 321.

var con claridad el misterio de la cruz y en él la centralidad y la mediación omnímoda de Cristo en toda relación entre el Padre y el mundo: «Revertere adhuc, o anima, Christus in cruce te exspectans habet caput inclinatum ad deosculandam, habet brachia extensa ad te amplexandam, manus apertas ad remunerandum, corpus extensum ad se totum impendendum, pedes affixos ad commanendum, latus apertum ad te in illud intromittendam»<sup>17</sup>.

La cruz revela de forma clara y culminante la voz exterior del Padre. Del mismo modo como la voz exterior humana manifiesta el “verbum interior”, del mismo modo la cruz —*Verbum crucifixum* como aspecto soteriológico específico del *Verbum incarnatum*— expresa el *Verbum increatum*. Así se explica la continuidad y la lógica del *Verbum Patris* a lo largo de la historia de la salvación. La cruz es el grito más claro o la expresión más nítida de amor y de verdad en la relación de Dios con el mundo. Si la encarnación es la Palabra perfecta del Padre («Cum ergo Deus factus est homo, Dei perfecta sunt opera»<sup>18</sup>), así la cruz es la máxima manifestación de la unión de Dios con la humanidad en su historia, que es en lo que consiste, precisamente, la salvación.

No en vano el fenómeno místico de los estigmas (cuyo primer testimonio histórico es el del mismo san Francisco de Asís) representa eficazmente la relación de amor de Dios a los hombres y, de forma más particular, de Cristo con su Iglesia. Además de dar una respuesta “desde arriba” a la cuestión de la verdad y de sus dimensiones teológica y filosófica, el acento cristológico o cristocéntrico de la teología bonaventuriana presenta otras dos connotaciones de gran interés histórico, como señala Maranesi en varios de sus trabajos:

1º Sin hacerlo de forma explícita —y sin decantarse por una solución en sentido absoluto— el pensamiento del sabio franciscano parece inclinarse hacia una postura soteriológica no muy extendida en la teología medieval: poniendo el pecado de Adán como motivación secundaria para la manifestación del *Verbum Patris* en la historia y proponiendo la perfección misma del mundo, de la historia y de la humanidad como motivación primaria<sup>19</sup>.

2º Además la incidencia del Seráfico en la centralidad de la cruz parece provocar una distinción modal entre el *Verbum Crucifixum* y el *Verbum Incarnatum*. Modal, porque ambos resultarían ser como modos o aspectos distintos de un mismo acto: mientras que la encarnación tendría una función

---

<sup>17</sup> Buenaventura de Bagnoregio, *Soliloquium*, c. 1, n. 39 (ed. Quaracchi, V, 41).

<sup>18</sup> Buenaventura de Bagnoregio, *Sermonis Temporum, In Nativitate Domini*, ser. II, (ed. Quaracchi, IX, 110).

<sup>19</sup> Cf. Maranesi, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», 314-316.

principalmente “cumplidora” o supondría la manifestación de la dinámica “completiva” del acto de la salvación, la crucifixión supondría la manifestación de la dinámica “redentora” del mismo acto de la salvación<sup>20</sup>.

Además, respecto a la síntesis bonaventuriana entre la tensión hacia la verdad y la tensión hacia la salvación (el carácter gnoseológico y moral de la mediación cristológica de la Cruz), se debe observar la centralidad de la crucifixión a escala cósmica y personal.

1° A escala cósmica, en clave de teología de la historia, como purificación salvífica de la ceguera espiritual del ser humano. Pues, si por la culpa del pecado de Adán se le cerró a la humanidad la puerta de la gracia —y, por lo tanto, de la verdadera unión con Dios en la visión beatífica— por los méritos del crucificado puede el Logos de nuevo revelarse ante los hombres en su máxima expresión de amor y de verdad. En el Antiguo Testamento Dios habla a los hombres por medio de imágenes, figuras, metáforas, de modo que pudieran orientar sus vidas hacia Él, aunque fuera solo por medio del conocimiento que proviene de los sentidos<sup>21</sup>. A la Cruz de Cristo le corresponde el fenómeno de la revolución expresiva radical, que encierra en sí todos los misterios de la salvación<sup>22</sup>.

