

CARTHAGINENSIA

Revista de Estudios e Investigación
Instituto Teológico de Murcia O.F.M.
Universidad de Murcia

Volumen XVIII
Enero-Diciembre 2002
Número 33-34

SUMARIO

ESTUDIOS

Miguel Álvarez Barredo <i>Enfoques literarios de Jue 10,1-12,15</i>	1-40
Rafael Sanz Valdivieso <i>Adriano el Monje y la tradición antioquena</i>	41-68
Antonio Gómez Cobo <i>Actualización de las promesas divinas en la Iglesia Visigoda según la «Homelia in laude Ecclesiae» de Leandro de Sevilla</i>	69-113
Francisco Chavero Blanco/Francisco Martínez Fresneda <i>La «Quaestio de beatitudine» de Alejandro de Hales. Introducción y edición</i>	115-166
Manuel Lázaro Pulido <i>El carácter filosófico de la obra de Francisco Chavero Blanco. Reflexión sobre la significación filosófica de Imago Dei</i>	167-196
Guzmán Manzano <i>Reflexiones en torno al Decir Originario según San Buenaventura</i>	197-222
Alejandro de Villalmonste <i>La visión franciscana del hombre ante el problema del Pecado Original</i>	223-250
Ignacio Jericó Bermejo <i>«De bonis haereticorum ante iudicis sententiam».</i> <i>Según los salmantinos del siglo XVI: Luis de León y Pedro de Aragón</i>	251-298
José Luis Parada Navas <i>Fundamentos de la Teología Moral Franciscana</i>	299-319
Miguel Ángel Escribano Arráez <i>Reflexiones sobre la instrucción «Verbi Sponsa»</i>	321-344

sigue

Antonio Martínez Blanco
Globalización económica y cultural. Retos para la Iglesia. 345-386

Francisco Henares Díaz
El Juicio Final entre dramaturgia, descripción visual y parénesis en el Sermonario del Siglo de Oro 387-414

Antonio Irigoyen López/Francisco Chacón Jiménez
Relaciones sociales y familiares en torno al Cabildo de la Catedral de Murcia y al Santo Oficio de la Inquisición durante el Siglo XVII.... 415-442

Francisco Víctor Sánchez Gil
Murcia por la Inmaculada Concepción en 1723 443-480

Pedro Riquelme Oliva
Actitudes y creencias de José Musso y Valiente, Ilustrado murciano 481-518

NOTAS Y COMENTARIOS

Gonzalo Fernández Hernández
Un eco del antiaristotelismo de Juan el Gramático en la reglamentación de las enseñanzas filosóficas en la Escuela de Alejandría..... 519-521

F. Javier Gómez Ortín
Primer impreso de Caravaca..... 523-527

Pedro Ruiz Verdú
Trinidad y vida moral 529-532

Francisco Henares Díaz
La paz. Actitudes y creencias 533-536

Francisco Martínez Fresneda
Perfil biobibliográfico de Francisco Chavero Blanco..... 537-546

BIBLIOGRAFÍA..... 547

LIBROS RECIBIDOS 603

ÍNDICES 611

EL CARÁCTER FILOSÓFICO DE LA OBRA DE FRANCISCO CHAVERO BLANCO. REFLEXIÓN SOBRE LA SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA DE *IMAGO DEI*

MANUEL LÁZARO PULIDO

Los estudios bonaventurianos han sido amplios y variados debido a la profundidad y extensión de su pensamiento. En él se conjugan aspectos filosóficos, teológicos e históricos que se relacionan entre sí en una metodología precisa que supone la apropiación, por parte del Doctor Seráfico, de los métodos universitarios de la época. A la amplitud conceptual del pensamiento de San Buenaventura hay que añadir el de la especial situación histórica y de pensamiento de la segunda mitad del siglo XIII, de modo especial, la lucha intelectual y teológica que se desarrolla con la llegada del pensamiento aristotélico y que pone en juego toda una serie de fuentes que convergen en este verdadero tiempo de renacimiento intelectual. Pero, por si todos estos elementos fueran pocos, no estamos frente al pensamiento de un pensador cualquiera, sino ante un hombre que abraza la fe con el matiz sutil de la humildad franciscana y el compromiso apostólico que le confiere su posición dentro de la Orden de los Menores.

Ante esta figura, tildada por algunos como “la más medieval de la filosofía del Medioevo”¹ y su pensamiento por el adjetivo de “sapiencial”², no nos podemos aproximar de cualquier modo. Hace falta mucho conocimiento, gran dedicación, amplitud de miras, horas de búsquedas y lecturas,

¹ J.-G. BOUGEROL citado en L. Piazza, *Mediazione simbolica in S. Bonaventura*. Vicenza 1978, 65.

² Cf. C. BÉRUBÉ, *De la philosophie à la sagesse chez saint Bonaventure et Roger Bacon*. Roma 1976, 258.

meses de trabajo, una vida de entrega y amor al estudio y al franciscanismo. No todas las personas lo realizan, pero, gracias a Dios, sí algunos. De entre ellos, destacaba nuestro amigo Francisco de Asís Chavero Blanco, y su trabajo seguirá despuntando y ayudando a los que pretendemos conocer algo de este gran santo franciscano. No había aspecto de su pensamiento filosófico, teológico, espiritual o franciscano que no conociera. Su obra, sus ediciones, las fuentes, los estudios e interpretaciones sobre el Doctor Seráfico, eran, no sólo conocidas por él, sino también estudiadas, pensadas e interpretadas. De todo lo que acabo de decir dan fe sus escritos y las extensísimas notas a pie de página que nos regalaba. Hablando de su trabajo siempre mostraba la visión de fondo que impregnaban sus estudios: el de historiador de la teología. Una visión que se inscribe en la tradición más pura del quehacer intelectual español. La escuela histórica es, sin duda, la más rica del pensamiento español, de modo que hace pensar que los autores españoles destacaron en la faceta histórica sobre la especulativa *sensu stricto*. Este modo de adentrarse en el conocimiento bonaventuriano podría hacernos creer que estaba exenta de un pensamiento reflexivo que sustentara la base de las investigaciones de nuestro amigo Francisco de A. Chavero. No obstante, viene a mi memoria la afirmación del profesor José Montserrat: “El historiador no puede contentarse con verificar, dilucidar y clasificar hechos del pasado. En todo caso, esta fenomenología histórica es sólo una parte de su labor. El historiador pretende hallar la explicación de los hechos, es decir, quiere proponer un hecho más general o un sistema de hechos que den razón de multitud de constataciones particulares. En ocasiones esta explicación viene ofrecida por la misma indagación en el pasado, pero el historiador, si quiere ofrecer una disposición ordenada e inteligible del acontecer histórico, tiene que producir teorías amplias y abstractas que permitan englobar bloques enteros de constataciones fácticas”³. Esta afirmación me lleva al objeto del presente estudio: el buen historiador no sólo narra hechos, sino que aplica un acerbo cultural y unos presupuestos, en el caso de nuestro amigo, filosóficos y teológicos, en el proceso de su investigación histórica⁴. Creo que aquí resalta el valor de la obra de Francisco de Asís Chavero Blanco: no sólo nos proporciona datos de la vida de San Buena-

³ J. MONTSERRAT, *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*. Barcelona 1989, 15.

⁴ Respecto de las relaciones entre filosofía e historia en relación a los estudios medievales cf. PH. ROSEMAN, “La philosophie et ses méthodes de recherche historique: réflexions sur la dialectique entre la philosophie et son histoire”, en S. G. LOFTS-PH. W. ROSEMAN (eds.), *Éditer, traduire, interpréter: essais de méthodologie philosophique* (Philosophes médiévaux, XXXVI). Leuven-Paris 1997, 1-14.

ventura y del pensamiento de su época, sino que nos ofrece una interpretación del mismo con unos esquemas *a priori* que son necesarios para la apropiación de cualquier autor. Precisamente, esos elementos son los que dan verosimilitud y validez a sus estudios.

Nos centramos en su obra más completa, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*⁵, para desvelar algunos aspectos que resaltan en esta obra desde el punto de vista de la filosofía, y que nos pueden mostrar la profundidad del método y modo de nuestro amigo Chavero, y que nos empuja a afirmar, al mismo tiempo, no sólo que nos encontramos ante un hombre con un extenso conocimiento sobre San Buenaventura, sino ante un hombre que aporta algo al pensamiento español; ante un verdadero intelectual y no sólo un erudito. Para llevar a buen puerto nuestra reflexión nos centraremos en dos aspectos: I) las aportaciones a la historia de la filosofía medieval desde el punto de vista de historiador, y II) algunas aportaciones que subyacen en la obra. La motivación de este pequeño estudio es profundamente personal.

(Nota: Permitidme en este número dedicado a la memoria de mi amigo F. de A. Chavero Blanco hacer una observación sobre la motivación de este estudio. Mirando el ejemplar que tengo de la obra *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*, de nuestro amigo Chavero (yo siempre le llamaba por su apellido) leo la dedicatoria que me hizo cuando no era sino un estudiante de último curso de filosofía, que hacía en París una tesina sobre San Buenaventura, pero nada más, y que reza así: “Para Manuel Lázaro, estudioso bonaventuriano, que con tanto interés sigue mi producción”. Este estudio sobre “su producción” es una especie de deuda contraída que agradezco a *Carthaginensia*, me deje saldar; seguro que será insuficiente para compensar tanto y tanto que tengo que agradecer a mi amigo. Continuemos).

I. Imago Dei, una obra que responde a las cuestiones que el “historiador de la filosofía” se plantea sobre el pensamiento medieval

Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura es un conjunto de artículos que intentan cercar una problemática fundamental en el ser humano: el de su propio estatuto de hombre. Esta comprensión se realiza desde la reflexión del Doctor Seráfico y su cosmo-

⁵ F. CHAVERO, *Imago Dei. Aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura*. Murcia 1993.

visión, que confieren al hombre una filiación divina “de ida y vuelta”. Estamos ante unas páginas de antropología teológica, sin duda, pero seriamente planteadas y sin huir de las cuestiones que abordan no sólo al creyente moderno, sino al filósofo cuando mira hacia autores referenciales, como es el santo franciscano.

Pero ¿qué preguntas plantean estudios sobre este tipo de autores al historiador de la filosofía actual? En este sentido Alain de Libera proponía tres cuestiones que se imponen al historiador de la filosofía medieval: 1) ¿Existe realmente una historia de la filosofía medieval? 2) ¿La filosofía medieval es algo más que una teología revelada, equipada filosóficamente? 3) ¿La filosofía medieval ha aportado, sea cual sea su naturaleza, una contribución significativa a la historia general de la filosofía?⁶.

Se nos plantea la siguiente cuestión: *Imago Dei*, ¿responde efectivamente a estas inquietudes o no es más que un conjunto de reflexiones eruditas, inconexas que nos remachan, a modo de comentario, visiones ya dichas? Dicho de otro modo ¿qué nos aporta? Sigamos las tres preguntas de A. de Libera.

