

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

REFLEXIONES EN TORNO AL DECIR ORIGINARIO SEGÚN SAN BUENAVENTURA

GUZMÁN MANZANO

Cuando se adentra en la lectura de San Buenaventura el lector se siente llevado a un mundo original en donde lo simbólico y lo espiritual parece prevalecer. En una lectura más atenta, sin perder estas características, lo simbólico aparece como simbolismo muy bien acuñado al que no le falta racionalidad precisa. Nuestro autor parece saltar aquí y acullá de manera harto imaginativa, pero que, cuando se le sigue, estos saltos son tremendamente medidos y precisos. Sólo una meditación pausada y lenta hace entrar en un ambiente filosófico de características originales y de estructuras bien precisas.

San Buenaventura ha pensado como enseñante universitario con precisión y con mucha técnica ciertos temas de teología y filosofía que le están muy al corazón y, después, expresa el sudado de sus precisiones en afirmaciones sumamente concentradas cuyo desarrollo da un pensamiento muy sistemático y sistematizado. El experimento de su teoría del *Decir* lo va a hacer patente¹.

Es verdad que a San Buenaventura le falta una metafísica en el sentido de considerar al ente en cuanto ente y todo lo que está bajo el dominio del ente. No le faltan, sin embargo, los conceptos fundamentales, cargados de ambigüedad, del *Filósofo* sobre materia y forma, sobre sustancia y acciden-

¹ Una pequeña bibliografía sobre estos aspectos de San Buenaventura podría ser la siguiente: É. GILSON, *La Philosophie de S. Bonaventure*. Paris 1943; J.M. BISSEN, *L'Exemplarisme divin selon S. Bonaventure*. Paris 1929; L. MATHIEU, *La Trinité Créatrice d'après S. Bonaventure*. Paris 1992; A. GERKEN, *Theologie des Wortes*. Düsseldorf 1963. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Misterio Trinitario y existencia humana*. Madrid 1966.

tes, sobre acto y potencia, etc. Pero son conceptos que él trata de superar en una metafísica de corte platónico o neoplatónico, que le es conocido preferentemente a través de San Agustín. Y en éste, como en Platón, lo fundamental es el *Decir*, de modo muy especial el *Decir de Dios* para San Agustín.

No en vano, el medio expresivo de Platón fue el 'diálogo' o dialogar. En la famosa diatriba de Platón contra el lenguaje 'escrito', el gran Ateniese defiende el lenguaje 'oral' contra aquél porque éste, el lenguaje oral, se realiza en la intimidad creada entre pocos amigos, morosamente se queda en lo dialogado, estableciendo una comunidad de dialogantes, esto es, se crea un ambiente público, mas personal, en donde la verdad aflora desde dentro en una especie de 'soliloquio' que el Liceo, lugar de enseñanza, no pudo lograr. El 'soliloquio' es un dialogar consigo mismo en el que se encuentra lo mejor del diálogo propiamente tal, ya que se descubre el Lenguaje Originario.

En el soliloquio no se tropieza con las cosas en sí —tampoco se excluyen—, sino que se las dice uno a sí mismo, adquiriendo las cosas una especie de existencia fantasmal. Una existencia fantasmal que, a la postre, es la verdad misma y real de las cosas, con relación a la cual la verdad de las cosas en las cosas se declara, a la postre, ser fantasmagórica. «*Interius habitat veritas*» es su lema.

Abandonemos este lenguaje que parecerá delirante y vengamos a proponer lo que pretendemos pensar con San Buenaventura. Y lo que pretendemos reflexionar, guiados y llevados por su mano, es el decirnos a nosotros mismos lo que San Buenaventura dijo en el Hexaémeron: «*Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia*»², «el Verbo expresa al Padre, a Sí mismo, al Espíritu Santo y a todo lo demás que no es Dios mismo». ¡Afirmación concisa, mas asombrosa! Pero es una afirmación que es realmente equivalente, aun cuando no por modo de sinonimia, a lo que nos dice el Seráfico en esta otra afirmación: «*Verbum, in quo omnia dicuntur*», «el Verbo, en el que se dicen todas las cosas».

Tratemos de dar amplitud y resonancia a lo que ya, en su simple lectura, ellas nos sugieren.

Antes de entrar de lleno y directamente en nuestro asunto, reconstruyamos el cuadro dentro del cual esas afirmaciones tienen sentido.

² *In Hexaëm.*, coll.9 n.2 (V 372b-373a). A. GERKEN, a quien tengo como maestro en cosas bonaventurianas, admira, en su *Theologie des Wortes* (p.75), la precisión con la que se expresa el Seráfico Doctor en esta frase e interpreta el 'et' como un 'so', como un 'por lo mismo' o 'y así', en la expresión del Padre, de Sí mismo y del Espíritu santo, el Verbo expresa también todo lo demás que no es Dios.

1. *El ambiente bonaventuriano*

Quiérase o no, más tarde o más temprano, el hombre que piensa en profundidad tendrá que habérselas con el problema que se plantea desde siempre la metafísica. Es el problema del 'Uno y el Múltiple', o con los problemas fundamentales de una metafísica fundamental. De modo más en consonancia con la resonancia sugerida en los textos leídos de San Buenaventura, el hombre que piensa en profundidad tiene que habérselas con el problema de una metafísica que, como saber supremo o protofilosofía, tenga que abordar una Ciencia o Saber fundado en sí y que sea capaz de fundar y justificar los saberes regionales en los que, de ordinario, nos movemos. De una manera más en consonancia con el punto de vista desde el que queremos abordar el tema, alguna vez quien piensa en profundidad tendrá que pensar a fondo el problema sugerido por Aristóteles incitando al Sofista que diga algo que signifique *algo*. Porque si el Sofista o cualquier hombre dice algo, ahí te pilló: o afirmas algo con verdad absoluta o dices algo con falsedad absoluta, esto es, en tu decir algo estás sometido al principio supremo de no contradicción.

El problema al que me estoy refiriendo se da en todo pensar que quiera ser pensamiento radical. Algún tiempo ha el ambiente cultural en España era el Materialismo Dialéctico. Y en él, siempre me sorprendió la afirmación del tenor siguiente: «Las leyes de la evolución de la Materia son las leyes de la evolución del pensamiento». Y aquí está íntegro el problema. Basta para detectarle preguntando: ¿Qué leyes son éstas? ¿dónde están esas leyes? Y el mismo problema aflora cuando en la Física moderna, newtoniana o no, nos preguntamos sobre las 'leyes de la naturaleza', digamos las 'leyes' que, por azar o según la 'indeterminación', producen lo que producen, o bien leyes a las que está sometido el comportamiento de este mundo cuantitativamente considerado.

En las metafísicas de tipo ontológico o del Ser, éste era responsable tanto de la verdad como de la inteligibilidad. Y, añadiríamos, era el fundante y justificante último de la verdad y del decir con verdad y que es tanto como vivir en la verdad del Ser y del Decir.

San Buenaventura no tiene una metafísica del Ser. Él opta por la verdad de los entes que tienen verdad del paradigma que en ellos hace presencia. Con ello se mete el Seráfico en el esquema platónico en general, si bien reinterpretado por la teología platonizante, por la teología de San Agustín, como se sabe. De Platón, a quien no conocía directamente muy bien, nos dice que pareciera como si se le hubiera concedido el espíritu de sabiduría contra Aristóteles, a quien nuestro autor conocía directamente bastante bien y a quien pareciera le hubiera sido concedido el espíritu de ciencia entre los

paganos³. Junto a ellos aparece en escena en el ambiente intelectual suyo de un modo inmediato la presencia tanto de Avicena como de Averroes a quienes conoce, más bien, por el ambiente cultural. Pero él, San Buenaventura, bebe la sabiduría más directamente de los Padres, de San Agustín en especial y, de modo absoluto, de la Escritura⁴.

Si bien Platón ha apuntado hacia un mundo de las ideas y paradigmas de las cosas de este mundo y las ha colocado en un hiperurano como ideas en sí, sus discípulos más aventajados le han interpretado haciendo intervenir su doctrina del «Uno y el Múltiple inteligible» o la doctrina de la «Díada suprema» para verterla en una trilogía de hipóstasis conseguida por emanación participativa que conlleva a la emanación necesaria de la existencia de este mundo.