2° A escala personal, en clave gnoseológica, por la mediación del don del *Verbum inspiratum* por la acción del Espíritu Santo en el alma, el hombre puede aceptar la mirada de la fe que le permite descubrir en Cristo crucificado a Aquel que es el único capaz de otorgar sentido pleno a su itinerario de búsqueda de la verdad y de la felicidad, que es camino, verdad y vida. Continuando con la metáfora de la luz, podríamos decir que la cruz ilumina la sabiduría, la justicia y la misericordia divinas.

Por último, en relación al problema de la relación entre la filosofía y la teología en el saber humano, es la fe en Cristo encarnado y crucificado —la aceptación del don de la revelación— la que discrimina cualitativamente dos formas de filosofía radicalmente distintas: la de quienes tratan de dar respuestas contingentes a la interpelación de la realidad situándose a sí mismos como autoridad suficiente para ello (una tentación manifestada por el averroísmo latino o el racionalismo “aristotelista”), y la de quienes se abajan

<sup>20</sup> Cf. Pietro Maranesi, «Il Verbum crucifixum. Un termine risolutivo della theologia crucis di San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 52, n.º 1 (2005): 79-113.

<sup>21</sup> Cf. *Brev.*, p. II, c. 12, (ed. Quaracchi, V, 206).

<sup>22</sup> Cf. Ctirad Václav Pospíšil, «Il Logos della croce in Bonaventura», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017* (Lovaina: Peeters, 2018), 379.

con humildad para descubrir en la revelación la respuesta de un Dios que se ha manifestado como Verdad, Bien y Belleza definitivas.

c) Síntesis final: “reductio” en Dios uno y trino que es nombrado “Ser” y “Bien”

Todo el pensamiento de Buenaventura —filosófico, teológico, espiritual— está empapado de una tensión teleológica. Es difícil distinguir lo que es “inicial” o “nuclear” respecto a lo que es “final” o “resolutivo”. Esto se debe al método de la “reductio”, relación que hace que la analogía desemboque en una suerte de cuasi-univocidad (reduciendo los máximos géneros a la unidad). Sabemos que la gran motivación detrás de esta elección metodológica es el salvaguardar la grandeza de Dios atendiendo a la multiplicidad y dispersión de las distintas formas de ser o de consistir que, según la sensibilidad del doctor franciscano, no parece quedar del todo garantizada por la analogía. Podría decirse, en general, que la “reductio” implica una comunión de la predicación de un término referido a distintas cosas, en la que cuanto hay de semejante —connotado por la forma más excelente o principal de predicación— se impone y prima en cuanto hay de diferente (al contrario que en la analogía). De forma que todo lo múltiple queda adecuadamente contenido en diversas formas de unidad. Cabría distinguir entre los distintos tipos de relaciones reductivas, que implican matices en la forma de predicación como manifestación de distintas formas de ser<sup>23</sup>. Baste poner, ejemplo, las reducciones de las distintas “verdades” a la “Verdad” del Logos, o la reducción que hace entre la predicación de “conocimiento” referida a los hombres o incluso a los animales (y que supone una relación cognoscitiva objeto-sujeto) y el “conocimiento” referido a la dinámica trinitaria en torno a la teología del *Triplex Verbum*.

De tal forma, en el contexto del pensamiento bonaventuriano parece casi imposible delimitar un concepto importante sin incluir el retorno salvífico del hombre a Dios (obviando, quizá, el ejercicio juvenil<sup>24</sup>, algo más analítico, del *Comentario a las Sentencias*). En este sentido el talante del Seráfico

---

<sup>23</sup> Manuel Lázaro Pulido, «Sabiduría y Reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad», *Daimon Revista Internacional de Filosofía* Suplemento 2 (2008): 320.