1. Hablar propiamente de una “Filosofía de la Edad Media”

A una persona que realiza un estudio de historia de la filosofía no hemos de pedirle que en sus estudios responda positivamente a las preguntas que, siguiendo a A. de Libera, nos hemos planteado, sino lo que ha de pretenderse es que se interpele estas cuestiones en su estudio. Es decir, lo que interesa es plantear estas cuestiones a la obra bonaventuriana; que ésta responda afirmativamente o no, escapa al historiador, es cuestión de la obra en sí. Lo que no podemos es dar por supuesto que sí o que no. El caso de la respuesta negativa ha sido muchas veces la postura común, casi irreflexiva, un lugar común desde el humanismo de raíces renacentistas y la perspectiva ilustrada.

A la primera pregunta, ¿existe realmente una historia de la filosofía medieval? se ha de responder cuestionándose, a su vez, sobre la posibilidad de establecer una especulación tal que pueda ser tachada de filosófica. En el telón de fondo se encuentra la influencia del pensamiento teológico al interior, no sólo de la producción intelectual de la época que llamamos medieval, y en nuestro caso, del siglo XIII, sino de las lecturas que los historiadores occidentales han realizado y que se han realizado desde el punto

⁶ Cf. A. DE LIBERA, *La philosophie médiévale*. París 1995², XV-XVI.

de vista del cristianismo occidental⁷. La segunda pregunta, ¿la filosofía medieval es algo más que una teología revelada, equipada filosóficamente? resulta una cuestión primera.

1.1. Las relaciones entre filosofía y teología: la cuestión bonaventuriana

En vista de lo dicho hasta ahora nos preguntamos: Efectivamente la obra de Chavero *Imago Dei*, ¿estudia las relaciones entre filosofía y teología en la obra bonaventuriana? La respuesta es sí. Y no sólo pasa por este asunto de modo implícito, sino que le dedica un capítulo, el sexto, que lleva por título: “Sobre la filosofía bonaventuriana. Hacia un ensayo de interpretación”⁸.

La pregunta sobre el papel de la filosofía en el Doctor franciscano no es una cuestión nueva, pues los estudiosos del tema han sido variados y de gran calado: É. Gilson, F. Van Steenberghen, C. Bérubé... La pregunta por la relación entre filosofía y teología en el pensamiento bonaventuriano se ha llegado a convertir en un asunto clásico; lo podemos denominar “la cuestión bonaventuriana” y es que San Buenaventura desarrolla su pensamiento filosófico y teológico dentro de un panorama intelectual y social particular de confluencia entre a) la convergencia de las fuentes de corte platónico (San Agustín y el Pseudo-Dionisio), trabajadas en las escuelas parisinas del siglo XII; b) la llegada del *Corpus Aristotelicum* (a través de las exposiciones orientales, fundamentalmente de la mano de Averroes y Maimónides; de su interpretación latina, conocido como averroísmo latino, donde destaca *Siger de Brabante*; y de las traducciones directas de la mano de las distintas escuelas de traductores que proliferan durante este siglo); c) la creación de las universidades, y con ellas de un método que cuaja en lo que se denominará escolástica; y d) la entrada de un nuevo movimiento espiritual institucionalizado de gran fuerza, las órdenes mendicantes. Franciscano del siglo XIII⁹, San Buenaventura se compromete, de forma especial, en la problemática relación entre teología y filosofía¹⁰.

⁷ *Ibid.*, XIII.

⁸ F. DE A. CHAVERO, *O. c.*, 243-267. Este estudio salió a la luz por vez primera con el mismo título en *Carthaginensia*, 2 (1986) 55-80.

⁹ Cf. B. MCGINN, “The influence of St. Francis on the theology of the high Middle age. The testimony of St. Bonaventure”, en F. DE A. CHAVERO (ed.), *Bonaventuriana. Miscellanea in onore de Jacques Guy Bougerol O.F.M.*, vol. I. Roma 1988, 97-117.

¹⁰ Cf. J.F. QUINN, *The historical constitution of st. Bonaventure's philosophy*, Toronto 1973; A. SPEER, “Wissenschaft und Erkenntnis; Zur Wissenschaftslehre Bonaventuras”, en *Wissenschaft und Weisheit*, 49 (1988) 168-198.

La controversia sobre la interpretación bonaventuriana de esta relación surge en el año 1899, fecha en la que P. Mandonnet publica su obra *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*¹¹. Para este autor, el pensamiento bonaventuriano, en una corriente designada como “Agustinismo”¹² y opuesta al tomismo, es un pensamiento inacabado y, más aún, es presentado como carente de interés para la historia de la filosofía, pues no existe una verdadera distinción entre filosofía y teología¹³. A partir de aquí, la problemática relación entre ambas disciplinas (filosofía y teología) se unirá a la aceptación, por parte del Seráfico Doctor, de las autoridades en pugna: San Agustín y Aristóteles.

Aquí se sitúa la reflexión del P. Chavero frente a esta disputa y que a lo largo del siglo XX ha conocido una postura antagónica que se encarna en dos de los más prestigiosos medievalistas del, ya, siglo pasado: É. Gilson y F. Van Steenberghen.

La disputa la podemos resumir en estos términos¹⁴: É. Gilson responde a la tesis de P. Mandonnet y abre una “nueva época de interpretación del pensamiento bonaventuriano en las últimas décadas”¹⁵. En su obra *La philosophie de Saint Bonaventure*¹⁶, É. Gilson encuentra en San Buenaventura una significación histórica de primer orden para la historia de la filosofía como formulación definitiva distanciada de la doctrina de Aristóteles. Este alejamiento no se comprende como el fruto de una frustración o la falta de conocimiento de Aristóteles, sino como la consecuencia de una opción particular del Doctor Seráfico que deriva del contexto más amplio de la metafísica bonaventuriana. La filosofía bonaventuriana representa la cima de una corriente “agustiniana”; pero eso implica una toma de posición y no la ausencia de conocimientos. Así É. Gilson proponía una identificación de la

¹¹ Cf. P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*. Friburgo 1899.

¹² Sobre el agustinismo y San Agustín, doctrinas no exactamente paralelas, cf. H.I. Marrou, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Paris, 1965.

¹³ Cf. C. BÉRUBÉ, *O. c.*, 11.

¹⁴ Cf. F. DE A. CHAVERO, *O. c.*, 243ss.

¹⁵ C. BÉRUBÉ, *O. c.*, 11.

¹⁶ Cf. É. GILSON, *La philosophie de Saint Bonaventure*. Paris 1943². Tal como señala el P. Chavero una valoración de la filosofía de Buenaventura en la historiografía actual la encontramos en A. Poppi, “La valutazione del pensiero di S. Bonaventura nella storiografia moderna”, en *San Bonaventura Maestro di Vita francescana e di sapientia cristiana. Atti del congresso internazionale per il VII centenario di S. Bonaventura da Bagnoregio. Roma 19-26 Settembre 1974 (SBM)*, vol. I. Roma 1974, 447-461; A.E. Moutsopoulos, “La philosophie de Saint Bonaventure dans la pensée grecque contemporaine”, en *SBM I*, 463-469.

filosofía de San Buenaventura con la metafísica de la mística franciscana¹⁷. El filósofo francés utiliza fórmulas como “metafísica de la mística cristiana” o “filosofía franciscana”¹⁸. Pero para Gilson las doctrinas franciscanas y, más exactamente, la de Alejandro de Hales, de las que es continuador San Buenaventura, son una negación radical del aristotelismo¹⁹. Según Gilson, San Buenaventura, adoptando las doctrinas franciscanas, antiaristotélicas, se convierte en el juez privilegiado del *Filósofo*²⁰. El punto decisivo de Gilson consiste en presentar el pensamiento de San Buenaventura como negación del aristotelismo, aunque permaneciendo, más o menos, como filósofo. Según esta hipótesis, San Buenaventura se circunscribía a una corriente de pensamiento de inspiración agustiniana, representada por Alejandro de Hales, de la cual él es su continuador.

En 1942, un año antes de la publicación de la segunda edición francesa de la obra de É. Gilson, F. Van Steenberghen opera un cambio significativo, frente a la posición de É. Gilson, en la interpretación de la filosofía bonaventuriana²¹. El desacuerdo con el autor francés, que se perpetuará en las publicaciones posteriores hasta *La philosophie au XIIIe siècle*²², se basa en la inadecuada utilización de los términos “metafísica de la mística” y “filosofía franciscana”, como carentes de sentido y extrañas al pensamiento bonaventuriano²³.

Para F. Van Steenberghen la afirmación de Gilson nace de una idea preconcebida que considera a San Buenaventura como hostil frente a Aristóteles²⁴. Numerosas son las razones por las que F. Van Steenberghen considera como erróneas las apreciaciones de É. Gilson sobre el pensamiento de San Buenaventura considerado como el representante más ilustre del agustinismo del siglo XIII. La corriente platónica y agustiniana eran inexistentes, al principio del siglo XIII, en tanto que corrientes filosóficas. Las tesis de la nueva filosofía aristotélica, completadas y corregidas por diversos aportes, principalmente de inspiración neoplatónica, dominaban en París. En este contexto San Buenaventura recibe su formación teológica y filosófica²⁵. Nos hallamos ante un “aristotelismo neoplatónico bastante

¹⁷ Cf. É. GILSON, *O. c.*, 75.

¹⁸ *L. c.*

¹⁹ *Ibid.*, 14.

²⁰ *Ibid.*, 17.

²¹ Cf. F. VAN STEENBERGHEN, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, vol. 2. Lovaina 1942.

²² Cf. *Ibid.*

²³ Cf. *Ibid.*, 195-196.

²⁴ Cf. *Ibid.*, 446-456.

²⁵ Cf. *Ibid.*, 247-248.

ecléctico, más evolucionado y más cerrado que en sus inmediatos predecesores”²⁶. F. Van Steenberghen propone una reducción en San Buenaventura del aristotelismo frente al agustinismo y al franciscanismo para la teología, reducción que no se opera en la filosofía, la cual “es un instrumento racional de la ciencia sagrada”²⁷.

Frente a la exposición de Gilson, el profesor de Lovaina ve en San Buenaventura una filosofía ecléctica, con elementos aristotélicos, al servicio de una teología de inspiración agustiniana. La labor filosófica se integra en la unidad del saber cristiano como “etapa de adquisición de la sabiduría integral”²⁸.

Ciertamente, si observamos las expresiones gilsonianas, éstas se nos presentan ambiguas y un poco artificiales, pues si la expresión “filosofía franciscana” pudiera comprenderse como una visión determinada de la vida, derivada de la *forma mentis* de Francisco de Asís, la base textual que nos daría sería casi inexistente; pero San Buenaventura utiliza a Francisco de Asís dentro de una temática diferente. Una identificación de dichas características carece de sentido, si se observa como una rigurosa comprensión del filosofar. Incluso la asimilación a una filosofía cristiana parece ambigua, si entendemos por filosofía cristiana un pensamiento racional, controlado, guiado y completado por la revelación.