Y aquí estamos. La interpretación del surgir de este mundo por emanación necesaria, *ab aeterno* o temporal, del Primero, es, sin duda, plantear el problema metafísico en su radicalidad. Y los filósofos más eminentes, esto es el rayo de luz natural supremo, lo ha planteado, en parte, bastante bien; pero le ha dado una solución la mejor que podía, pero, en el fondo, bastante mal. Frente a ellos, el más simple de los cristianos, por modo de confesión ingenua, sabe muy bien el *qualiter*, esto es, sabe muy bien que este mundo ha sido ‘creado’ de la nada y no por emanación necesaria. Y sabe muy bien, también por modo de confesión, que este mundo ha sido creado en el tiempo⁵. Y al teólogo, en conformidad con su estatuto de maestro cuyo es el quehacer de iluminar lo ‘creído’, le incumbe el deber de dar nuevo esplendor a lo simplemente creído⁶. Lo creíble, pues, como inteligible constituye el quehacer del teólogo. Pero hacerlo inteligible sin distraer lo creído, esto es, sin desviar lo creído por inteligibilidades que le hagan irreconocible por derramarlo en inteligibilidad extraña.

³ «Videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae». *Sermo IV*, n.18 (V 572)

⁴ Cf. *In Hexaëm.*, coll.19 n.9 ss (V 421ss).

⁵ Me estoy refiriendo a las dos afirmaciones siguientes de San Buenaventura. En la primera se dice: «sed unde veniat multitudo formarum tanquam a principio effectivo extrinseco, patet quod ab efficiente uno. Sed *qualiter* potest venire multitudo a principio summe et perfectissime uno, *difficile est intelligere*». *II Sent.*, d.1 (II 39b-40a). La segunda dice: «haec autem veritas, etsi nunc cuilibet fidei sit aperta et lucida, latuit tamen prudentiam philosophicam, quae in huius quaestionis inquisitione longo tempore ambulavit per devia». *Ibid.*, (II 16b).

⁶ «Sacra Scriptura est de credibili ut credibili. Hic (se refiere al *Libro de las Sentencias*) est de credibili ut facto intelligibili. Et haec determinatio distrahit — nam quod credimus, debemus auctoritati, quod intelligimus, rationi». *I Sent.*, proem. q.2 (I 11ab).

San Buenaventura ahora sabe como simple cristiano el *qualiter* del proceder de la criatura del Primero, a saber, por *creación*. Y lo va a defender e iluminar por dentro racionalmente contra los Filósofos. Pero los cristianos, y con ellos San Buenaventura, saben y determinan aún más el *qualiter* de la creación, ya que confiesan que todo ha sido creado por el Verbo. Y aquí está de nuevo el teólogo Buenaventura: tratar de iluminar con razón purificada la verdad confesada de que todo ha sido hecho por el Verbo. ¿Verdad intrascendente y banal? Ya veremos que no es así. Por ahora mantengamos esta confesión ingenua de la fe y contemplemos al águila sobre la cima del peñasco oteando la lejanía.

Porque antes de adentrarnos a comprender lo que el águila otea es conveniente, al menos, hacernos una idea de lo que constituye al ‘filósofo cristiano’.

Es quehacer y objetivo del filósofo escudriñar la verdad de las cosas hasta llegar a un conocimiento cierto sobre ellas buceando en su interior para encontrar sus estructuras ocultas, pero presentes. La ciencia filosófica no es otra cosa que el conocimiento cierto de la verdad que podemos naturalmente escrutar⁷.

Hasta aquí todos de acuerdo. San Buenaventura valorará grandemente los resultados obtenidos sobre las verdades naturales de las cosas, y considerará además el impulso que forzó a los filósofos a esta investigación, un impulso de saber para poder conducir su vida iluminada por la razón. Lo malo comienza cuando esta razón, rompiendo este impulso Originario, se cierra a ir más allá aun cuando, esta vez, la sugerencia se deba a la Revelación. Porque, juzgada la razón natural en función de la Revelación, tanto en su impulso como en los resultados obtenidos, debería percatarse esta razón que lo que ella hace es provisorio y se encuentra en camino hacia un conocimiento superior. Es en el pararse ahí, en lo obtenido, en donde está el error principal que puede cometer la razón natural. De ser constitutivamente ‘viadora’ o ‘in via’, hacia, se constituye en término degradándose en consecuencia. Siendo llamada la razón y el hombre en consecuencia a un matrimonio excelente y superior, se degrada quedándose con la meretriz⁸. San

⁷ «Scientia philosophica nihil aliud est nisi veritatis scrutabilis noticia certa», se nos dice en el *De donis Spiritus Sancti*, coll.4, n.5 (V 474b). Y en el *De reductione* escribe: «tertium lumen, quod illuminat ad veritates intelligibiles perscrutandas, est lumen cognitionis philosophicae, quod ideo interius dicitur, quia interiores causas et latentes inquirat, et hoc per principia disciplinarum et veritatis naturalis, quae hominī naturaliter sunt inserta». *De red. art. ad theol.*, n.4 (V 320).

⁸ «Volumus copulari ancillae turpissimae». *In Hexaëm.*, coll. 2 n.7 (V 337).

Buenaventura habla para un ambiente universitario de jóvenes y sabía de qué hablaba. Un ambiente universitario de jóvenes en los que, en vez de procrear almas bellas, se procreaban almas deformadas.

Más allá de lo que nos ha dicho la filosofía y la razón pagana hay que llegar, incitado por la revelación, hasta poner al descubierto el carácter oculto de las cosas de ser vestigio o imagen de Dios. En tanto que no hayamos llegado a descubrir esta verdad latente de las cosas, en la que se exprese este carácter y nos digan de quién son imagen y de quién traen parentesco, no habremos llegado a la verdad última de las cosas. Y un llegar a poner al descubierto este carácter hace del hombre filósofo ser el 'verus metaphysicus'.

El verdaderamente metafísico se ocupa, pues, en hacer aflorar el carácter de imagen que, en su ultimidad, constituye una cosa. El descubrimiento e interpretación de lo anterior a ser imagen de las cosas incumbe también al filósofo, más bien, naturalista. Pero encontrarse y enfrentarse con las cosas en cuanto imágenes es obra del verdadero metafísico.

Diríase que, frente a una metafísica del Ser, San Buenaventura propone como tarea del metafísico el hacer una metafísica de lo implicado en el complejo concepto de la *ejemplaridad*. Con esto, el Doctor Seráfico se mete dentro de una filosofía claramente de índole de lo *simbólico* y su juego. Un mundo del símbolo que no es de índole de la imaginación ni su construido, como tampoco lo es un simbolismo construido por la luz de la razón. Originariamente, el símbolo y su juego es de índole de lo real y metafísico constitutivo de las cosas. Previamente al juego con lo simbólico que el hombre pueda realizar con sus capacidades naturales, ya imaginativas propiamente tales, ya intelectuales, está el juego simbólico de la realidad. Y quien ha encontrado el carácter de ser ejemplado y simbolizado de los entes con los que primaria y primeramente nos encontramos en nuestro entorno de hombres en este mundo, *co-intuirá* la Presencia de un Ausente o, dicho con otras palabras, conociendo el parecido de algo, bastará perseguir esta razón de parecido para co-intuir el Quién de quien él es parecido, imagen o ejemplado.

Las así llamadas pruebas de la existencia de Dios se convierten en San Buenaventura en vías que nos guían al de dentro último de lo real creatural cuyo es el de ser imagen en la que se presencia el Ejemplar. Al final de este proceso no hay propiamente demostración ni prueba, sino exhibición del Ejemplar en el ejemplado.

El quehacer del verus metaphysicus a este nivel y en esta orientación no es el de probar que mediante el efecto se concluye a una causa, muy indeterminada y sin figura sin duda, ni menos aún a un algo así como a un Motor Inmóvil, sino que se llega, como a su término, a una Figura co-intuida que se hace presente en quien tiene figura remitente y reenviante a Ella.

Este doble movimiento, el de ver y descubrir este carácter de ser imagen lo creado y este perseguir el hacia dónde apunta la imagen, San Buenaventura lo expresó como lectura 'in creaturis', en primer lugar y, en segundo lugar, 'per creaturas' llegar a la Figura o Ejemplar que en ellas se patentiza.