<sup>24</sup> Con este adjetivo nos referimos a la edad en la que fue escrito en relación con la parte más madura de su obra, y no buscamos caracterizar la obra como tal. Por el contrario, el *Comentario* de San Buenaventura es, sin duda, un trabajo que manifiesta una grandísima madurez intelectual. Este punto ha sido sobradamente estudiado por los profesores Martin Grabmann, Mary Schlosser o Francesco Corvino, entre otros. Estos autores han puesto tam-

como pensador contrasta con el del Angélico: mientras que en la obra del primero cada paso que se da se refiere a la síntesis final que da sentido al conjunto, en el segundo hay una mayor incidencia analítica que se resuelve en un todo sintético de forma más programática. Cabría distinguir entre síntesis metodológica (a la que aquí nos referimos) y síntesis metafísica y ontológica, que se encuentra igualmente presente en ambos doctores. Es por eso por lo que, ya desde los primeros pasos de cada obra, se atisba el fin que se pretende alcanzar. El pensamiento del doctor franciscano avanza elevando siempre la mirada hacia el fin.

En la cuestión particular del conocimiento y de la búsqueda de la verdad el ser humano avanza por etapas sucesivas de crecimiento. Esta estructura puede verse en el *Itinerarium*, en las “collationes” *De septem donis Spiritus Sancti* y en el *Hexaëmeron*. En esta última, el *Verbum Inspiratum* mueve al hombre a descubrirlo como síntesis en la resolución de cada una de las seis visiones: la del conocimiento filosófico, el conocimiento teológico, el conocimiento por las Escrituras, el conocimiento por la contemplación y las dos visiones inconclusas del conocimiento por profecía y por el raptó místico. En el *Itinerarium* y en el *De donis* el esquema varía ligeramente y se estructura en cuatro pasos: la filosofía, la teología, la contemplación y el descanso final<sup>25</sup>. Cada uno de estos pasos se distingue claramente por el objeto: la naturaleza, la revelación, Dios mismo (especialmente en esta vida) y la gloria definitiva (en la vida futura). Pero también supone un crecimiento en el sujeto que conoce: la primera etapa es universal —aunque pocos sepan dirigirse correctamente en ella—, la segunda etapa se encuentra abierta a aquellos que acepten con fe el don del Verbo divino, la tercera etapa incluye sintéticamente el conocimiento por la fe y la vivencia de las virtudes intelectuales en la vida de la gracia, y la última supone la disposición suficiente del espíritu humano para unirse con Dios, tal cual es<sup>26</sup>.

Sin embargo, estos distintos pasos o etapas no se encuentran completamente fragmentados (algo propio del aristotelismo heterodoxo) ni se disuelven entre sí en una unidad específica (como en el espiritualismo Joaquinista). La filosofía —de por sí— se encuentra únicamente dirigida al conocimiento de lo natural (de la realidad del mundo). Eso no significa que solo se le reco-

---

bién en evidencia la gran influencia que esta obra temprana supuso en el trabajo intelectual bonaventuriano posterior.

<sup>25</sup> Buenaventura de Bagnoregio, *De donis Spiritus Sancti*, col. IV (ed. Quaracchi, V, 473-479).

<sup>26</sup> Cf. Maranesi, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», 324-325.

nozca esa función. Así como el mundo es huella —vestigio— de su creador y manifiesta (de la forma más básica) la verdad del *Triplex Verbum*, del mismo modo la filosofía puede: o especificarse en distintas ramas del saber para descubrir mejor distintos procesos internos de la realidad<sup>27</sup>, o puede concentrarse en elevarse por la contemplación sapiencial y profundizar en la metafísica del ser<sup>28</sup>. En este punto, el filósofo —sea metafísico o científico— parece tener una decisión fundamental: o se encierra en la filosofía misma, sin abrirse a la posibilidad de recibir la gracia de la fe y de la verdadera sabiduría, esclavizándose a las tinieblas del error; o se abre a la teología y se eleva sobre los errores a los que conduce una mente que se cree capaz de dominar o dar sentido por sí misma a la realidad. Por lo tanto, el Seráfico rescata la autonomía de los distintos tipos de saber, pero a la vez evidencia que el vínculo que los une es más fuerte que el objeto que los separa: la mirada más adecuada que se puede tener sobre la creación es aquella que trata de descubrir al Creador en lo creado, al Logos expresado en la expresión de amor y verdad del Padre en la misma creación.