1.2. El P. Chavero frente a la “cuestión bonaventuriana”

Ante esta polémica que nos expone, el P. Chavero no se coloca al margen, sino que expresa su opinión. No es un mero narrador y espectador, sino que introduce su pensamiento. Así señala cómo É. Gilson nos introduce en un terreno extremadamente problemático, al considerar a San Buenaventura como el crítico y negador del aristotelismo²⁹. La incongruencia de tal afirmación aparece, para el P. Chavero, cuando confronta la presencia de elementos aristotélicos seleccionados en su crítica, e incluso platonizados³⁰. Esta actitud antiaristotélica ha sido llevada a su extremo que denomina

²⁶ *Ibíd.*, 258.

²⁷ “Il est légitime de parler d'esprit augustinien ou d'esprit franciscain à propos de la sagesse théologique de Saint Bonaventure, mais on peut étendre ces qualifications à la philosophie, celle-ci n'étant, dans son œuvre concrète, que l'instrument rationnel de la science sacrée”. *Ibíd.*, 253.

²⁸ F. VAN STEENBERGHEN, *Filosofía medieval*. Buenos Aires 1967.

²⁹ Cf. F. DE A. CHAVERO, *O. c.*, 246.

³⁰ Una recopilación de los elementos aristotélicos en Buenaventura, cf. J.-G. BOUGEROL, “Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote”, en *Archives*

“falso” por J. Ratzinger³¹. De este modo nos podemos preguntar si San Buenaventura, en su reacción contra los peligros de la filosofía, que, en la presentación que da, parece una reacción contra un falso arcaísmo, hace una crítica sincera del aristotelismo. C. Bérubé ha propuesto una hipótesis sugestiva, según la cual el interlocutor de las *Collationes in Hexaëmeron* no sería el grupo aristotélico, a cuya cabeza se situaría Siger de Brabante, sino Roger Bacon y sus ideas de la necesidad de los estudios filosóficos y matemáticos puestas al servicio de la inteligencia de la Escritura³².

El pretendido antiaristotelismo bonaventuriano, tal y como fue propuesto por É. Gilson, es de difícil demostración, dado que no existe una base textual suficiente para establecerla.

Si para É. Gilson filosofía y teología andan de la mano en el pensamiento bonaventuriano como un bloque compacto y en un movimiento de ascensión hacia el conocimiento divino, para F. Van Steenberghe esta relación se comprende de manera «ancilar». La filosofía viene al auxilio de la teología³³.

La relación entre filosofía y teología, y la presencia del aristotelismo en el pensamiento bonaventuriano son, hemos visto, los dos puntos, estrechamente conectados, donde convergen las diferencias entre los diversos autores³⁴. Ante esta tesis ¿qué nos propone el P. Chavero? Para comprender mejor la posición bonaventuriana sobre este tema nos propone realizar una aproximación a los textos del pensador franciscano: buscar las fuentes.

d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge, 40 (1973) 135-222; Íd., “Aristote et Saint Bonaventure”, en *Études Franciscaines*, 21 (1971) Suplemento, 77-81; L. ELDERS, “Les citations d'Aristote dans le Commentaire sur les Sentences de Saint Bonaventure”, en *SBM I*, 831-842; A. MARCHESI, “L'atteggiamento di san Bonaventura di fronte al pensiero d'Aristote”, en *SBM I*, 843-859.

³¹ J. RATZINGER, *La théologie de l'histoire de saint Bonaventure*. Paris 1988.

³² Cf. C. BÉRUBÉ, “Le dialogue de Saint Bonaventure et de Roger Bacon”, en Íd., *O. c.*, 52-96.

³³ Aparece en esta concepción el juicio demasiado convencional de la idea de *philosophia ancilla theologiae*. R.J. Roch subraya ciertas exageraciones en esta interpretación: “The judgement of Van Steenberghe on the effect that the philosophy of Bonaventure is an eclectic and neoplatonist aristotelis, put at the service of an Augustinian theology seem unfortunate and has received hardly any acceptance on the part of medieval scholars. In spite of Van Steenberghe valuable insights regarding the Aristotelian elements in Bonaventure, he has allowed his enthusiasm to lead him into serious exaggerations” (R.J. Roch, “The philosophy of St. Bonaventure. A controversy”, en *Franciscan Studies*, 19 [1959] 226).

³⁴ Sobre estas divergencias cf. A. GENDREAU, “The Quest for Certainty in Bonaventure”, en *Franciscan Studies*, 21 (1961) 104-227.

Propone Francisco Chavero una mirada a las *Collationes in Hexaëmeron sive illuminationes Ecclesiae*, “escrito que con mayor nitidez expresa el pensamiento bonaventuriano”³⁵. Ciertamente existe una evolución del pensamiento del Doctor Seráfico desde los *Commentarii in quatuor libros sententiarum Petri Lombardi*, escrito entre 1250 y 1252, a su última obra, las *Collationes in Hexaëmeron*, elaborada en 1273³⁶. Esta evolución conoce muchas obras intermedias que nos hablan de la evolución de un joven pensador al maduro intelectual que se expresa en las *Collationes*.

Las *Collationes in Hexaëmeron*, a pesar de su dificultad intrínseca³⁷, nos sirven, por el momento, como ejemplo a la hora de ver la potencialidad filosófica en el discurso bonaventuriano. Ya que desde la primera *Collatio*, a modo de introducción nos muestra el eje sobre el que se articula toda la obra: una concepción cristológica de mediación sobre la que reposa toda sabiduría y toda ciencia³⁸. Apoyado en esta idea, San Buenaventura indica el método del estudio teológico que hay que preservar, a saber, la Escritura, los escritos de los Padres y, finalmente la filosofía pagana³⁹. En este sentido, lo que podemos guardarnos de la lectura de las colaciones IV-XIII, es, para San Buenaventura, una concepción de la filosofía como, utilizando una metáfora de inspiración agustiniana, posibilidad de luz para las otras ciencias. Pero esta primera visión, en principio intelectual de la razón, debe ser completada por la visión que proporciona la fe y la Escritura. La filosofía es el ejercicio de la razón en la misma luz, “la totalidad de toda la ciencia filosófica a través de la razón natural”⁴⁰. Esta ciencia se subdivide en tres partes que constituyen la ciencia filosófica:

- 1) como verdad de las cosas, a saber, como filosofía natural que comprende la física, la matemática y la metafísica;
- 2) como verdad de las voces, es decir, la filosofía racional y la adecuación de la palabra y el pensamiento: verdad del discurso que comprende la gramática, la lógica y la retórica;

³⁵ F. CHAVERO, “Imago Dei”, *O. c.*, 247-248. Al respecto cf., M. LÁZARO, “La metafísica del ser finito en el «Itinerarium»”, *Carthaginensia* 12 (1996) 190.

³⁶ Sobre la producción escrita de Buenaventura, cf. B. DISTELBRINK, *Bonaventurae scripta. Authentica dubia vel spuria critice recensita*. Roma 1975.

³⁷ Sobre estas dificultades, cf. J. -G. BOUGEROL, *Introduction à saint Bonaventure*. Paris 1988, 228.

³⁸ «Propositum igitur est ostendere, quod in Christo sunt omnes sapientiae et scientiae Dei absconditi, et ipse est medium omnium scientiarum» (*Hexaëm.*, coll. I, n. 11: V, 331a).

³⁹ Cf. *Ibíd.*, coll. 19, nn. 6-15: V, 421a-422b.

⁴⁰ F. CORVINO, *Bonaventura da Bagnoregio francescano e pensatore*, vol. 2. Bari 1980, 313.

3) como verdad de las costumbres: la filosofía moral⁴¹.

Las *Collationes in Hexaëmeron* muestran así una posición en lo referente a las relaciones existentes entre el pensamiento filosófico y la concepción teológica, que podemos ya entrever, de manera menos teologizada, en los tratados anteriores. La concepción filosófica de San Buenaventura es “una reflexión abierta a la teología”⁴². Esta no constituye ninguna negación de la razón, sino que presupone una especie de precomprensión de la verdad, de manera que la certeza, que proviene de la razón, adquiere su verdad en el dato revelado y la elaboración teológica. La teología se apoya en la revelación. Las Escrituras, fundadas en la verdad de Dios, unifican la teología constituyéndola en verdadera ciencia de Dios⁴³.

Esta obra expresa la formulación más evolucionada y completa de la obra teológica de San Buenaventura. Existe una evolución del pensamiento del Doctor Seráfico desde los *Commentarii in quattuor libros sententiarum Petri Lombardi*, escrito entre 1250 y 1252, a su última obra, las *Collationes in Hexaëmeron*, elaborada en 1273.

Francisco Chavero no parece muy lejos del pensamiento de A. de Vinca, quien, a partir de un análisis de la obra de San Buenaventura, más concretamente de las *Collationes in Hexaëmeron*, concluye que es necesario admitir un aristotelicismo material que comprende dos períodos bien definidos⁴⁴. El primero corresponde a los primeros años de su vida científica; durante este período San Buenaventura muestra su estima y aprecio por Aristóteles. En sus primeras obras San Buenaventura acumula más de 400 citas del Estagirita y adopta las tesis fundamentales del sistema aristotélico tales como la interpretación de la materia primera. Pero ello no significa que asimile todas sus tesis. El segundo momento se prolonga hasta el último año de su vida y conoce una formulación más neta que en las ya evocadas *Collationes in Hexaëmeron*. Su estima por Aristóteles disminuye progresivamente con el paso del tiempo en beneficio de Platón y Plotino. Según A. de Vinca, este distanciamiento no es por principio, sino en la medida en que ésta (la formulación aristotélica) no responde a las exigen-

⁴¹ Cf. *HEXAËM.*, coll.5, n.1: V, 353a-354b. Esta clasificación la podemos encontrar también en otros textos, cf. *Red. art.*, 4: V, 320b-321a; *Itin.*, c.3, n.6; *Donis*, coll.4, nn.6-11: V, 474b-475a.

⁴² F. CHAVERO, *O. c.*, 257.

⁴³ Cf. *BREVIL.*, prol.6: V, 208b.

⁴⁴ Cf. A. DE VINCA, “Aspetto dell’aristotelismo di s. Bonaventura”, en *Collectanea Franciscana*, 49 (1949) 5-44.

cias cristianas ni franciscanas. San Buenaventura es, pues, materialmente aristotélico, pero sigue una aprehensión negativa, pues el pensamiento aristotélico se presenta oscuro referente a las cuestiones de importancia primera y capital.