No lo olvidemos, sin embargo. Haciendo esto o realizando este camino o 'vía', San Buenaventura mantiene su idea de ir del «creíble al inteligible», del revelado: «dijo Dios, y las cosas fueron» o «por Él, por el Verbo, fueron creadas todas las cosas», que el sencillo cristiano confiesa en su creencia ingenua y no racionalmente clarificada a su esclarecimiento ante y por la razón dando amplitud inteligible a lo creíble o a lo ya creído.

2. Determinación más precisa del lugar de la discusión

El deber del 'verus metaphysicus' no es solamente recorrer la 'vía' o las vías que nos lleven, leyendo en las criaturas su carácter de ser ejempladas, y, desde ahí, subir al Ejemplar, sino que al metafísico le corresponde aclarar, en la medida de lo posible, las relaciones intrínsecas que se establecen por el hecho de que las criaturas sean imagen e imagen de una Ejemplar. El verdadero metafísico debe saber determinar las reglas precisas del juego establecido entre Ejemplar y ejemplado, una vez que sabemos que por Él, por el Ejemplar, fueron creadas todas las cosas. Interesa saber y esclarecer, y el verdadero metafísico debe hacer comprensibles no sólo las reglas del juego sino su *qualiter*, ya que son reglas cualitativamente originales. En consecuencia con ello, el verdadero metafísico debe ocuparse de esclarecer el problema complejo del proceder el imaginado de la Imagen, el ejemplado del Ejemplar, así como el regresar del ejemplado al Ejemplar⁹.

El pensar trenzado del Seráfico sigue las trenzas saltando de nudo a nudo en un sentido y en sentido inverso, pero siempre preciso, haciendo de su pensar un pensamiento abigarrado o sintético que si se le para en su movimiento para analizarlo se pierden quilates de su armonía. Y, sin embargo, debemos apostar por el análisis si queremos entrar en la exposición de su íntima verdad.

De momento, decir que la exposición puede comenzar por centrarse en lo Primero de donde emanan las cosas y que es Ejemplar de las cosas ejempladas y el Primero al cual retornan estas cosas, ya que todas las cosas, si fueron creadas, fueron creadas para retornar a Él.

⁹ «Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione». In *Hexaëm.*, coll.1 n.17 (V 332).

Pero la exposición podría comenzar por la imagen ejemplada y así mostrar el carácter propio del Ejemplar. En realidad es lo que hemos procurado hacer nosotros sucinta y brevemente en lo anterior.

En realidad, San Buenaventura no se preocupa mucho de estos momentos formales del método y, como podemos constatar una y otra vez, utiliza un método sintético de difícil definición. Sin embargo, como es de suponer en el buen teólogo, conforme a su indiosincrasia de teólogo intensamente vivencial y espiritual, su espíritu se centra y propende a pensar las cosas primero en Dios. Es Dios, Uno y Trino, la meta-teoría que justifica todo lo demás. Es lo expresado en la afirmación con la que comenzábamos estas reflexiones: «*Verbum et Patrem et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia*». Solamente cuando nos hemos adentrado, por sugerencia de la revelación, en la interioridad de Dios Uno y Trino, podemos dar razón inequívoca de la emanación, ejemplaridad y de la vuelta a Él de las cosas creadas ejempladas y consumadas.

Naturalmente que no podemos exigirnos ahora hacer y desarrollar toda la meta-teoría trinitaria de Dios en y para sí considerada como fundamento que funda la verdad del creado. Otros lo han hecho ya con suma perspicacia¹⁰. Tenemos, pues, que delimitar los temas en función del asunto seleccionado, que es el de comprender el significado, la interpretación que San Buenaventura nos da sobre el Lenguaje Originario.

Si partimos de la asunción bonaventuriana de que los seres reales tienen una triple modalidad de existir, a saber, en sí mismos, en el entendimiento finito (en nuestra alma) que los conoce y en Dios como en su Ejemplar¹¹, y partiendo, por otra parte, del hecho de que las cosas tienen en Dios o en el Arte eterno más verdad que ellas tienen en su propio género, si bien no estén, como 'esencia en su propio género', realizadas en Dios, será, sin duda la consideración de las cosas en Dios lo que nos dará lo Originario en absoluto o la 'Meta-teoría' de todo en absoluto. En el fondo, lo que crea el ámbito Originario —o el 'Erörterungsort' originario, que diría Heidegger— es, pues, la manera como están las cosas ejempladas en el Ejemplar: un modo de estar y de ser originarios, ya que el agente cognoscente produce por formas, que no son algo de la cosa misma real y realizada, sino que son precisamente esto: idea en la mente, más o menos igual a como en la mente

¹⁰ Cf. la ya clásica de A. Stohr, *Die Trinitätslehre des hl. Bonaventuras*. Münster in W. 1923.

¹¹ «Unde cum res habeat esse in mente et in proprio genere et in aeterna arte...». *De Scien. Chr.*, q.4 (V 23). Et passim.

del artífice está la cosa antes de su realización y ejecución¹². Diríamos que lo que está en la mente divina es una pre-cosa de la cosa misma.

Aun cuando no vayamos a pensar con San Buenaventura todo su pensamiento trinitario —como tampoco toda su doctrina sobre las ‘Ideas’ en Dios—, sí tenemos que decir algo fundamental en torno a la relación existente entre el Padre y el Hijo, ya que es doctrina que, después, justificará y fundamentará ese carácter ya señalado del Verbo, a saber, que Él, el Verbo ‘expresa al Padre, a Sí mismo, al Espíritu Santo y todo lo demás distinto de Dios’, que constituye, no lo olvidemos, lo que nos hemos propuesto comprender en San Buenaventura.

No trataremos de todos estos aspectos, sino que simplemente recogemos la afirmación bonaventuriana de que el ‘Primum, quia Primum’, el Primero, porque Primero¹³ es, al mismo tiempo y por lo mismo, la Potencia primera originaria que indica actualidad suma, fontalidad fecundísima y capacidad de comunicarse originaria y necesariamente, conforme a los modos fundamentales de hacerlo, por modo de naturaleza o por modo de voluntad, fundando así la capacidad de hacer emanar de sí las demás personas divinas, coiguales en todo o en las propiedades esenciales de Dios, distintas, sin embargo, por origen y ordenación entre ellas, constituye el centro ontológico en el que coincide tanto la unidad como la diversidad personal intratrinitaria, así como, también, es el centro en el que se constituye unidad y diversidad de todo lo que no es Dios mismo¹⁴. Pues bien, esto que se dice de Dios, se dice también de la primera Persona o Padre, como nos lo dice la Revelación y el teólogo hace comprender. Diríamos que el ‘Primum’ no sólo es así verticalmente comprendido, sino que lo es también en cuanto Él indica y es la plenitud de dinamismo para exhibirse y realizarse horizontalmente, primero como la primariedad con respecto a la emanación interna en tres Personas y, luego, por creación, de lo otro que no es Dios. Este juego del ‘quid pro quo’ o de la Naturaleza divina y la primera Persona y al revés, constituye el centro ‘uno’ de toda diversidad: de la diversidad de Personas, constituidas por origen y orden, y de la diversidad de entes diversos de Dios. Visto desde Dios ‘uno’, éste es la Primidad, igual a las tres divinas Personas. Visto desde la Santísima Trinidad, el Padre es la primidad con respecto a lo demás.

¹² «Agens per intellectum producit per formas, quae non sunt aliquid rei, sed idea in mente sicut artifex producit arcam». *II Sent.*, d.1 ad 3.4 (II 17b).

¹³ *Itin.*, c.5 (V 309b).

¹⁴ Cf. la última cuestión de *QQ. de Myst.Trin.*, reasuntiva de todo lo tratado en las cuestiones precedentes.

Si bien miramos y hemos bien comprendido, el orden interno de Dios como 'uno' y 'trino' es fundamento de todo otro orden creacional, tanto del ser de éste en la mente divina como en su realización, y es el Último que, por reducción, debe consumir.

Visto desde esta altura trinitaria, al Verbo, en cuanto originado y ordenado, le compete ser Medio estático y ser la Mediación dinámica originaria entre el Primero y el Tercero intratrinitario, en primer lugar, y ser el Medio y la Mediación entre el Primero divino y el creado, se considere éste, el creado, tanto en el orden divino o en la mente de Dios como en su realización temporal.