Así, el *Verbum Inspiratum* —atisbado como causa ejemplar en la reflexión metafísica o como orden que da sentido a la realidad en el ejercicio de la ciencia— convoca al buscador de la verdad a dar un paso hacia arriba: a pasar de la consideración del ser o del ser de las cosas, a la contemplación del Ser. De ahí el curioso ejercicio que lleva a cabo el Seráfico para vincular el objeto de la *studiositas* de cada forma de saber con un episodio del misterio del *Verbum Incarnatum*<sup>29</sup>. La posibilidad de dar este salto se encuentra en la mediación eficaz del *Triplex Verbum*: «La figura soteriologica del *triplex Verbum* costituisce in questo contesto la chiave di volta bonaventuriana per dar forza logica e teologica al suo universo intellettuale caratterizzato dall'unità e armonia progressiva del cammino dell'uomo verso Dio»<sup>30</sup>.

La elevación cualitativa del conocimiento del ser a la contemplación del Ser supone en el *Itinerarium* el salto de la consideración del hombre como “imago” a la consideración del hombre como *similitudo*: pasamos, así, de la consideración del ser “fuera de nosotros” o “dentro de nosotros” a la consideración del Ser “sobre nosotros”<sup>31</sup>. El deseo del hombre por

<sup>27</sup> *Hex.*, col. IV, n. 1 (ed. Quaracchi, V, 349) hasta col. V, n. 22 (ed. Quaracchi, V, 357).

<sup>28</sup> *Hex.*, col. V, nn. 23-32 (ed. Quaracchi, V, 357-359).

<sup>29</sup> Cf. *Hex.*, col. I, nn. 11-39 (ed. Quaracchi, V, 331-335).

<sup>30</sup> Maranesi, «Il Triplex Verbum di Bonaventura», 311.

<sup>31</sup> Cf. *Itin.*, c. V, n. 1 (ed. Quaracchi, V, 308).

“saber” no se satisface con el límite que encuentra en el conocimiento del mundo y busca una forma de sabiduría más elevada, a la que no puede alcanzar con el puro uso de su razón, y que le es ofrecida como objeto de fe por medio de la revelación en la teología. En efecto, la filosofía —así se ha mostrado a lo largo de la historia— puede llegar a una noción de Dios, sin embargo, ésta siempre resulta limitada y sujeta a la debilidad humana para predicar analógicamente nociones que experimentamos como perfecciones en nuestra vida. Esto permite elaborar una cierta “teología natural” que, sin embargo, no satisface tampoco la sed de sentido que convoca al buscador de la verdad. Sobre ese esfuerzo teológico aparece el horizonte de la revelación: la expresión histórica del mismo Logos divino que se hace presente ante la mirada del hombre y comunica su Verdad. En este punto la actitud del hombre como buscador de la verdad empieza a incorporar necesariamente la parte afectiva de su espíritu. El acercamiento a la teología implica la síntesis de las facultades humanas: la fe en Cristo, que ilumina nuestra mente, implica el amor teologal, que llena el corazón de una forma mucho más plena. De hecho, para Buenaventura la continuidad en el proceso entre la teología y la contemplación es, si cabe, más ágil y espontánea que la que se produce entre la filosofía y la teología. La teología parece casi el momento de la mirada o del descubrimiento —en una dinámica de reencuentro entre el alma y Dios— y la contemplación es el abrazo. O la teología es la primera parte de un encuentro, que se produce en el escenario de la revelación del Logos en las Sagradas Escrituras, mientras que la contemplación es la segunda parte de ese encuentro, que se produce en la intimidad de la unión entre el alma y Dios.

En este sentido, una teología que se interrumpe en el puro conocimiento por la fe de la revelación, que se contente con la pura iluminación intelectual-sapiencial sin llegar a la contemplación resultaría una teología fallida, coja, estéril. El conocimiento de la expresión de Dios por el Logos en la historia es, en el fondo, un reclamo de amor a la humanidad (en una perspectiva histórico-soteriológica), a cada persona en concreto (en una perspectiva biográfico-salvífica).