Para A. de Vinca, desde el aspecto formal deben ser preservados diferentes puntos de vista y criterios en el aristotelismo de San Buenaventura. El autor franciscano niega al intelecto la posibilidad totalizante de construcción que se le da en el pensamiento aristotélico. San Buenaventura toma posición frente al aristotelismo en sus aspectos materiales y formales.

El pensamiento filosófico en la obra bonaventuriana y, de manera concreta, en las *Collationes in Hexaëmeron*, es difícil de observar, pero no imposible⁴⁵. La solución de la relación entre teología y filosofía y de la influencia del aristotelismo parece encontrar, en A. de Vinca, su solución si la buscamos en un camino intermedio entre las posiciones de É. Gilson y F. Van Steenberghen.

No podemos negar una cierta reducción de las ciencias, y por ende de la filosofía, a la ciencia de la Escritura y, por extensión, a la teología⁴⁶. La cuestión, por lo tanto, que se impone es la siguiente: la relación entre filosofía y teología en San Buenaventura ¿es «ancilar», como indica el *De reductione artium ad theologiam*, o es una relación dinámica en el contexto de un proyecto de sabiduría donde se integran las diferentes ciencias, tal y como se desprende en el *Itinerarium*? Chavero reafirma esta orientación metodológica del *De reductione artium ad theologiam* afirmando: “La orientación del opúsculo *De reductione artium ad theologiam*, prolongación de la temática del *Breviloquium*, es claramente mística. Este opúsculo sería como el discurso del método franciscano”⁴⁷. Más tarde afirmará sobre la posición de San Buenaventura frente a Aristóteles: “[...] San Buenaventura ni desconoce ni infravalora el aristotelismo, sino que positivamente lo utiliza en sus reflexiones, cuando lo considera necesario para la marcha de su pensamiento teológico. Más que rechazo de Aristóteles, encontramos un inventario crítico y, si se quiere, históricamente parcial del aristotelismo [...] Para San Buenaventura, Aristóteles es una *auctoritas* a sus disposición”⁴⁸. Ahora bien ¿cuál es la posición del Maestro franciscano frente a la filosofía, finalmente, viendo que en el pensador franciscano existe una aceptación de los elementos aris-

⁴⁵ F. CHAVERO, *Imago Dei*, 243-267.

⁴⁶ Cf. C. BÉRUBÉ, “La reduction des sciences à la théologie selon Roger Bacon et saint Bonaventure”, en *SBM III*, 19-39.

⁴⁷ F. CHAVERO, *Imago Dei*, 259. La *negrita* es mía.

⁴⁸ *Ibid.*, 262.

totémicos y agustinianos? Como manifiesta Chavero: “En San Buenaventura, junto a la aceptación de los procesos científicos de Aristóteles, hay una acentuación del valor de los elementos de la tradición agustiniana”⁴⁹. La solución la ve Chavero en el punto de partida cristocéntrico dentro de la existencia humana histórico-salvífica: “La posición de San Buenaventura ante la filosofía se debe al realismo histórico salvífico”⁵⁰. La conclusión que se impone es la siguiente para F. de A. Chavero: “la actitud crítica de San Buenaventura respecto de la filosofía, no concierne tanto al uso, cuanto al abuso de la filosofía para la interpretación de la Escritura y depende de una concepción cristocéntrica de la realidad y de la historia, y también del realismo histórico en la concepción del hombre”⁵¹. Esta afirmación creo que debemos interpretarla bajo el punto de vista del presupuesto del pensamiento bonaventuriano entendido como sabiduría.

Nos referimos a un punto de partida que asoma una solución a esta cuestión y que ha sido denominada por C. Bérubé como el “carácter de sabiduría de la vida humana”⁵². Este carácter de sabiduría bonaventuriana es el marco de precomprensión de sus diversas obras⁵³. Este tema constituye el humus conceptual de diversos sermones como *Unus est magister vester Christus* o *De Sancto Dominico*, o de libros como el *Commentarium in Ecclesiastem*, el *De reductione artium ad theologiam*, el *Itinerarium* y las *Collationes in Hexaëmeron*. A saber, la búsqueda de la sabiduría forma la base de todo el recorrido bonaventuriano⁵⁴. Esta sabiduría, en relación con el Cristo y la sabiduría cristiana, conoce su punto de unión especial en la persona de Francisco de Asís y en la vocación particular de la Orden Franciscana en la Iglesia; “en este sentido, dice Bérubé, podemos llamarla franciscana y podemos nombrarla sabiduría bonaventuriana”⁵⁵.

⁴⁹ *Ibíd.*, 263.

⁵⁰ *Ibíd.*, 264.

⁵¹ *Ibíd.*, 267.

⁵² Cf. C. BÉRUBÉ, *O. c.*; F. CORVINO, *O. c.*, 338-347. Sobre los trabajos efectuados por C. Bérubé a propósito de Buenaventura, cf. B. DE ARMELLADA, “San Buenaventura, ¿un san Francisco metido a filósofo? La filosofía de san Buenaventura según Camilo Bérubé”, en V. CRISCUOLO, *Mélanges Bérubé, Études de philosophie et théologie médiévales offertes à Camille Bérubé OFM Cap. pour son 80^e anniversaire*. Roma 1991, 119-163.

⁵³ Cf. C. DEL ZOTTO, “Sapienza come amore nel dottore Seráfico”, en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986) 29-58.

⁵⁴ C. BÉRUBÉ, *O. c.*, 258.

⁵⁵ *L. c.*

1.3. Aportaciones al estudio de la historia de la filosofía medieval

En definitiva, nos encontramos con que el P. Chavero, sin renunciar a su vocación de historiador de la teología, y desde esa profundidad, nos responde a una cuestión esencial para el historiador de la filosofía. El mero hecho de plantearse la pregunta sobre las relaciones entre filosofía y teología ya presupone su habilidad. La respuesta, además, no es radicalmente negativa: creo que podemos afirmar que Chavero está convencido de la conciencia del método filosófico que utiliza San Buenaventura. Podemos hablar con propiedad de filosofía bonaventuriana.

Siguiendo las reflexiones de Francisco Chavero, tiendo a pensar que San Buenaventura no es ajeno al pensamiento filosófico del siglo XIII (conocía perfectamente el pensamiento del Estagirita⁵⁶). Pero el Doctor Seráfico intenta siempre superar la exégesis del Estagirita. Aristóteles es “una autoridad a su disposición”⁵⁷ en el plano formal. Aristóteles constituye una reinterpretación original, pero ésta debe estar fundada en el dato bíblico y en la adopción de los esquemas ejemplaristas que caracterizan su propio espíritu en una concepción que acepta la metafísica como una parte integrante de la teología. Esta visión no supone una relación “ancilar” estrictamente paradigmática, una *reductio*; sino más bien, constituye una comprensión dinámica de la especulación completada en la ciencia teológica como *itinerarium*⁵⁸.

Nos encontramos, pues, frente a una visión complementaria de dos posiciones, aparentemente contrapuestas y antagónicas, que San Buenaventura armoniza en sus justas proporciones: una posee la luz del intelecto, la otra la luz superior de la Escritura. Para el Doctor Seráfico el problema se encuentra en no reconocer esta proporcionalidad existente entre la filosofía y la teología. Reside, precisamente ahí, la dificultad de la integración definitiva del pensamiento aristotélico en abierta controversia con las doctrinas cristianas enseñadas por los teólogos y adoptadas por la Iglesia.

Como nos dice Chavero: “La síntesis bonaventuriana disponía de la posición agustiniana manifestada en Anselmo, Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales para hacer frente a la nueva Escuela de obediencia aris-

⁵⁶ Cita Bougerol como ejemplo las más de 900 citas de Aristóteles que aparecen en sus obras, cf. J.-G. BOUGEROL, *O. c.*, 47-53; E. BETTONI, *S. Bonaventura da Bagnoregio*. Milán 1973, 11-27.

⁵⁷ J.-G. BOUGEROL, *O. c.*, 52.

⁵⁸ «Ipsa etiam sola est sapientia perfecta, quae incipit a causa summa, ut est principium causatorum, ubi terminatur cognitio philosophica...» (*Brevil.*, p.1, c.1: V, 210a-b).

totélica que convulsionaba la filosofía; posición que se completa «con la nueva teología del símbolo propia del Pseudo Dionisio»⁵⁹.

La idea simbólica, del mismo modo que el ejemplarismo agustiniano, derivan del contexto filosófico de la Edad Media. En este sentido, se podría interpretar la filosofía bonaventuriana, y más precisamente su metafísica, como un “neoplatonismo cristiano”⁶⁰, más allá de la interpretación de É. Gilson y distinta de la concepción del profesor de Lovaina, F. Van Steenberghe, quien la había tildado de “aristotelismo neoplatónico”⁶¹. Existe, pues, en San Buenaventura una concepción filosófica y metafísica de carácter y objeto propios. Están inmersos en su dinamismo continuo —desarrollados al lado del universo existencial de la teología cristiana— que formula las cuestiones más importantes para la cosmología y la antropología, a saber, las cuestiones sobre el origen, el devenir y el fin del hombre y del cosmos. Estas dimensiones etiológicas y escatológicas son consideradas bajo formulaciones metafísicas específicas y constituyen el verdadero trabajo metafísico y filosófico. En este sentido San Buenaventura nos dice: “Haec est medium metaphysicum reducens, et haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet illuminari per radios spirituales et reduci ad summum. Et sic eris verus metaphysicus”⁶².

Los estudios de Chavero nos llevan a afirmar que San Buenaventura es sensible al siglo que le ha tocado vivir. Su pensamiento resulta comprensible teniendo en cuenta los datos en los que se desarrolla. Respecto al pensamiento filosófico y teológico, vía de sabiduría humana y divina, San Buenaventura realiza una asimilación de la tradición platónica, en su doble camino agustiniano y dionisiano, y de la reflexión sobre el *Corpus* aristotélico.

Podemos concluir que el P. Chavero asume su función de historiador del pensamiento, no sólo teológico, sino filosófico, en cuanto que afronta las cuestiones fundamentales que le conciernen al historiador de la filosofía medieval realizando un auténtico esfuerzo clarificador que asienta las bases para posteriores afirmaciones, como aquí hemos intentado realizar.

A la pregunta por un carácter filosófico medieval, podemos afirmar positivamente en lo que concierne a San Buenaventura, entendiendo las limitaciones propias del contexto del Doctor Seráfico.

⁵⁹ F. CHAVERO, *O. c.* 226; cf., E. H. Cousins, *Bonaventure and the coincidence of opposites*. Chicago 1977, 25-27.

⁶⁰ E. BETTONI, *O. c.*, 25.

⁶¹ F. VAN STEENBERGHE, *O. c.*, 258.

⁶² *Hexaëm.*, coll.1, n.17: V, 332b.