En efecto, en todo orden hay primero, segundo o medio y tercero. En el orden perfecto divino, hay razón de principio, razón de medio y razón de último¹⁵. Y a la segunda Persona le corresponde ser el Medio y la Mediación, esto es, consiste en ser en Sí 'producto y producente' a la vez y unir al Primero con el Tercero y al revés. El Medio permite la distinción entre el primero y el tercero a la vez que los une en la unidad. Esta Trinidad ordenada entre Tres constituye la originaria perfección¹⁶. Originaria perfección mediatizada por el segunda Persona en sentido inverso: de la Primera a la Tercera y de la Tercera a la Primera. Y en este sentido, la segunda Persona es el 'medium tenens in omnibus', es la que tiene el 'medio' en todo, en el 'intra' de Dios y en el 'extra' de las criaturas.

San Buenaventura desarrolla su pensamiento del Medio y de la Mediación que constituye la segunda Persona en direcciones varias o en universos diversos de discurso que dicen lo mismo, pero que no son universos que signifiquen lo mismo. Concretamente, la segunda Persona es sabiduría o noticia porque es el primero en el orden del entender, es Hijo del Padre porque nacido del Padre, Imagen y Semejanza de Dios Padre porque dice el modo expreso del modo de la emanación, Verbo porque dice todas estas cosas y, además, dice la razón de expresar y manifestar. Sobre todo esto: la segunda Persona se dice Verbo porque comprende y dice al mismo tiempo todos los demás aspectos y añade el de expresar y manifestar¹⁷.

¹⁵ «[...] omnis ordo habet de necessitate infimum et summum et medium». *II Sent.*, d.11 (II 277b); «[...] ubi est perfectus ordo, ibi est ratio principii, medii et ultimi». *I Sent.*, d.1 (I 41b).

¹⁶ «In se habet primam perfectionem, quoniam primus numerus est, qui constat ex omnibus partibus suis, scilicet unitate et dualitate, quae simul iunctae faciunt tria». *I Sent.*, d.2 (I 57b).

¹⁷ *I Sent.*, d.27 (I 488ab): «[...] et tertio loco verbum, quia dicit haec omnia, et superaddit rationem exprimendi et manifestandi».

Y henos aquí con el aspecto de nuestras consideraciones en torno al Decir Originario según el cual el Verbo expresa al Padre, a sí mismo, al Espíritu Santo y todo lo otro distinto de Dios. Pero, antes de desarrollarlo directamente, tenemos que hacer algunas observaciones que nos interesan en vistas a una comprensión mejor de lo que directamente digamos sobre este carácter del expresar y manifestar que convienen al Verbo.

Y sea la primera la dificultad que los filósofos en general y Platón o los Platónicos en particular han sentido y tenido en decir la índole de estos paradigmas de las cosas que, como sabemos, las pusieron en un ‘hiperuranio’ de muy difícil desciframiento. San Buenaventura, muy genialmente, combina y tematiza las aspiraciones de los Filósofos, e inmediatamente, detectando la debilidad, llama a la fe o revelación como medio para descifrar de modo verdadero y real. En consecuencia, nos dirá que tanto la razón —si bien de modo muy ambiguo— como la fe —de modo inequívoco— nos llevan al Verbo de Dios, segunda Persona¹⁸. En este sentido, las *QQ. in Myst. Trin.*, realizan un esfuerzo ejemplar en el combinar lo que dicen la ‘razón’ y la ‘fe’. En la doble cuestión en que cada distinción se desenvuelve, San Buenaventura parece pretender aunar lo que la razón filosófica nos dice sobre la Naturaleza de Dios (primera cuestión) con lo que nos dice la fe (segunda cuestión). Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que la fe coloca, si nos es permitido hablar así, las ideas en el Verbo.

La segunda observación recae sobre esa sutil distinción que está presente en el espíritu de San Buenaventura, de distinguir ‘naturaleza’, y más abstractamente, lo ‘óntico’, y ese otro tipo de realidad ‘sui géneris’ —pero, ¿como decirlo?— que es lo inmaterial significativo que implica lo intelectual propiamente tal y que es naturaleza y no naturaleza y la significación vehiculante y vehiculada en lo dado intelectualmente. Si aceptamos esta distinción insinuada, podemos muy bien decir que el Verbo es Hijo natural del Padre, es imagen porque dice el modo real de la emanación del Padre. Pero, ¿y qué es esto que se le diga sabiduría y noticia como lo primero en el dominio del entender y Verbo en el dominio del expresar y en el dominio del manifestar? Todo parece indicar que conocer, expresar y manifestar son fenómenos originales, si bien supongan y se enraícen, por identidad real, con aquellos otros aspectos que parecen indicar más momentos naturales.

San Buenaventura, en efecto, mantiene esta duplicidad de aspectos y los consigna insistentemente. De este modo, se expresa, por ejemplo, en las

¹⁸ «ad hos splendores exemplares ratio ducit et fides». *In Hexaëm.*, coll.12 n.14 (V 386b).

Colaciones in Hexaémeron del modo siguiente: «El Padre, desde la eternidad, engendró a su Hijo y se dijo a Sí mismo y su semejanza similar a la suya y con esto, todo su poder; dijo lo que podría hacer y principalmente lo que quiso hacer y lo expresó todo en él, a saber, en su Hijo o en este medio como en su arte, de donde, este medio es el medio de la verdad»¹⁹. De aquí que, en el *Comentario al Evangelio de San Juan*, se pregunte el Santo sobre porqué San Juan, en vez de hablar del Hijo que expresa su propiedad más distintiva, nos le describa e indique, más bien, con el término de Verbo, cuando, al parecer, debería ser lo contrario. Y su respuesta es.

«Hay que decir que, en cuanto Hijo, dice sólo respecto al Padre que le engendra, y Verbo dice respecto al Dicente, y dice, pues, respecto a aquello que por el Verbo se dice, dice respecto a la voz, que tomó, etc.». Y termina: «Muy noble y convenientemente debió designarle con el nombre de Verbo, ya que este nombre mira y abarca todo y no podría encontrarse otro nombre más conveniente en este mundo para designarle»²⁰.

De los textos aducidos podemos concluir que San Buenaventura pone alguna diferencia entre los diversos nombres dados a Cristo que dicen lo mismo, pero que no son sinónimos²¹.

Esta distinción de aspectos es conveniente mantenerla, puesto que creo yo, resuelven ciertas al parecer incongruencias del Santo. Si bien el «ordo essendi» se identifique con el «ordo cognoscendi», así como la «ratio essendi» con la «ratio cognoscendi et manifestandi», pueden indicar, sin embargo, aspectos que funcionan diversamente según que estén usados en un determinado discurso o en otro.

Dicho con más precisión en lenguaje teológico: muchos de los conceptos empleados pueden estar pensados como pertenecientes a un discurso de predicados y cualidades esenciales de Dios o como pertenecientes a un discurso de predicados y cualidades nocionales o propios de una Persona. De este modo, «dijo Dios» no se identifica con «dijo el Padre»; se identifican, sin embargo, pues que el Padre es el Primero en absoluto. Pero esta vez, coenvuelve ser el Primero con respecto al Segundo (segunda Persona), al Tercero (tercera Persona) y a lo creado. Él, el Padre es quien tiene la razón

¹⁹ *In Hexaëm.*, coll. I n. 13 (V 331b): «Pater enim ab aeterno genuit filium similem sibi et dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum; dixit quae posset facere et, maxime, quod voluit facere et omnia in eo expressit, scilicet in Filio. Unde, illud medium veritas est».

²⁰ *Com. in Ioan.*, 1, 1-4 (VI 247).

²¹ «Nec tamen synonyma», dice en *I Sent.*, d. 27 (I, 491b); «non est superfluitas », en *I Sent.*, d. 31 (I 542b).

de Primero y de Primacía en todo en correspondencia de Cristo, que es quien tiene el Medio y la Mediación en todo, o del Espíritu Santo, que es quien tiene el finalizar y completar todo.