El punto de llegada definitivo (en el último capítulo del *Itinerarium* o en la parte final no escrita del *Hexaëmeron*) acentúa aún más la superación del puro ejercicio intelectual por la síntesis afectiva. Esta superación no comporta en modo alguno una oposición, sino una “completitud”: en la Pascua mística (el paso definitivo) el ser humano vuelve a atravesar el desierto, dejando definitivamente atrás toda herida de Egipto, y en ese desierto, en la oscuridad, se abandonan incluso los conceptos para entrar en el ápice del

afecto<sup>32</sup>. En esa cumbre final el hombre cejará en el empeño de buscar, pues ya habrá encontrado, y abandonará el esfuerzo de querer comprender a Dios (según el modo “comprensivo”), para ser comprendido él mismo por Dios (según el modo “excesivo”)<sup>33</sup>.

El método que emplea San Buenaventura para alcanzar esta cumbre final es distinto al de los primeros pasos. De la luz exterior a la luz interior —de la consideración de la intencionalidad extrínseca del conocimiento a la consideración de la reflexión— se produce un salto de auto-intimidad o ensimismamiento hacia el “interior íntimo meo”. Como se ha visto ese paso no es únicamente horizontal, sino que implica una elevación: de la consideración del Logos en el vestigio, a la consideración del Logos en la imagen. Sin embargo, para el momento de elevación definitiva debe considerarse desde una especie de reducción fenomenológica, por la que “purificamos” el ser mismo de toda suerte de impurezas objetivistas: «per collocarlo nella purezza della sua fenomenalità originaria (nel linguaggio della fenomenologia contemporanea: il puro manifestarsi, il “fenomeno” nel senso della totale trasparenza alla coscienza stessa), sottraendo l’essere ad ogni volontà di comprenderlo come si trattasse di un oggetto da conoscere categorialmente o da amare secondo la logica della reciprocità»<sup>34</sup>.

Junto con este ejercicio de “epoché” que libera las estructuras subjetivas del conocimiento y de la voluntad (y que coincide con la pobreza del pueblo de Israel en el desierto) se produce la manifestación —más allá del horizonte de todas las posibilidades categoriales— del “ser en sí” (que coincide con la manifestación monoteísta de Dios en la zarza ardiente como “Soy el que soy”, símbolo del *Verbum Incarnatum*)<sup>35</sup>. Y más allá del manifestarse de Dios con su nombre, podemos descubrir el deseo de amor que mueve a quien se revela y que convoca a aquel que recibe la revelación. Para Jean-Luc Marion es precisamente el amor unitivo el único capaz de elevarse sobre la consideración onto-teológica o categorial, constituyendo el fenómeno erótico. Cuando tratamos, por lo tanto, de objetivar o categorizar ese ser que solo puede ser contemplado en cuanto pura manifestación, caemos en el co-

<sup>32</sup> Cf. *Itin.*, c. VII, nn. 2-4 (ed. Quaracchi, V, 312).

<sup>33</sup> Cf. Buenaventura de Bagnoregio, *De Scientia Christi*, q. 7, con., n. 3 (ed. Quaracchi, V, 40).

<sup>34</sup> Marco Moschini, «Sapienza e Bellezza, Un’estetica filosofica per leggere la creazione», en *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017* (Lovaina: Peeters, 2018), 596.

<sup>35</sup> Cf. Alessandro Ghisalberti, «“Ego sum qui sum”: la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura», *Doctor Seraphicus* 40-41 (1994-1993): 29.

nocimiento categorial. Sin embargo, si reducimos aún más tal manifestación en todas sus dimensiones actuantes al amor, que es puro darse, una vez superadas todas las condiciones categoriales, se superan también las estructuras de proporción ordinarias: no se trata simplemente de “ser amado”, sino de lanzarse en la libertad de “poder perder” y “poder perderse”: «Non si trova che una sola prova d’amore: dare senza essere ricambiati e senza riprendersi niente, quindi poter perdere ed eventualmente perdersi. Ma l’amore stesso non si perde mai poiché trova compimento nella perdita stessa»<sup>36</sup>.