A la respuesta de una reducción de la filosofía a la teología, también hemos dado una respuesta positiva a favor del quehacer filosófico, no sólo reducido a una teología racional. En este sentido Alain de Libera, de quien hemos tomado prestadas sus preguntas al principio del estudio, piensa en términos no muy positivos, o incluso, insuficientes la adopción del método filosófico en el pensamiento medieval, pues puede inducir a subordinación con la teología. Creo que San Buenaventura va más allá de la simple adopción de un método filosófico para realizar una teología racional, es decir, una utilización escolástica de la filosofía. Como señaló Chavero en sus escritos sobre San Buenaventura, la cristología impregna su filosofía. Eso mismo afirma A. de Libera: “es necesario ver que existe, a pesar de todo, una filosofía —la filosofía de Cristo”⁶³. Pero incluso así, pienso que no es tan clara la posición de desechar un pensamiento filosófico en virtud exclusivamente del contenido, sin tener en cuenta el método y viceversa. Esta es una cuestión de no controvertida solución y que muchas veces ha aflorado, sobre todo, en la polémica que suscita la denominación de “filosofía española”. Aquí ocurre a veces lo contrario, se desecha esta apelación en virtud de que en el pensamiento español no se ha utilizado un método propiamente filosófico, aunque sí se ha referido a temáticas filosóficas mediante otras expresiones como las letras o las artísticas.

Por último, creo que en este punto hay una líneas de Hans Urs von Balthasar, en el primer volumen de su *Teológica*, en el que ponía en evidencia el desencuentro que en el mundo contemporáneo se ha operado entre filosofía y teología y cómo se imponía una vía que intentase describir “la verdad del mundo en su predominante mundaneidad, sin por ello excluir la posibilidad de que la verdad así descrita encierre en sí elementos que son de procedencia inmediatamente divina, sobrenatural [...] —y continúa diciendo este eminente pensador y teólogo— quizás es necesario en este punto, no sólo contraponer naturaleza y sobrenaturaleza como dos ámbitos, sino añadir un tercer ámbito de verdades, a saber, las que, perteneciendo verdaderamente a la naturaleza creada, sin embargo sólo entran en la luz de la conciencia cuando son iluminadas por un rayo sobrenatural”⁶⁴. Esta afirmación señala las claves de lo que hemos venido exponiendo, descubre y desvela una lectura libre de prejuicios de un autor medieval como es San Buenaventura de Bagnoregio que firmaría como propias esas líneas de poder hacerlo hoy. Y reafirma nuestra primera conclusión: San Buenaventura no entiende las relaciones entre razón y fe, platonismo y aristotelismo y las diversas fuen-

⁶³ A. DE LIBERA, *O. c.*, 405.

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Teológica. Vol. 1. Verdad del mundo*, Madrid 1995, 15-16.

tes o caminos platónicos como disyuntivas excluyentes, sino como elementos que nos pueden ofrecer una síntesis fecunda. Una síntesis requiere diálogo, pero no aceptación sin más. San Buenaventura tiene las cosas claras y se sostiene en doctrina segura, pero utiliza las nuevas formas para expresar lo que quiere y tiene como cierto.

2. Aportaciones de la filosofía bonaventuriana

Hasta ahora, hemos intentado establecer dos de las tres cuestiones que nos hacíamos referentes al reto ante el que se encuentra hoy el historiador de la filosofía. Nos queda por ver una tercera cuestión que recordamos, a saber: ¿La filosofía medieval ha aportado, sea cual sea su naturaleza, una contribución significativa a la historia general de la filosofía? Esto significa cuestionarse, según Alain de Libera, si la filosofía medieval ha añadido o aportado algo distinto a la filosofía antigua o de la antigüedad tardía⁶⁵. Veamos en el siguiente punto la respuesta a esta cuestión. Aunque la obra en la que nos centramos arranca de la cuestión antropológica, el hombre entendido como Imagen, nos centramos en la consideración semiótica que existe tras el concepto de imagen: el contexto simbólico. Es ésta una aportación de San Buenaventura que el análisis del P. Chavero enriqueció, en mi entender, de modo definitivo mediante la distinción de signo y símbolo en sus relaciones de ser e historia, de significado y participación, que revelan la originalidad de la obra bonaventuriana y que suponen los presupuestos de la filosofía del P. Chavero.

II. *Los presupuestos filosóficos*

Referirnos a los presupuestos filosóficos del P. Chavero significa observar la perspectiva del análisis de su estudio. El libro al que nos referimos es muy amplio, no tanto por el volumen de sus páginas, cuanto por las múltiples referencias. En cuanto al papel filosófico creo que podemos distinguir su aportación desde la visión de una metafísica de la significación (de la que puede arrancar cualquier teología de la misma). Estas aportaciones suponen, por lo tanto, responder definitivamente a la aportación “chaveriana” a la historia de la filosofía, como a la implicación filosófica del mismo Chavero.

⁶⁵ A. DE LIBERA, *O. c.*, XVI.

1. Sobre el carácter simbólico de la filosofía bonaventuriana

1.1. Coincidencias con el pensamiento contemporáneo. Breve reflexión

Las relaciones existentes entre signo y símbolo han conocido diferentes interpretaciones en la filosofía contemporánea. La diversidad de dichos conceptos está en estrecha relación con las diferentes clasificaciones y definiciones de signos.

Podemos ver en las diversas clasificaciones de los autores dos concepciones: 1) una de inspiración semiótica y en conexión con la filosofía analítica (Pierce, Morris, Schaff...), en la que los símbolos son una subclase de los signos; y 2) otra según la cual los signos y los símbolos se oponen (Saussure, Todorov, Piaget, Cassirer o Gadamer)⁶⁶.

Ante tal diversidad es difícil establecer un criterio unánime. Nos vemos abocados a adoptar una concepción, de modo incluso arbitrario, de símbolo y de signo.

Lo que nos sorprende del estudio de Chavero sobre la utilización por parte de San Buenaventura de estos conceptos es el hecho de mostrarnos cómo San Buenaventura —cuyo pensamiento, hemos visto, es una síntesis de la teología y de la filosofía medieval— en su reflexión filosófico-teológica apunta de modo sorprendente algunas conclusiones a los que llegará la modernidad a propósito de los conceptos de signo, de símbolo y de imagen, más concretamente aquellas que presenta la neo-hermenéutica sobre el valor y la importancia del lenguaje.

Para esta corriente de pensamiento, el modo de comprensión humano surge de una hermenéutica, pues el ser humano es de naturaleza lingüística. En todo proceso de interpretación se presupone una ontología lingüística. Ya en la antigua Grecia, en los enunciados iniciales de los problemas filosóficos, la palabra aparece unida a la cosa. El término ‘palabra’ en griego significa ‘nombre’, más aún, significa ‘nombre propio’ o ‘apelativo’. El nombre propio es lo que es, porque existe alguien que responde. De este modo, el nombre pertenece a quien lo lleva, a su ser propio. Esta idea griega, que evoluciona separando el nombre del ser a quien pertenece, será retomada y enriquecida por la especulación cristiana sobre el Misterio Trinitario, en especial, en su relación a la segunda persona divina. Ésta, concebida como Verbo de Dios al interior de la esencia divina, se ‘encarna’, en cuanto que se expresa en el plano humano. Asumiendo la “forma de ser del

⁶⁶ Cf. una esquematización en J. HIERRO-S. PESCADOR, *Principios de Filosofía del Lenguaje*, Madrid 1994, 27-28.

hombre”, es decir, tomando su naturaleza familiar de ‘palabra’, Cristo es el Verbo de Dios hecho carne.

Este lenguaje del pensamiento cristiano es inevitablemente teológico. Y es evidente que Gadamer no intenta hacer teología y tampoco desarrollar un pensamiento especulativo propio de la ciencia lingüística. Simplemente lo que hace es indicarnos qué está en la base de la interpretación: ser es ser lenguaje. En este contexto de pensamiento, Gadamer, en *Verdad y Método*, hablando del “fundamento de lo ocasional y de lo decorativo” desarrolla su concepción del signo, símbolo e imagen⁶⁷.

Gadamer busca la esencia de la imagen y no se cuestiona el problema del significado. Y esta esencia está a medio camino entre dos extremos. Por un lado, el extremo de la referencia pura a algo que es la esencia del signo, y, por otro lado, el extremo del puro ser en lugar de otra cosa, que es la esencia del símbolo. De este modo, la imagen no es un signo, ni tampoco un símbolo, pues su manera de representar no es ni pura referencia, ni pura sustitución. El signo en cuanto pura referencia posee una diferencia ontológica con la imagen. La imagen hace referencia, pero implica una participación ontológica, como el símbolo. Pero, a diferencia del símbolo, no significa un incremento del ser que representa. La imagen toma del signo su referencia y del símbolo su sustitución, pero no de modo puro y simple, sino que filtra los extremos gracias al fundamento ontológico de participación y de incremento del ser.

Quisiera señalar cómo la interpretación de Chavero en su capítulo I “Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano” nos presenta una visión del pensamiento bonaventuriano en diálogo con la problemática filosófica actual. En el esfuerzo de San Buenaventura por realizar una síntesis de la concepción del ser creatural en cuanto signo, símbolo e imagen que nos presenta el P. Chavero, anticipa, desde un punto de vista metafísico y teológico (propios de su época) aquello que siglos más tarde nos presentará la neohermenéutica y, de modo concreto, Gadamer. De este modo Chavero reivindica desde la historia de la filosofía y la teología una concepción simbólica que ha sido objeto de estudio, por parte de algún que otro autor, que había ya notado la importancia de la concepción simbólica en autores contemporáneos que van desde el psicoanálisis hasta los fenomenólogos de la religión⁶⁸. Comentamos aquí las aportaciones del primer capítulo del libro: “Ser y significar. Aproximación al simbolismo bonaventuriano”.

⁶⁷ Cf. H. G. GADAMER, *Verdad y método*. Salamanca 1991, 199ss.

⁶⁸ Cf. U. GALIMBERTI, “Il linguaggio simbolico in Bonaventura e in Jaspers”, en *Doctor Seraphicus*, 31 (1984) 47-57.

1.2. La configuración sígnica y simbólica en la comprensión de la realidad

Como bien manifiesta el medievalista Alain de Libera, de San Buenaventura “hemos retenido la denuncia de la filosofía en las siete *Colaciones sobre los diez mandamientos* (*Collationes de decem preceptis*) pronunciadas del 6 de marzo al 17 de abril de 1267. Es un error de perspectiva”⁶⁹. Su combate al aristotelismo, que no a Aristóteles, le hace disenar una mirada a la realidad de entrada cristocéntrica, pero eso no supone que no sea filosófica. Y, por otra parte, su mirada a la tradición no se circunscribe a una repetición de la misma o a una ecléctica transposición, sino a una síntesis original a la que hay que añadir un elemento hasta entonces desconocido, el de la perspectiva franciscana, que marcará una escuela de pensamiento a partir del siglo XIII, en el que vivió su fundador San Francisco de Asís. Esta cuestión no es baladí en un autor, como San Buenaventura, que fue el séptimo general de la Orden franciscana y tachado muchas veces de refundador de la misma en el plano de su estructura intelectual⁷⁰.