Se dirá que son sutilezas. Pero para San Buenaventura son sutilezas que expresan algo esencial en su pensamiento de teólogo cristiano. Dios y su ser principio de donde proceden todas las cosas finitas, con independencia de que lo hayan comprendido y explicado bien —cosa que es más que discutible— puede ser objeto en principio de consideración meramente racional en el sentido del quehacer de los filósofos. Pero ellos no podían haber sospechado nada de lo que se nos ha revelado en torno a la índole interna de esta naturaleza que se pone en trinidad de personas. Y esto, la revelación de la Trinidad, es lo que expresa el *qualiter* del ser de Dios. Como decíamos, esta doble vía o estos dos universos de discurso y su unidad son los empleados fundamentalmente en las *Cuestiones disputadas sobre el Misterio de la Trinidad*. Su conclusión no puede ser sino: «de donde nadie alaba perfectamente la Unidad divina, si, al mismo tiempo, no le atribuye la Trinidad; ni nadie puede dar culto a un solo Dios, si no confiesa fielmente que Él es Trino»²².

En todo caso hay que decir que cada Persona está constituida por su propiedad personal intransferible y por ciertos aspectos que se le atribuyen convenientemente, aun cuando, en el fondo, tales aspectos realmente hayan de atribuirse a las tres divinas Personas.

Entre estas propiedades que son del Hijo o que se le atribuyen más propiamente están la de ser Imagen del Padre, ser Ejemplar y ser el Verbo. Y de esta propiedad del Hijo vamos a hablar, de la propiedad que dice que el Hijo es Verbo.

3. *El Decir Originario*

Nebuloso es el cielo y el campo del decir humano, el tema del lenguaje. Y es nebuloso porque con el decir y el hablar tenemos que habérmolas con un fenómeno propio del hombre —único ser capaz de hablar— al tiempo que él, ese fenómeno, compone tantos momentos, puesto que es fenómeno complejo.

De una manera general podemos decir que, ya desde la antigüedad clásica, dos tendencias se repartieron el horizonte en donde debería ubicarse el fenómeno del hablar y del decir.

²² *Myst. Trin.*, d.2 q.2 (V 66a).

Según unos, allí hay hablar y decir donde hay pensamiento espiritual. De este modo, el término logos significó tanto la razón interna dada en el entendimiento como la razón de la cosa misma expresada en aquélla. De ese modo, el estudio filosófico del conocer y su lógica interna expresaba el contenido fundamental dicho en la palabra hablada o escrita a su modo. Cada idea, concepto o contenido mental, independientemente de la expresión lingüística, tiende a decirse y expresarse, sobre todo en función del comunicar y enseñar.

Desde la antigüedad también se comprendió el lenguaje o hablar y decir como el vehiculante del pensamiento: solo lo que se dice, se conoce; y solo, lo que puede decirse, se puede conocer. La expresión lingüística contiene la idea, si es que hay algo así como idea, pensado o contenido mental.

Si aún quisiéramos determinar ulteriormente lo que nos dice la primera orientación, podríamos expresarlo más claramente diciendo que ‘quien habla, manifiesta o quiere manifestar algo a alguien’, en donde nos preguntamos sobre la naturaleza de este ‘algo’ que se quiere manifestar. Este ‘algo’, ¿se refiere primariamente al contenido conceptual que el hablante tiene, o se refiere primariamente al ‘objeto fuera’ significado por el hablar mismo? En otros términos ¿por qué está y a qué sustituye la palabra proferida, en lugar del concepto o en lugar del objeto?

Si el habla o nombre está sustituyendo y está referido al concepto, entonces lo que hace la palabra es manifestar un contenido del sujeto hablante, un contenido que se refiere al objeto comunicado a un oyente. Si se comprende así el hablar como expresión del sujeto hablante o que habla, entonces tiene sentido la pregunta ulterior de si hay un lenguaje del solitario o un lenguaje en el que el sujeto hablante habla consigo mismo.

Todo esto está dicho de un modo muy general para comprender y poder entrar así en el pensamiento bonaventuriano sobre el particular. Podríamos decir que San Buenaventura desarrolla una comprensión del decir que originariamente se pone en el horizonte del hablar del solitario consigo mismo comprendido como Metateoría del lenguaje propiamente dicho. Pero hasta un cierto punto, como se verá.

Los puntos siguientes creo que nos darán los momentos esenciales del pensamiento de San Buenaventura en torno al Decir Originario.

1) El Decir del Padre

Para comprender esto, tenemos que retrotraernos a una comprensión del Padre en quien se identifican plenitud natural y ser el Primero en absoluto o el Primero en quien se cumple la plenitud de la divinidad o esencia divina. Lo personal o ser Primero se identifica originariamente con lo esencial

de Dios, una Esencia Naturaleza regida por el principio del «*bonum diffusivum sui*», que, en cuanto realiza esta potencia manifestativa, se pone como Primero en absoluto. Diríamos que el carácter de Primacía en que los filósofos, cada uno a su modo, ponen ser la Esencia de Dios como Primero y Último con respecto a lo demás que no es Dios, San Buenaventura lo pone en el Padre como Primero y Último originante del proceso emanativo necesario del Padre con respecto también a las demás Personas intratrinitarias. En virtud de ello, el Padre es el origen absoluto que origina la emanación del Hijo y del Espíritu Santo.

La Naturaleza de Dios está concebida como siendo estrictamente 'physis', principio potente de ponerse. Y en cuanto se pone en un Segundo se constituye por lo mismo en Primero y Último. Si eliminamos de la comprensión aristotélica de la 'physis' el momento de 'movimiento', la Naturaleza Suprema es principio de iniciar, originariamente por emanación, un Segundo y un Tercero en identidad de Naturaleza, pero en diversidad personal, pues que Segunda y/o Tercera y, esta vez, con respecto a un Primero.

Es verdad que cuando San Buenaventura nos habla de la emanación de la Segunda Persona, el Seráfico nos habla más en términos de emanación por naturaleza que de emanación por vía de entendimiento. Pero no excluye que la emanación se deba al carácter intelectual de ser la Naturaleza divina de índole intelectual. Y es formalmente en cuanto la producción natural es intrínsecamente de índole intelectual lo que nos dará la llave para comprender el fenómeno tanto del Decir como del Dicho o Verbo originarios.

Y, en este sentido, afirma San Buenaventura que es imposible que el Sumo Espíritu no se entienda exhaustivamente o se comprenda. Pertenecer al Sumo Espíritu poderse reflexionar exhaustivamente. En consecuencia, entiende exhaustivamente o comprende todo lo que él es y todo lo que puede o todo su poder, en primer lugar.

Ante esta situación, podría interpretarse esta autorreflexión completa en el sentido de plena transparencia del Espíritu Sumo a sí mismo y basta. Fue la idea que Aristóteles se hizo del Primer Motor en cuanto lo tematizó como 'noesis noeseos' o conocimiento que exhaustivamente se conoce. Y en consecuencia con ello, el Filósofo pudo condenar a este Dios a ser un islote, plenamente aislado con respecto a lo demás, con respecto a lo 'otro' distinto de Él. Tendríamos, todo a lo más, un monólogo consigo mismo que nunca será diálogo.

Pero esta idea de Dios es imposible. Recordemos, fue el Dios rechazado por Sartre, ya que todo pensar piensa algo como distinto del que piensa o toda conciencia es conciencia 'de' objeto. No puede haber una reflexión total en el sentido en el que concibe Aristóteles la naturaleza íntima del Pri-

mer Motor. También ello es imposible para San Buenaventura: todo pensarse con reflexión total produce una alteridad, la alteridad de pensar y ser pensado, la de entender y ser entendido. Y esto, no obstante que la identidad que los une es una identidad de coiguales. La ‘alteridad’ se pone y emerge en la identidad. Sólo que, esta vez, se trata de una alteridad ‘personal’. El Primer ‘alter’ es, pues, de índole de lo personal y no alteridad que acontezca a lo real en cuanto realidad. O dicho en otro lenguaje: La diversidad en coincidencia o coincidencia en diversidad, la escisión original de la realidad es escisión, si nos es dado decirlo así, no es escisión ontológica, sino escisión personal o escisión en personas diferentes.

En segundo lugar, podríase interpretar esta autorreflexión completa en el sentido en el que Platón pensó al Uno. El ‘diffusivum sui’ se extrañó en una ‘materia inteligible’, esto es, pura pasividad inteligible. Pero esto es también imposible para San Buenaventura, ya que el Padre hace emanar un ‘otro’, identificado con el Primero en todo, también en el poder.