Por supuesto, la elevación de la consideración de Dios como “Ser” a la consideración de Dios como “Amor” o como “Bien”, supone la elevación del horizonte del ser —misterioso en su infinitud y en su inabarcable riqueza (pues se muestra como sobreabundancia)— al horizonte del amor trinitario —misterioso en su eternidad, e infinitas profundidad, amplitud, altura, anchura, etc., (pues se muestra como el Único capaz de la difusividad suficiente para explicar la sobreabundancia de ser)—. Paradójicamente el salto del “Dios uno” al “Dios uno-trino” supone, a la vez, un enriquecimiento teológico y una profundización o reducción fenomenológica “hacia la esencia divina”: Dios se muestra “más” tal y como es en el nombre del Bien-Amor, que supone el nombre de Ser-Uno<sup>37</sup>. El nombre de Dios como “Ser” no se disuelve o se pierde, sino que se fusiona con el nombre de “Bien”<sup>38</sup>, en la total unión trinitaria, donde el *Triplex Verbum* —modelo único y definitivo de todo— cumple definitivamente su mediación trinitaria, su salvación cósmica y la síntesis definitiva de búsqueda de la verdad y de la felicidad en un sentido único, reunificando todo en el amor.

## Bibliografía

Agustín de Hipona, *Contra Academicos*, Patrologia Latina (ed. Migne), vol. XXXII, París: Garnier Fratres Editores et J.P. Migne Successores, 1877.

Balthasar, Hans Urs von. *Gloria. Una estética teológica, Estilos eclesiales. Ireneo, Agustín, Dionisio, Anselmo, Buenaventura*. Vol. II. Madrid: Encuentro, 1992.

<sup>36</sup> Jean-Luc Marion, *Il fenomeno erotico. Sei Meditazioni* (Siena: Cantagalli, 2007), 92.

<sup>37</sup> Cf. Moschini, «Sapienza e Bellezza, Un’estetica filosofica per leggere la creazione», 600.

<sup>38</sup> Cf. Moschini, 599-600.

Buenaventura de Bagnoregio, *Breviloquium*, Opera Omnia (Quaracchi), vol V, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882.

Buenaventura de Bagnoregio, *Collationes in Hexaëmeron*, Opera Omnia (Quaracchi), vol V, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882.

Buenaventura de Bagnoregio, *De donis Spiritus Sancti*, Opera Omnia (Quaracchi), vol V, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882.

Buenaventura de Bagnoregio, *De scientia Christi*, Opera Omnia (Quaracchi), vol V, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882.

Buenaventura de Bagnoregio, *Itinerarium mentis in Deum*, Opera Omnia (Quaracchi), vol V, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882.

Buenaventura de Bagnoregio, *Sermonis Temporum, In Nativitate Domini*, ser. II, Opera Omnia (Quaracchi), vol IX, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1867.

Buenaventura de Bagnoregio, *Soliloquium*, Opera Omnia (Quaracchi), vol V, Florencia: Ex typographia Colegii S. Bonaventurae, 1882.

Ghisalberti, Alessandro. «“Ego sum qui sum”: la tradizione platonico-agostiniana in San Bonaventura ». *Doctor Seraphicus* 40-41 (1994-1993).

Malaguti, Maurizio. «La solarità originaria. La trasparenza del contuitus in san Bonaventura». En *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, 63-69. Lovaina: Peeters, 2018.

Maranesi, Pietro. «Il Triplex Verbum di Bonaventura». En *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, 305-32. Lovaina: Peeters, 2018.

Maranesi, Pietro. «Il Verbum crucifixum. Un termine risolutivo della theologia crucis di San Bonaventura». *Doctor Seraphicus* 52, n.º 1 (2005): 79-113.

Marion, Jean-Luc. *Il fenomeno erotico. Sei Meditazioni*. Siena: Cantagalli, 2007.

Moschini, Marco. «Sapienza e Bellezza, Un'estetica filosofica per leggere la creazione». En *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, 295-301. Lovaina: Peeters, 2018.