Durante la segunda mitad del siglo XIII se enfrentaron dos líneas de pensamiento que, a su vez, habían conocido en el recorrer de los siglos varios caminos, pues la fuente de estas dos corrientes era antigua, remontando a la época griega. De un lado, la tradición platónica y, de otro, la aristotélica. San Buenaventura se decanta por la primera.

Cuando hablamos de tradición platónica en la Edad Media hemos de tener en cuenta que ésta había pasado por un camino determinado y determinante al occidente latino: el de la fe. Y, además, esta fe conoce distintas versiones dependiendo de su lectura a través de las llamadas “religiones del Libro”. Judasimo, cristianismo e islamismo adoptaron las ideas platónicas adaptándolas a sus dogmas religiosos. Obsérvese que hablamos de platonismo y no de Platón, pues en no pocas ocasiones, por no decir en la mayoría de las versiones religiosas del platonismo, la fuente no es tanto el mismo Platón, como las lecturas realizadas en los primeros siglos de nuestra era por escuelas que no eran estrictamente descendientes de la academia platónica. El caso más relevante es el neoplatonismo.

⁶⁹ A. DE LIBERA, *O.c.*, 405.

⁷⁰ Sobre la influencia de la mentalidad franciscana en su pensamiento, cf. B. MCGINN, “The influence of st. Francis on the theology of the high middle ages: The testimony of st. Bonaventure”, en F. CHAVERO (ed), *O.c.*, 97-117; E. GILSON, *O. c.*, 36-78; E. R. DANIEL, “St. Bonaventure: a Faithful disciple of st. Francis? A reexamination of the Question”, en J.-G. BOUGEROL, *S. Bonaventura 1274-1974*, vol. 2, Grottaferrata, 1973, 171-187.

A su vez, la lectura cristiana de la tradición platónica se desarrolló por dos caminos diferenciados no sólo ideológicamente, sino también geográficamente: un camino latino y otro griego. El camino latino tiene en San Agustín el gran valedor, el gran maestro transmisor fiel de la doctrina cristiana. No es que San Agustín tuviera intenciones sistemáticas, él no era filósofo, ni teólogo. Sus necesidades son pastorales y espirituales, pero la influencia de su persona y lo que significó fue suficiente para sus comentaristas. Así que, aunque el agustinismo es en sí una “paradoja”, como señalan algunos autores, no por ello dejó de existir⁷¹. El camino griego se difumina más y se pierde en el tiempo hasta ese siglo de renacimiento intelectual (el siglo XII), preludio de la convulsión intelectual de la centuria de San Buenaventura, Santo Tomás y las luchas doctrinales del último tercio. Esta vía griega de interpretación cristiana de Platón conoce también un representante: el Pseudo-Dionisio. Una doble vertiente —agustiniana y dionisiana— que como hemos dicho han de esperar hasta el siglo XII y XIII para converger (en el occidente latino tan sólo Escoto Eriúgena en el siglo IX será deudor de la lectura griega).

Dos vías, dos caminos —el ejemplarismo agustiniano y el simbolismo dionisiano— que convergen en San Buenaventura, pero que no son la misma cosa. He aquí uno de los aspectos a tener en cuenta en San Buenaventura.

a. El ejemplarismo

La doctrina del ejemplarismo es bastante conocida, pero no por ello menos interesante. Tiene su origen en el pensamiento cristiano siendo su gran formulador el obispo de Hipona. Esta doctrina sienta sus bases en la doctrina del Verbo divino. Dios es para San Agustín, ante todo, “Realidad”. Este supremo *Logos* (Verbo) es la fuente, a su vez, del conocimiento. La iluminación del conocimiento en San Agustín nace, de este modo, de un esquema metafísico en el fundamento de la realidad que descansa en Dios. Es el arquetipo de todo lo creado. La prueba nace del mismo conocimiento de las cosas. Conocemos las verdades eternas que están en el Verbo Eterno, la segunda persona de la Trinidad, que somos capaces de conocer por participación, alcanzando así la sabiduría. El hecho de alcanzar ese conocimiento nos lleva a reafirmar su metafísica implícita. Es, pues, el camino agusti-

⁷¹ Cf. M.-A. VANNIER, “Les avatars de l’agustinisme”, en *Revista agustiniana*, 40 (1999) 133. Al respecto del “agustinismo filosófico” resulta muy interesante G. MADEC, “La notion d’agustinisme philosophique” en *Jean Scot et ses auteurs*, París 1988, 147-161.

niano, descendente; las cosas existen en Dios como molde divino (como Arte) y el conocimiento dimana así por iluminación desde el Verbo. San Agustín quiere, entre otras cosas, desterrar dos mundos totalmente diferenciados (inteligible y material) al estilo de Platón, adoptando más la visión neoplatónica que bajo el nombre de *Nous* emana de la Unidad⁷².

Esta doctrina ejemplar, metafísica y epistemológica, afecta al modo en el que se entiende Dios y la creación. Dios trinitario es el ejemplar eterno, el resto es, pues, creación. En este esquema hemos de entender el estatuto de la creatura como signo divino. Efectivamente la distancia entre Dios y los seres creados por él es insalvable. Cuando decimos que las cosas creadas son vestigios, afirmamos esa radical diferencia. Como dice J. J. Garrido, “el mundo material lleva en sí la «huella» (*vestigium*) de Dios, su creador; tiene una semejanza con Él, pero una semejanza que se ignora a sí misma y no se traduce nunca en dinamismo consciente”⁷³. Siendo así, San Agustín aporta un detalle importante. Había adoptado esquemas neoplatónicos, pero era consciente de las dificultades que esto entrañaba, sobre todo, en lo referente a la idea de emanación del Uno⁷⁴. Y como hizo en otras cuestiones, como la de la creación (a la que el esquema neoplatónico planteaba evidentes dificultades), del mismo modo intenta salvar en ésta las dificultades. En este caso, al señalar la creación como vestigio, en una referencia signica, San Agustín también escapaba del emanatismo. Las creaturas, así, nos señalan a Dios, pero no participan de su esencia, de la que les separa un abismo infranqueable.

⁷² Estamos, pues, ante una concepción, la del ejemplarismo, filosófica y no teológica, como bien muestra Enrique Rivera de Ventosa desde la perspectiva histórica en su artículo, E. RIVERA DE VENTOSA, “Comentario a la breve cuestión «De ideis» de San Agustín”, en *La Ciudad de Dios*, 200 (1987) 259-271. y en Íd., “El agustinismo medieval en perspectiva histórica”, en *La Ciudad de Dios*, 200 (1987) 507-524. Estos artículos están inmersos en una polémica sobre los elementos filosóficos y teológicos presentes en el siglo XIII con F. VAN STEENBERGHEN. Este había reaccionado ácidamente en su artículo F. VAN STEENBERGHEN, “La philosophie au XIII^e siècle. Dialogue avec le P. Enrique Rivera de Ventosa”, en *Sapientiae doctrina. Mélanges de théologie... offerts à Dom Hildebrand Bancour*, Leuven 1980, 359-374, a unas anotaciones que el P. Rivera de Ventosa había hecho en la revista *Salmanticensis* años antes. Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, “Hacia una interpretación de las grandes corrientes del pensamiento cristiano. A propósito de la obra de F. VAN STEENBERGHEN: La philosophie au XIII^e siècle”, en *Salmanticensis*, 18 (1971) 319-349.

⁷³ J. J. GARRIDO, *El pensamiento de los Padres de la Iglesia*, Madrid 1997, 75.

⁷⁴ La influencia neoplatónica del pensamiento de San Agustín ha sido bien estudiada. Señalamos algunas obras. Cf. É. GILSON, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, Paris 1949, 310-323; J. Pergueroles “La patria y el camino. El juicio de San Agustín sobre el Platonismo”, en *Espíritu*, 27 (1978) 47-75.

Siglos más tarde, el pensamiento de San Agustín no había variado en cuanto a la esencia del concepto de participación, pero sí en cuanto al protagonismo metafísico de dicho concepto frente al del conocimiento. Como afirma el profesor Rivera de Ventosa: “en el agustinismo auténtico [...] la *iluminación* viene a ser una aplicación y secuencia de la visión metafísica de las ideas con su ejemplarismo”⁷⁵.

Desde la perspectiva ejemplarista ¿cómo considera San Agustín la significación de las creaturas? San Agustín se servirá del modelo platónico del *Timeo* para representar un mundo configurado como imitación de modelos eternos, pero añadiendo una lectura fisicista del libro bíblico del Génesis⁷⁶. El ser creado participa del Dios Trinitario como vestigio (*vestigia trinitatis*). Siendo ésta su estructura ontológica, la diferencia esencial con el Creador es tan insalvable que hace que sean *simples indicadores*, que de modo alguno contienen el ser del que participan. Son así signos del Dios creador que los origina. Son signos de una realidad oculta, como manifiesta en *De doctrina christiana*⁷⁷.

b. Teología del símbolo

El pensamiento simbólico conoce la fuente de su expresión medieval en el Pseudo-Dionisio. Su simbología es expresión de la realidad. Su pensamiento referido a las creaturas recorre caminos distintos que el pensamiento agustiniano, ahondando más en el estatuto metafísico de la creatura, que en su implicación epistemológica. El esquema adoptado de emanación-participación ayuda a esta conclusión divergente. La lectura dionisiana del neoplatonismo es más cercana a la misma que la vertiente latina desarrollada por el obispo de Hipona. A la lectura metafísica se une una mistagogía de acercamiento a la realidad simbólica⁷⁸.

La adopción de la emanación resuelve una dinámica de participación ascendente de la creatura, que posibilita no sólo un camino ascendente hacia el Creador, cosa ya afirmada por San Agustín en su esquema gnoseo-

⁷⁵ E. RIVERA DE VENTOSA, *O. c.*, 267.

⁷⁶ F. CHAVERO, *O. c.*, 9; M. ARRANZ RODRIGO, “Semillas del futuro. Anotaciones a la teoría agustiniana de la creación virtual, en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 13 (1986) 35-60.

⁷⁷ “Et iste omnino modus est, ut quidquid in sermone divino neque ad morum honestatem, neque ad fidei veritatem proprie referrí figuratum esse cognoscas...”. San Agustín, *De doctrina christiana*, 1, 3, 10 (PL 34, 71).