Lo uno y lo otro está recogido en afirmación rotunda por el Seráfico: «Doble es la difusión, a saber, en la interioridad de sí mismo y en la exterioridad. La difusión en la interioridad se da cuando miramos el proceder de una persona de otra en la unión de la naturaleza; y ésta, no es difusión propiamente tal, ni le sigue un bien ‘otro’ bajo razón de bien, sino que le sigue un ‘bien de persona’, de otra persona que, por su naturaleza, le es dado producir y dar origen. Hay otra difusión en la exterioridad en la que se trata y contempla la producción de un efecto. Esta es la efusión propiamente dicha, ya que es efusión de bien en el efecto considerado bajo la razón de bien como otro»²³.

Simplemente constatar aquí que es en este segundo modo de efusión en donde tenemos la escisión ontológica. Una escisión ontológica que está precedida y fundada en la escisión personal intratrinitaria.

Si el texto anterior ahora lo interpretamos en función de este otro en el que se afirma que el Sumo Espíritu, que se entiende en su ser y en su poder, se da a sí mismo y adecuadamente en lo ‘entendido’, un entendido que es ‘ semejanza’ perfecta de Él y su Verbo²⁴, tenemos de un golpe la idea que San Buenaventura se hace de la ‘efusión personal’ y del carácter de Verbo

²³ *I Sent.*, d.19 (I 345a).

²⁴ Hemos interpretado libremente el texto siguiente del Seráfico: «Summum autem spiritum impossibile est se non intelligere; et cum intellectum aequetur intelligenti, intelligit quidquid est et quidquid potest; ergo et ratio intelligendi aequatur intellectui, quae similitudo eius est. Haec autem similitudo Verbum est, quia, secundum Augustinum et Anselmum, similitudo mentis convertentis se super se, quae in acie mentis est, verbum est». *In Hexaëm.*, coll.3 n.4 (V 343b).

que se consigue mediante esta emanación modelo y arquetípica. El Verbo es, pues, el Padre en alteridad personal. El dictum y el intellectum del Padre, en cuanto Sumo Espíritu, se pone y es el genitum del Padre.

San Buenaventura nos dirá, en el texto que inmediatamente citaremos, que, en el hombre, 'la semejanza de la mente que se convierte para verse en sí en la cúspide de su mente, es el verbo de esa mente'. Tratemos de comprender esto.

Para San Buenaventura, toda semejanza es de índole de lo espiritual en sentido amplio, esto es, no es de la índole de entidad, sino calificativo de entitativo. En este sentido, él distingue tipos de 'semejanza': una, la semejanza que nos hacemos de algo que nos ha venido originariamente por los sentidos, cual sería la semejanza del hombre ausente ahora y a quien miento (de mentar) y de quien veo la semejanza dejada en la memoria. Pero hay también una semejanza en el alma producida por el alma que reflexiona y que deja en el alma la semejanza de sí misma, pero que no es el alma misma, ya que es su semejanza. Es justamente su semejanza. En el primer caso, tengo un verbo, una palabra o nombre con el que, hablando conmigo mismo, le digo como referido a un algo fuera. En el segundo caso, el verbo o nombre con el que, hablando conmigo mismo, me lo digo no es algo fuera, sino que digo lo pensado que el alma ha pensado de sí misma²⁵. Todos los entes de razón, también el decirse el alma a sí misma en la semejanza, tienen en común que no se refieren a nada ajeno que esté fuera del alma. El alma tiene, pues, un lenguaje suyo interno en el que, dialogando consigo misma, acontece y permanece dentro de sí monologando en el fondo. Este carácter de la 'semejanza' en cuanto semejanza cuyo es el no ser idéntica al alma, sino su semejanza, hace que, vista esta semejanza, se constituya en verbo para sí en el que el alma se expresa a sí en la semejanza de sí misma. En este sentido, la palabra, verbo o habla, se la diga a sí misma el alma o la diga a los demás, es expresión de la interioridad misma del alma.

Esta determinación de la palabra interna del alma en la que el alma se va a expresar en 'semejanza' a sí misma, le va a servir al Seráfico como modelo de lo que acontece dentro de la Trinidad en el caso del Padre con respec-

²⁵ «[...] cum cogito notum hominem absentem, formatur acies cogitationis meae in talem imaginem eius, qualem illam per visum oculorum in memoriam attraxi, quae imago in cogitatione verbum est eiusdem hominis, quem cogitando dico. Habet igitur mens rationalis, cum cogitando se intelligit, secum imaginem suam ex se natam, id est, cogitationem sui, ad sui similitudinem quasi sua impressione formatam. Quae imago eius verbum est». *I Sent.*, d.27 (I 487ab).

to al Hijo, con notables diferencias sin embargo. En primer lugar —y es la primera diferencia—, el Padre pronuncia un Verbo que es una ‘alteridad’ personal. No hay aquí sólo monólogo, sino diálogo auténtico: el Padre se comprende plenamente, pero se dice en el Verbo como Segunda Persona. Una Segunda Persona que es coigual a Él y que, como veremos, es igualmente dicente.

En fuerza fecunda del Espíritu Sumo que Dios es, el Inteligente (el Padre) y Dicente, en cuanto se intuye de este modo, se da y concibe un concepto que es semejanza expresa o imitativa de Sí mismo y que es expresiva, dos momentos que es en lo que consiste ser Verbo.

En otro universo de lenguaje en el que se nos dice lo mismo, San Buenaventura nos dice que decirse a sí mismo no es otra cosa sino concebir con y en la mente ‘ali-quid’ o algo ‘otro’. Ahora bien, la mente divina, infinita en poder, concibe entendiéndose, y entendiendo lo otro concibe un semejante del otro; pero comoquiera que sea un entenderse, concibe un semejante a sí (sibi), ya que la inteligencia se asimila a lo inteligido. La mente, pues, diciéndose a sí misma según ella misma, concibe un semejante que se le asemeja en todo. Y esto es el verbo concebido.

En este acto de autoentenderse plena y exhaustivamente el Inteligente Supremo, un acto de autoentenderse que concibe una semejanza, y en este concebir una semejanza de Sí y semejante a Sí y que se ponga como su expresión en el otro personal, consiste la razón del Decir Originario que constituye, por lo mismo, el Dicho Originario²⁶. La Palabra es, diríamos, la Actualización en la que refluye y reencuentra el fenómeno emanativo anterior la Actualización expresa en alteridad personal de todo el contenido del Padre en cuanto es un en sí Sumo Espíritu, potente para comunicarse necesariamente por modo de naturaleza y por modo de voluntad.

De aquí la afirmación de que el Verbo exprese al Padre, se exprese a Sí mismo, exprese al Espíritu Santo y exprese a lo otro ontológicamente diverso, pero como en el Arte divino, como veremos aún.

En las teorías modernas del lenguaje, comoquiera que se ocupan solamente del lenguaje humano que habla en sonidos articulados o escritos, se prescinde, de modo indebido, a mi modo de ver, de este decir originario en el que el espíritu se dice a sí mismo tantas cosas y que es el fundamento del decir en palabras sonoras o escritas. Todo a lo más, este decirse a sí mismo en la vida solitaria del alma, se le envía al dominio del ‘misterio’, que es lo más fundamental sin duda, pero que no puede decirse —se sobreentiende—,

²⁶ *I Sent.*, d.27 (I 487b): «In intellectu Verbi cadunt istae condiciones, scilicet intelligentis cognitio, similitudinis conceptio et alicuius expressio».

en palabras. Si se toman las cosas así, Dios no podría hablar. El dominio en el que habla Dios —y es el supuesto fundamental— es que Dios se dice a Sí mismo en un dominio de interioridad y de interioridad espiritual. La diferencia profunda entre el decirse a sí mismo del alma humana o interioridad, y la de Dios es que el decirse de Dios a Sí mismo pone otro personal u otra Persona, por un lado. Por otro, dice plenitud, que no puede decepcionar en ningún sentido.

Esta conexión del fenómeno del Decir con el conocer del espíritu, concebido como un epifenómeno muy real, por una parte y, por otra, que se identifique y, esto no obstante, se diferencie del orden y dominio de lo real óptico, nos dice que el fenómeno del Decir no se comprende sino dentro de lo que es ontológicamente espiritual o mental.