Pospišil, Ctirad Václav. «Il Logos della croce in Bonaventura». En *Deus summe cognoscibilis, the current theological relevance of Saint Bonaventure: international congress, Rome, November 15-17, 2017*, 369-83. Lovaina: Peeters, 2018.

Pulido, Manuel Lázaro. «Sabiduría y Reducción en san Buenaventura: un modelo medieval de comprensión frente a la complejidad». *Daimon Revista Internacional de Filosofía* Suplemento 2 (2008): 317-25.

Tomás de Aquino, *Quaestiones disputatae de veritate*, Opera Omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, vol. XXII, t. I, Roma: Ad Sanctae Sabinae/Editori di San Tommaso, 1970.

## RESEÑAS

**Ackerman, Susan**, *Gods, Goddesses, and the Women who serve them* (RSV) 735-736; **Amaury Begasse de Dhaem**, *Mysterium Christi. Cristología e soteriología trinitaria* (FMF) 721-722; **Arnold, Bill T.**, *The Book of Deuteronomy. Chapters I – II* (RSV) 707-708; **Bartoli Langeli, Attilio – Riva, Eleonora, a cura di**, *Il processo di canonizzazione di Rosa di Viterbo (1457)* (RSV) 738; **Calle Humanes, Pilar et aliae**, *La revuelta de las mujeres en la Iglesia. Alzamos la voz* (MVC) 741-743; **Castro Sánchez, Secundino**, *El sorprendente Jesús de Marcos. El evangelio de Marcos por dentro* (FMF) 709-710; **Estrada, Juan Antonio**, *Jesús y la Iglesia. Del proyecto mesiánico a la religión cristiana* (BPA) 723-724; **García Infante, Andrés E.**, *Echad las redes. Teología para principiantes* (MAEA) 744; **García Sánchez, Emilio**, *Infinitos heridos. El rescate de los vulnerables (Ensayo sobre la vulnerabilidad humana)* (BPA) 733-734; **Green, Joel B.**, *El Evangelio de Lucas. 9,51-24,53* (RSV) 711-712; **Justo Domínguez, Emilio J.**, *La belleza del ser humano. Reflexiones desde la teología* (AMM) 725-726; **Linebaugh, Jonathan A.**, *The Word of the Cross. Reading Paul* (RSV) 727-728; **Lombardo, Eleonora**, *Parole e scritture per costruire un santo. Sant'Antonio dei Frati Minori nei Sermoni medievali (1232-1350)* (RSV) 739-740; **Martínez Riquelme, Antonio**, *Un Concilio para la Iglesia Universal. El Vaticano II desde la diócesis de Cartagena en la Región de Murcia (1939-1970)* (MMGG) 737; **Mascilongo, Paolo**, *El discipulado en el Nuevo Testamento. Reflexiones bíblicas y espirituales* (FMF) 713-714; **Novenson, Matthew V.**, *Paul, then and now* (RSV) 715-716; **Paret García, María Luisa**, *Me llamo Tecla de Iconio* (MLPG) 745-746; **Portillo Trevizo, Daniel (Coord.)**, *Abusos y reparación. Sobre los comportamientos no sexuales en la Iglesia* (MAEA) 747-748; **Portillo Trevizo, Daniel**, *Psico-teología del discernimiento vocacional. Una tentativa de prevención del abuso sexual de menores de la Iglesia católica* (MAEA) 749-750; **Ravasi, Gianfranco**, *Biografía de Jesús según los evangelios* (FMF) 717-718; **Römer, Tomás**, *La invención de Dios* (FMF) 719-720; **San José Prisco, José**, *Sinodalidad. Perspectivas teológicas, canónicas y pastorales* (BPA) 729-730; **Vendrell, Dolores - Mañas, M<sup>a</sup> Jesús**, *Leve atardecer. Cuando solo nos queda el amor* (MAEA) 751-752; **Wellum, Stephen J.**, *Dios encarnado. Cristología histórica, bíblica y contemporánea* (FMF) 731-732.



**INSTITUTO TEOLÓGICO DE MURCIA OFM**  
**Servicio de Publicaciones**