⁷⁸ Cf. B. SCHOMAKERS, *Pseudo-Dionysius de Areopagiet, Over mystieke Theologie*, Kampen 1990.

lógico, sino también un recorrido descendente motivado por los conceptos de *próodos* (emanate y descendente) y *epistrophé* (ascendente). El creador es mostrado con las características de Bien (*Agathotés*) que posibilita cualitativamente su difusión hacia las creaturas. El método no es el de la demostración lógica aristotélica o dialéctica, sino el de la demostración emanantista. Este camino descendente posibilita que la creatura *participe de la realidad de la que emana. Es un carácter simbólico.*

Si bien el gran maestro medieval fue en el occidente latino San Agustín, la obra dionisiana llegó al occidente fundamentalmente en el siglo XII. Antes, Escoto Eriúgena había dado ya un paso en la publicidad de las teorías simbólicas del Pseudo-Dionisio. Tomando los esquemas del Areopagita entiende el mundo creado como una teofanía⁷⁹.

El esfuerzo de Escoto es retomado en el “renacimiento cultural” que se realiza en el siglo XII, en parte motivado por la recuperación de los autores y doctores griegos, y con ellos del que se creía entonces discípulo de Pablo, Dionisio (hasta el siglo XIV no se sabrá de la falsedad de tal atribución). Hugo de San Víctor será quien destaque en un incipiente esfuerzo integrador de ambas culturas neoplatónicas, que, venidas del mismo hontanar, el neoplatonismo, habían recorrido camino dispares: ascendentes y descendentes, epistemológicos y metafísicos, sígnicos y simbólicos, respectivamente. Ahora bien, en la balanza seguía pesando más el plato en el que se situaba a San Agustín.

1.3. La conclusión bonaventuriana⁸⁰

La conclusión bonaventuriana hay que entenderla desde su perspectiva, perfilada ya en San Agustín, sapiencial⁸¹. La “*sapientia christiana*” signifi-

⁷⁹ “Theophanias autem dico et visibilium et invisibilium species, quarum ordine et pulchritudine cognoscitur Deum esse, et invenitur non quid est, sed quia solummodo est, quoniam ipsa Dei natura nec dicitur nec intelligitur, superat namque omnem intellectum lux inaccessibilis” (J. Escoto Eriúgena, *De divisione naturae*, l.5, 26 Mag, PL 122, 919). Al respecto cf. J. M. Alonso, “Teofanía y visión beata en Escoto Eriúgena”, en *Revista Española de Teología*, 2 (1951); T. Gregory, “Note sulla dottrina delle “teofanie” in Giovanni Escoto Eriúgena”, en *Studi mediavali*, 3 (1961) 75-91.

⁸⁰ Al respecto cada vez existe una mayor literatura e interés. Citemos algunos trabajos de interés. Cf. L. J. BOWMAN, “A view of Bonaventure’s Symbolic Théologie, en *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 48 (1974) 25-32. R. ZAS FRIZ DE COL, *La teología del símbolo de San Buenaventura*, Roma 1997; Íd., “El símbolo secondo san Bonaventura”, en *Collectanea Francescana*, 68 (1998) 493-519, Íd., “La mediazione simbolica secondo San Bonaventura”, en *Rassegna di Teologia*, 40 [1999] 41-69; Íd., “Teologia spirituale e conoscenza simbolica”, en *Rassegna di Teologia*, 42 [2001] 55-84.

⁸¹ Cf. E. RIVERA DE VENTOSA, *O. c.*, 511, y C. BÉRUBÉ, *O. c.*

ca un esfuerzo de síntesis de gran importancia en el Doctor Seráfico⁸². Esta síntesis bebe de los esfuerzos de Anselmo, Bernardo, los Victorinos y Alejandro de Hales y la Escuela Franciscana de París; motivados, en última instancia, tanto de la fuerza de la tradición, como del “combate” frente al aristotelismo.

La reflexión bonaventuriana añade a esta tradición el pensamiento simbólico, propio del Pseudo-Dionisio. El simbolismo que llega al Doctor Seráfico se enriquece de una larga tradición, que ya hemos señalado en sus dos grandes caminos: el agustinismo y el simbolismo dionisiano. El camino es, pues, largo. Tiene sus orígenes en la antigüedad no cristiana y se culmina con la elaboración de Hugo de San Víctor en el siglo XII, siglo en el que se intensificó el conocimiento de los doctores griegos, condición *sine qua non* para realizar una primera síntesis entre los dos caminos simbólicos mencionados, y caldo de cultivo para una mentalidad que eclosionará en el siglo XIII⁸³.

El campo estaba abonado. Dos conceptos y perspectivas dominaban la comprensión de las cosas y realidades del mundo cultivados, en última instancia, desde la exégesis bíblica, pero que no eran más que una respuesta a dos problemas fundamentales de la reflexión humana filosófica: la naturaleza y el cambio. Desde la lectura inspirada en la escriturística, surgen la imagen de espejo y de libro del mundo. Es decir, la naturaleza de las cosas, su esencia, reside en ser reflejo de la esencia en la que participan, utilizando un esquema de razonamiento neoplatónico. Naturaleza e historia son, pues, reflejo de Dios. La imagen de espejo queda fijada en la frase *Speculum naturae, speculum historiale*⁸⁴. Junto al *topos* especular, la imagen del “libro de la naturaleza” se constituye en pieza clave de la constitución signica y simbólica de la explicación de los seres creados. En el campo filosófico se utilizan tres matices en la interpretación, camino y revelación del concepto libro: el libro que nos muestra los trazos de Dios que es la naturaleza, la Escritura (el Libro revelado) y el libro interior o conciencia⁸⁵. Esta interpretación descansa en una nueva relectura cristiana de análisis exegético, que substituye el esfuerzo filológico de la antigua escuela alejandrina. Por otra parte, no sólo es un método hermenéutico propio del cristianismo, sino de

⁸² Cf. C. DEL ZOTTO, “Sapienza come amore nel Dottore Seráfico”, en *Doctor Seraphicus*, 33 (1986) 29-58.

⁸³ Al respecto, cf. M. TH. D'ALVERNY, “Le cosmos symbolique du au XII^e siècle”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 20 (1953) 31-81.

⁸⁴ Al respecto cf. H. LEISEGANG, “La connaissance de Dieu au miroir de l'âme et de la nature”, en *Revue d'histoire et de littérature religieuse*, 17 (1937) 145-171.

⁸⁵ M. M. DAVID, *Initiation médiévale. La philosophie au douzième siècle*. Paris 1980, 115; al respecto, ver en el mismo libro las páginas 115-129.

las grandes religiones del Libro, independientemente de las distintas interpretaciones que se den. Esta interpretación medieval conoce una explicación excepcional en las reflexiones de Henri de Lubac⁸⁶, quien no sólo señaló incontestablemente sus mecanismos, sino su importancia en la hermenéutica cristiana al aunar sentido y existencia, como afirma Paul Ricœur: “hacer coincidir (por parte de la hermenéutica cristiana) el sentido global del misterio con una disciplina diferenciada y articulada del sentido”⁸⁷. Esta idea de ser y sentido, naturaleza e historia, como interpretación de la realidad bajo las figuras de libro y espejo, adquieren carácter poético en Alain de Lille:

“Toda la creación del mundo
Como libro y pintura
Es para nosotros, como un espejo”⁸⁸

Esta imagen nos es conocida al gran público en palabras de Guillermo de Baskerville a su joven discípulo Adso de Melk, cuando en una lectura más mundana en el transcurso de la novela *El nombre de la Rosa*, recuerda estas palabras de Alain y con acierto comenta: “Mi querido Adso —dijo el maestro—, durante todo el viaje he estado enseñándote a reconocer las huellas por las que el mundo nos habla como por medio de un gran libro”. Después continúa, tras recordar el poema del de Lille, el significado de éste y cómo el mismo es dicho “pensando en la inagotable reserva de símbolos por los que Dios, a través de sus criaturas, nos habla de la vida eterna”⁸⁹.

La idea de A. De Lille será repetida de forma más especulativa y ampliada por autores como Hugo de San Víctor⁹⁰ o Bernardo Silvestre⁹¹.

Resumiendo lo que hemos dicho, éste es el contexto intelectual en el que estudia y vive San Buenaventura en dos caminos platónicos diferenciados:

⁸⁶ Cf. LUBAC, H. DE, *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*. París, 4 vols., 1954-1964. Una interesantísima y acertada reflexión a dicha obra desde la hermenéutica actual en J. GREISCH, “De la «lecture infinie» à l'infini métaphysique. Enjeux de la doctrine du quadruple sens de l'Écriture”, en *Les études philosophiques*, nº2/1995 (1995) 167-193. Al respecto ver también, J. Leclercq, “Apects spirituels de la symbolique du livre au XII^e siècle”, en *L'Homme Devant Dieu. Mélanges offerts au Père H. de Lubac*, vol. 1. París 1963, 63-73.

⁸⁷ P. RICŒUR, “Préface à Bultmann”, en *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, París 1969, 377 (traducción mía).

⁸⁸ A. DE LILLE, *Rhythmus de incarnatione Christi*. (PL 210, 579a-b) (Traducción mía). Cf. M. Th. D'Alverny, “Introduction”, en A. de Lille, *Textes inédites*. París 1965, 37-44.

⁸⁹ U. ECO, *El nombre de la Rosa*, Barcelona 1995².

⁹⁰ “Universus enim mundus iste sensibilis quasi quidam liber est scriptus digito Dei...”. H. DE SAN VÍCTOR, *Eruditionis didascalicae*, 1, 7, 3 (PL 176, 814).

⁹¹ “Illic exarata supremi digito dispositoris: textus temporis, fatalis series, dispositio seculorum...”. B. SILVESTRE, *Cosmographia*, 1, 1, 2, (PL 13, 102).

- La teoría *sígnica* de San Agustín, en la que los seres refieren a Dios como vestigios de la Trinidad, eje de su filosofía⁹². Desde ellos ascendemos en el conocimiento divino.

- La teoría *simbólica* dionisiana que, adoptando un esquema metafísico y místico más neoplatónico, nos muestra a los seres creados como símbolos que contienen de alguna manera al Dios que nos muestran y del que descienden.

- Un intento de *síntesis* desarrollado, fundamentalmente, por la Escuela de San Víctor en el siglo XII.

- Un contexto *exegético* que propicia la interpretación creatural desde su naturaleza e historia, entroncándolos en el dato bíblico ilustrados en las imágenes de espejo y libro de la creación.

- A estos elementos sumamos un contexto nada desdeñable. La pertenencia de San Buenaventura a la Escuela Franciscana que tiene como bagaje la inspiración de su fundador que ve a la creatura como representación fraternal de Dios, como plasma su *Cántico del Hermano Sol*⁹³.

Revisando los elementos citados, entrevemos las motivaciones y dificultades con los que se encuentra San Buenaventura. Las motivaciones se resumen en el ambiente favorable de tratar a la creatura con una dignidad ontológica que nos lleve a Dios. Como dificultad, realizar una síntesis que supere el “panteísmo” implícito que supone la simbología emanantista a la que apunta la reflexión del Pseudo-Dionisio y que enriquezca el carácter de signo de San Agustín, válida para la reflexión y el conocimiento intelectual, pero insuficiente cuando el hombre desea contemplar al Creador desde la especulación mística.