En consecuencia, el Decirse de Dios a Sí mismo es un acto absoluto y respectivo a la vez. San Buenaventura lo ha expresado del modo siguiente: «Se diga el Decir en su intimidad o se diga a lo otro ontológicamente distinto, implica en todo caso en la intimidad un acto absoluto y respectivo a la vez. Ya que pensándose o entendiéndose se engendra un concebido. Por razón de lo primero es reflexión y, por razón de lo segundo es relación. De modo similar, decir externamente es hacer de Sí o del concebido un algo fuera declarando. De donde, en ambos casos, se trata de un reflexionar sobre el dicente y lo dicho; sobre el dicente por razón del carácter absoluto; sobre lo dicho, por su carácter de relación y comparación»²⁷.

De donde resulta claro por qué en cuanto acto absoluto no es propiamente verbo. La razón propia de verbo está en la concepción concebida que implique alteridad: «Verbum de se dicit conceptum»²⁸. Pero un conceptum o concebido que es dicho.

Ulteriormente, San Buenaventura distinguirá un doble modo de relación: la relación implicada y que se realiza como Persona y la relación implicada y que se realiza o puede realizar en lo otro distinto de Dios o creado.

2) El Verbo, el Dicho del Padre

Acusábamos anteriormente a la teoría lingüística actual de centrarse en el dicho mismo, verbal o escriturísticamente considerado, y de olvidar el acto interno capaz de expresarse en el dicho. Si no fuera porque el Inteligente que se dice no fuera un inteligente que se dice en alteridad personal,

²⁷ *I Sent.*, d. 27 (I 483b).

²⁸ *I Sent.*, d.27 (I 881a).

como lo es en el caso divino, habríamos de darle la razón: el sentido todo de lo anterior al dicho mismo tiene sentido porque el todo anterior al decir íntegro de la Santísima Trinidad se vacía entera y adecuadamente en el Dicho divino o Verbo. Todo lo que sabe el Padre lo dice en el Hijo. O, lo que es lo mismo, el Dicho nos revela el carácter dicente del Padre. Y Él nos revela este carácter dicente del Padre porque Él, el Dicho mismo, es Decir.

El Decir del Dicho es tal por cuanto dice al Padre, se dice a Sí mismo, dice al Espíritu Santo y dice todo lo que el Dicente Primero puede y quiere decir. El Dicho o Verbo reúne estas tres vertientes, la de decir al Padre, la de ser Sí mismo un Decir, la de decir al Espíritu Santo y la de decir lo otro que no es Dios o la diferencia ontológica en el medio eterno divino. Es este carácter dicente del Verbo o del Hijo el expresado de muchas maneras.

En primer lugar, cuando San Buenaventura afirma que el Hijo es Verbo que expresa o que es semejanza expresa del Padre nos está diciendo que el Hijo es el Dicho del Padre, una semejanza expresa que es, a la vez, expresiva²⁹.

San Buenaventura, en segundo lugar, contempla siempre al Verbo como acuñación de lo que el Padre es, puede y conoce y que es la razón de ejemplificar, manifestar y expresar en definitiva. En virtud de ambos momentos, el Verbo está preñado de un Decir ulterior con respecto al carácter de ser el Dicho del Padre. Un decir ulterior porque Él mismo es un Dicho en plenitud y un Decir en plenitud. Por lo mismo, San Buenaventura comprende al Verbo o Palabra como añadiendo el carácter de ser semejanza expresiva, el carácter de ejemplificar, expresar y manifestar³⁰. Al carácter de ser el Hijo el Dicho del Padre, o carácter estático y constitutivo, se le une un aspecto dinámico de Dicente. ¿Dicente de qué y a quién?

En primer lugar del Padre de quien Él es el Dicho. No nos referimos con ello a la respuesta que el Hijo pueda dar hablando con el Padre, esto es, al diálogo que pueda establecerse entre el Padre Dicente y el Hijo que le responde. Ciertamente que hay un Decir y Hablar del Hijo con el Padre; pero San Buenaventura no está interesado en ello. Y no está interesado en ello porque este decirse y hablarse mutuamente no sería un decir constituyente de 'persona'. El carácter de Decir según San Buenaventura tiene un sentido

²⁹ «[...] Verbum autem non aliud est quem similitudine expresa et expresiva conceptúa vi espíritu inteligentes, secundum quod se vel aliud intuetur». *I Sent.*, d.27 (I 487-488.); cfr. todo el texto que es fundamental y resumiremos en lo que inmediatamente diremos.

³⁰ «Intellectum imaginis in similitudine per omnia conformi, et superaddit his omnibus intellectum expressionis». *I Sent.*, d.27 (I 488a); «quia aliis expressivum, ideo verbum». *I Sent.*, d.18 (I 331b); «Verbum [...] superaddit rationem exprimendi et manifestandi». *I Sent.*, d.27 (I 488b).

plenamente activo y constituyente de una persona, de la Segunda en el caso. Este otro decirse y hablarse intratrinitarios sería de otra índole, esto es, perteneciente al orden de lo esencial y no al orden de lo nocional o personal. Supone, pues, que las personas estén constituidas.

A San Buenaventura le interesa permanecer dentro del sentido activo implicado en el Decir Original del Padre en el Hijo como su Verbo y su Dicho. De aquí que el Verbo, considerado con respecto al Padre que dice y habla, está comprendido como expresión de todo lo que es el Padre en alteridad personal, de modo que el carácter de Verbo sea como la expresión de la interioridad de Dios Padre: «[...] ut Verbum dicatur, quod procedit ex interioribus» en contraposición dialéctica a la ‘imagen’ que Él también es y que es imitación que le expresa hacia fuera del Padre o en alteridad con Dios Padre³¹.

Persiguiendo el dinamismo activo del Decir originario, El Verbo sigue hablando y diciendo ‘aliis’, lo otro y a los otros, diríamos, de lo recibido y procediendo también como de su interioridad de Verbo. Es importante que mantengamos esta idea fundamental de San Buenaventura, esta comprensión del Decir Originario del Padre diciendo su Verbo cuyo es y de quien es Verbo, se dice a Sí mismo y todo lo demás declarándose a Él y en Él³². En estas condiciones, el Verbo no es sino el Oidor del Padre, que habla y dice a sí mismo, al Padre, al Espíritu Santo y todo lo demás. Pero un Decir todo él comprendido como recibido, oído y dicho en Él por ser Él el Dicho único y fundamental del decir del Padre.

Podríamos acumular textos del Santo; en todos ellos encontramos una verdad fundamental en la que nos dice, por activa y por pasiva, que, con respecto al Padre, el Hijo es semejanza ejemplativa y potencia operativa, que lo que sabe y puede el Padre, lo comunica al Hijo. Por lo mismo, el Verbo es la sabiduría y la potencia del Padre. Y, en resumidas cuentas, el Hijo no es ni tiene sino lo que el Padre le ha comunicado. El Hijo es la Voz eterna del Padre.

3) El Verbo, la Voz que revela al Padre a lo ‘otro’ de Dios.

Lo hemos ya dicho, el Verbo no sólo es la manifestación del Padre, sino que la dice a lo otro que no es Dios. Y lo dice porque el Padre ha dicho en

³¹ *I Sent.*, d. 27 (I 491).

³² «Verbo suo, quod ab ipso procedit, dicit se et omnia, quia Pater Verbo suo, quod ab ipso procedit, se ipsum declarat». *I Sent.*, d.32 (I 557a). «[...] dicit quidquid potest dicere et quidquid dici potest in deitate». *Myst. Trin.*, q.4 (V 87a).

su decir originario también lo otro en el Verbo. Y es por el Verbo por quien el Padre habla lo demás o/ y a lo demás que no es Dios. Y es esto lo que vamos a ver.

En primer lugar, digamos que cuando estamos diciendo que en el Verbo y por el Verbo el Padre dice lo demás o lo otro ontológicamente diverso, cual son las criaturas, no pretendemos decir ni que Dios las ha creado o se ha declarado por las criaturas ni, menos, que estas criaturas estén dichas en el Verbo y por el Verbo tal como ellas son en sí. Lo que pretendemos decir con San Buenaventura es que tanto las criaturas que han sido, son y serán de hecho, como también aquellas que no serán nunca, están en el Verbo como expresión dispositiva y operativa o por modo de ejemplaridad dispositiva y potencia operativa. Porque, si pasamos ya a su producción de hecho, entonces el Verbo se convierte y es causa eficiente, con las otras Personas divinas, del ser real y concreto de las cosas. Son las tres divinas Personas las que, indisolublemente, son causa eficiente de lo real ontológicamente distinto. En este sentido podríamos decir que el Hijo es original principio, conjuntamente con las otras dos Personas, con respecto a lo creado; pero no es el principio sin principio en absoluto, ya que es originado. Solo el Padre es principio en absoluto y en todo sentido.