¿Cómo hace San Buenaventura para solucionar esta cuestión? Un análisis del carácter de su obra nos puede resultar útil. Su producción literaria la podemos sintetizar para ser claros, a fuerza de ser un poco simples, en dos parámetros: su madurez intelectual y su doble vocación de profesor y franciscano. Bajo el apelativo de madurez intelectual, me refiero a su evolución

⁹² Cf. J. ITURRIOZ, “El trinitarismo en la filosofía de San Agustín”, en *Revista Española de Teología*, 3 (1943) 89-128.

⁹³ Este cántico es de dudosa pertenencia a San Francisco, pero esto no afecta a nuestra afirmación, pues tanto Celano como Buenaventura, al escribir las primeras biografías de San Francisco, hacen referencia al espíritu de dicho escrito, si bien no a su existencia. Parece claro que los primeros franciscanos interiorizaron la significación de los seres creados. Un estudio sobre la autenticidad del *Cántico* y su vinculación a San Francisco en Guzmán Manzano, “¿Es de S. Francisco el *Cántico del Hermano Sol*? Análisis crítico del argumento histórico”, en *Carthaginensia*, 12 (1996) 165-185. Antes Íd., “Reflexiones en torno al *Cántico del Hermano Sol*”, en *Naturaleza y Gracia*, 29 (1982) 101-135.

como profesor e investigador evidente desde su estudio escolar, de joven profesor, del *Comentario al libro de las Sentencias de Pedro Lombardo* y su primera Suma: *El Breviloquium*, hasta su obra de madurez: las *Collationes in Hexaëmeron*.

Al hablar de su doble faceta, no quiero referirme a una especie de esquizofrenia en San Buenaventura, sino a una cuestión de matices que, en íntima conexión con el aspecto anterior, hace que de joven se concentre más en su labor de profesor y postreramente cada vez más en su conciencia franciscana que culmina asumiendo la responsabilidad de ser el séptimo general de la Orden de Frailes Menores. Esto le llevará a escribir, en una búsqueda por profundizar e identificarse con su fundador, una obra mística, pero no exenta de profundidad teológica como es el *Itinerarium mentis in Deum*⁹⁴.

Tomando como válido lo dicho en el párrafo anterior, señalamos dos obras representativas: El *Breviloquium* (obra escolar de un San Buenaventura profesor) y el *Itinerarium* (obra escrita por un maduro franciscano)⁹⁵. El primero es una obra en la que muestra su primera síntesis teológica al servicio de sus alumnos y en la que se muestra un lenguaje claro y profundo al servicio de la teología escolástica⁹⁶. La segunda parte de esta obra, titulada “El mundo creatura de Dios”, estudia en doce capítulos el mundo creado presentándolo como un libro abierto⁹⁷. El camino a seguir, bajo la inspiración de Hugo de San Víctor, es de una gradación de los entes. De este modo, los seres creados encuentran su significación de modo paradig-

⁹⁴ Sobre la obra de San Buenaventura hay abundante literatura. Señalamos dos estudios. El primero resulta interesante por su claridad, el segundo es un interesante estudio sobre el estado actual de la catalogación de las obras bonaventurianas desde la crítica textual actual. J.-G. BOUGEROL, *Introduction à Saint Bonaventure*, Paris 1988, 161-280; F. CHAVEIRO BLANCO, “El catálogo de las obras de san Buenaventura, estado actual de la cuestión”, en *Carthaginensia*, 14 (1998) 43-100.

⁹⁵ No en vano, como señala Chenu, ambas obras representan la alutra teológica y franciscana de la obra bonaventuriana: “la plus adéquate incarnation —après l’*Itinerarium*—, en un savoir théologique de l’inspiration franciscaine”, cf. M.-D. CHENU, *La Théologie como science*, Paris 1957, 57.

⁹⁶ J.-G. BOUGEROL, *O. c.*, 196.

⁹⁷ Este tema del libro nos lo explicita San Buenaventura en otra obra de modo clarísimo y diáfano: “un triple testimonio nos viene según el triple libro, que es el libro de las creaturas, el libro de la Escritura y el libro de la vida. El primer libro, que es libro de la naturaleza, es llamado primero, ya que es el primero que reciben nuestros sentidos...Así cada creatura o es vestigio de Dios, si es de naturaleza corporal, o es imagen de Dios si es de naturaleza intelectual...” (*Mysterium Trinitatis*, q.1, a.2 concl.: V, 54b). La obra clásica sobre el tema bonaventuriano del libro, cf. W. RAUCH, *Das Buch Gottes. Eine systematische Untersuchung des Buchbegriffes bei Bonaventura*, München 1961; Íd., “Liber”, en J.-G. BOUGEROL (ed.), *Léxique. Saint Bonaventure*, Paris 1969, 91-92; O. González, *Misterio trinitario y existencia humana*, Madrid, 1966. Interesante resulta al respecto el estudio de O. TODISCO, “*Verbum divi-*

mático en la presencia de Dios en los mismos. La misma disposición del cosmos es un *rerum universitas*, un camino hacia Dios como huella y sombra de la realidad fundante y ejemplarizante⁹⁸. Es decir, cuando San Buenaventura tiene que enseñar, el maestro San Agustín, la *auctoritas*, prevalece. No renuncia al camino descendente, pero pone más que nunca al servicio del “camino seguro” agustiniano. Para San Buenaventura las ideas (las creaturas) encarnan lo que parece que son en sí mismas, comentando a San Agustín⁹⁹.

El *Itinerarium mentis in Deum*, en cambio, nace en un ambiente más místico que escolástico. En esta obra, como señala el P. Bougerol, “Buenaventura ha conseguido la síntesis de los esquemas dionisianos y del auténtico pensamiento de Agustín, lo que es muy remarcable ya que tuvo que darle la vuelta a la orientación del Pseudo-Dionisio, totalmente ajeno a su cristocentrismo”¹⁰⁰. Esta síntesis, que comparte con la obra anterior el aunar los dos pensamientos y el epicéntrico del Verbo de Dios en el misterio trinitario, recorre, sin embargo, un camino contrario: una escalera de ascenso desde los seres creados a Dios, desde el vestigio hasta la semejanza del alma con Dios, pasando por el hombre como imagen de Dios. En un estudio de hace años, ya mostré cómo en el *Itinerarium* esta síntesis de los caminos sgnicos y simbólicos, de San Agustín y el Pseudo-Dionisio, respectivamente, se expresa, en el texto, en la división *per/in*: “Dicha formulación supone una significación distintiva del cosmos. La primera hace referencia al signo agustiniano, de corte psicológico, en la consideración filosófica. La segunda asume el simbolismo anagógico dionisiano que dota de significado al propio signo y lleva a la mistagogía”¹⁰¹. De este modo, San Buenaventura anuncia, ya de modo integrado, una doble caracterización sgnica y simbólica en la creatura. La clave para escapar al emanatismo pasa por reforzar su dependencia al misterio trinitario miradas con mentalidad simbólica dionisiana. Posición que, según Congar, toma de algunos textos de Avicena y en la que se sirve formalmente de Aristóteles¹⁰².

num omnis creatura. La filosofía del lenguaje di S. Bonaventura”, en *Miscelánea Franciscana*, 93 (1993) 149-198; en él el autor encuentra cómo “esta significación bonaventuriana resacralizadora se opone a la desacralización operada por Aristóteles” (178-179); cf. 178-194.

⁹⁸ Sobre el significado de la disposición cosmológica en San Buenaventura, cf. M. LÁZARO PULIDO, “La cosmología bonaventuriana: visión franciscana del hombre y del mundo”, en *Naturaleza y Gracia*, 44 (1997) 67-95.

⁹⁹ E. RIVERA DE VENTOSA, *O. c.*, 266.

¹⁰⁰ J.-G. BOUGEROL, *O. c.*, 216 (traducción mía).

¹⁰¹ M. LÁZARO PULIDO, *O. c.*, 219.

¹⁰² Cf. Y. M. CONGAR, “Aspects ecclesiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIII^e siècle et le debut du XIV^e”, en *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, 28 (1961) 111.

c) Conclusión

San Buenaventura muestra, de este modo, una distinción de un signo referente, distinto de la *res*, en conjunción con un símbolo que muestra, participado, el ser. Una visión metafísica y gnosológica que siglos más tarde evolucionará, en la crítica hermenéutica y la filosofía del lenguaje, a la utilización semántica de estos términos. Chavero en este análisis escapa de una, en cierta manera, estéril polémica sobre el carácter signico o simbólico del pensamiento bonaventuriano. Lo supera ampliamente, porque San Buenaventura había ampliamente superado esta distinción. Al hablar de signo y símbolo Chavero intenta, creo, escapar a cualquier consideración reduccionista del símbolo al signo, como la operada por Leinsle al considerar al primero como estrecho¹⁰³, y del signo al de símbolo, como la operada por ciertos estudiosos de la teología del símbolo en San Buenaventura¹⁰⁴. Esta distinción explica una concepción simbólica del signo más propia de la cosmovisión semiológica de la Edad Media donde, desde una concepción cosmoteológica, Dios es la palabra y el resto del mundo un signo¹⁰⁵. De nuevo, otro signo de originalidad y de amplitud del pensamiento de Chavero, en el que muestra unos profundos conocimientos teológicos y filosóficos que son, por definición, extraños al reduccionismo, y abiertos, por el contrario, a la síntesis fecunda y a la fidelidad al rigor histórico.

En conclusión, el P. Chavero responde afirmativamente a las cuestiones que nos preguntábamos en este segundo apartado. Primero, pone de manifiesto la originalidad del pensamiento bonaventuriano, que no es un simple imitador del pensamiento agustiniano, sino que, enriqueciendo el significado de signo del Obispo de Hipona, concluye lo que yo entiendo como una filosofía de la expresión en la que el mundo se significa simbólicamente. En segundo lugar el P. Chavero toma partido en una interpretación metafísica y semiótica de gran actualidad en el debate filosófico (y teológico).

Los dos apartados nos hacen concluir que, a pesar de lo que pudiera parecer, nos encontramos ante la obra de alguien que va más allá de historiar las ideas y narrarlas, para interpretarlas desde esquemas propios y evidenciando los temas importantes que interrogan a la historia de la filosofía.

¹⁰³ U. G. LEINSLER, *Res et Signum. Das Verständnis Zeichenhafter Wirklichkeit in der Theologie Bonaventuras*, München-Paderborn-Wein, 1976, 286-277.

¹⁰⁴ R. ZAS FRIZ DE COL, *O. c.*, en especial lo menciona en la página 287.

¹⁰⁵ J. BIARD, *Logique et théorie du signe au XIV^e siècle*, Paris 1989, 10.