Sin embargo, el Verbo es principio —segundo, pues que originado— en un doble sentido, en cuanto en Él están todas las cosas ‘dispositive et operative’, porque el Padre así lo ha querido desde la eternidad, y en cuanto tal es el arquetipo en el que están todas y cada una las cosas del modo indicado. Por lo mismo Él es el Ejemplar en un doble sentido: en el sentido que acabamos de decir y en el sentido de que su emanación del Padre es el modelo —pero solamente modelo— de crearse de las cosas. Diríamos que la emanación expresa de su proceder del Padre es arquetípica y esquema originario del proceder, por modo de causalidad eficiente, las criaturas por creación.

El Verbo expresa y dice al principio que principia de sí todo lo que en Dios, desde la eternidad, acontece, a saber: la emanación del Verbo por vía de emanación natural, la producción del Espíritu Santo por vía de voluntad, y la producción en el Verbo de las ideas o arquetipos de las cosas por vía dispositiva o como Ejemplar eterno. Pero el Verbo expresa y ejemplifica también y además el proceso creador de los entes finitos de la nada³³.

³³ «Pater enim intelligitur ut principians de se [...]. Et Verbum exprimit Patrem [...] et suam sive aeternorum. Exprimit etiam Patrem ut principiantem aliquid de nihilo et sic [...]». *In Hexaëm.*, coll.9 n.2 (V 372b).

4) Desarrollo ulterior teológico

Con esto, el Ejemplarismo bonaventuriano alcanza una plenitud y hondura que, me parece, no alcanzó anteriormente a él.

Una pregunta ulterior teológica fundamental es preguntarse sobre la relación entre el Verbo Increado, a cuya exclusiva comprensión se refiere todo que hemos anteriormente desarrollado, y el Verbo Encarnado, de quien es ser la voz material (la carne), o bien, es lo material de lo que se revistió el Verbo Increado. En última instancia, el problema está en cómo se inserta el proceso de creación del hombre Jesús en el proceso emanativo del Verbo Increado.

Según San Buenaventura, si no hubiera habido pecado, el Verbo no se hubiera encarnado, por un lado. Por otro, si no hubiera habido pecado, el Verbo Increado hubiera sido, sin duda, el Ejemplar divino en todo caso. Pero, ¿qué sentido tendría este carácter de Ejemplar ejercido sin Encarnación en caso de no haber habido pecado? ¿Podría ser realmente y sin más la Palabra que manifiesta al Padre a los demás sin haber sido revestido de su ser hombre en concreto³⁴, y más generalmente en un signo creado, en el que se viera su carácter de Ejemplar Increado? ¿Podría ser todavía la Creación una palabra en la que se declara el Padre o la Santísima Trinidad si el “cuasi medio” que es el Verbo no fuera plenamente Mediador de la Creación en todo caso y no sólo Mediador de reparación?. ¿No habría sido más consecuente en conformidad con el pensamiento de base de San Buenaventura decir que, si ha de haber creación, la producción creadora ‘encarnatoria’ debería ser la, en absoluto, primera realización con respecto a toda otra realización creadora?³⁵

³⁴ «Non tantum in comparatione ad Patrem, a quo procedit, sed etiam ad creaturas, quas fecit, et ad carnem, quam induit». *In Ioan.*, I,1-4 (VI 247); «[...] quo se Pater declarat, quod est unibile carni, sicut Verbum voci». *Brev.*, p.4 c.2 (V 243a).

³⁵ Una discusión más ceñida de esto podría realizarse haciendo intervenir la interpretación dada de San Buenaventura por R Siliç y la alterna de A. Gerken (cf. *Theologie*, p.220ss). Señalar que lo que este autor nos dice de Escoto (p.219) no es exacto. Escoto se expresa dubitativamente y una sola vez en sus *Reportationes* que Cristo se hubiera encarnado en carne impassible: «forte ut impassibilis».

Conclusión

Desde nuestra perspectiva de teoría de lenguaje en ámbito de Metateoría nos interesa determinar las líneas de fuerza que constituye el Decir Originario según San Buenaventura.

Si bien el Seráfico se mueve en un ámbito de Metateoría de lenguaje intradivino, no olvidemos que su teoría se toma del hablar humano que le sirve de analogía³⁶. Y en el lenguaje humano, conforme a San Buenaventura, lo primero es el decirse internamente el alma una semejanza de sí que se explicita en un verbo interior en vistas a su expresión ulterior en la voz original, sonido articulado que, después, será voz o palabra española articulada, alemana, etc. En todo caso, la semejanza tiene un origen al que reenvía, una expresión interna en vistas a la voz articulada. Todo este proceso interno se hace cuerpo en la voz articulada que es su verbo. Después ya que sea verbo español o alemán no cuenta de momento.

Según esto, el sentido del verbo o voz articulada no tiene más sentido que el de ser condensación material de un significado inmaterial como referido a la interioridad. Esta voz articulada tiende, sin embargo, a revelar a otro la interioridad en ella encarnada y materializada.

Desde otro punto de vista, todo el proceso tiene carácter claramente dinámico y transitivamente activo. En estas condiciones, si bien la voz articulada recibe, recibe para continuar transitivamente y dar lo recibido. En este sentido, el contenido total de la palabra articulada o verbo es una condensación hilética de un contenido significado y significante de lo significado.

Lo anterior a la voz articulada se lo puede mandar al dominio del misterio, sin duda. Si no hay voz articulada, todo el proceso anterior, por mucho sentido que tenga, sería sentido desconocido. Sería desconocido evidentemente para aquel a quien se dirige la voz articulada. Algo le falta al proceso previo si carece de su expresión en voz articulada, de la que es, a su vez, ser tensión a expresar para otro.

La consecuencia es que la voz articulada hace de medio entre el que emite la voz articulada y el oyente que la recibe. O, lo que es lo mismo, la voz articulada ejerce de medio dialogal y personal entre personas. De este

³⁶ Evidentemente no podemos discutir ni dar una bibliografía en torno a los diversos modos de comprenderse el hombre en el lenguaje actual. Baste citar a título informativo G. GUSDORF, *La Parole*. Paris 1968; E. Barbotin, *Humanité de l'homme*. Paris 1970, cap.3; E. CASSIRER, *Antropología Filosófica*. Madrid 1983, cap.8. Para M. Heidegger, del que hacemos especial mención, cf. *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen 1960².

modo si decimos que 'hablar', comprendido como voz articulada, es decir algo a alguien, lo que se dice es una interioridad del sujeto que habla a otra subjetividad concebida como oyente.

Según San Buenaventura, el verbo, en cuanto voz articulada, comprende en unidad de aspectos, los aspectos de ser descripción, de ser representación y de ser comunicativo a otros, en donde la descripción es descripción del proceso mediante el cual se llega a la voz articulada como representación que comunica a otro. De donde la función de comunicar a otro es preponderante y envolvente. De aquí que sin Verbo divino, Dios nos sería plenamente el gran desconocido.

Para aquellos para quienes el lenguaje es cosa de solos los hombres les sería difícil aceptar una metateoría del mismo. Se contentarían con la simple y nuda afirmación de que el lenguaje existe y existe como propiedad del hombre y basta. En esta dirección, si todavía se pudiera tratar de metalenguaje, debería ser buscado dentro de hombre.

Hay otros pensadores, tipo Heidegger, para quienes el lenguaje sobrepasa de alguna manera al hombre. El lenguaje al que tenemos acceso es, sin duda, el humano; pero el lenguaje humano trasparenta una presencia que le trasciende en busca de una fundamentación más allá del hombre sin abandonar al hombre. Para Heidegger, así como en el orden del ser hay un 'Enviante' original del que el hombre es un 'enviado', en el orden del decir hay un Decir originario (*Die Sage*) y significante (*Die Zeige*) que envía a decir (*sagen*) y significar (*zeigen*). En este sentido el hombre se convierte en el oidor del Decir y del Significar originarios como intérprete del Decir originario en el mundo.

En San Buenaventura, este ámbito originario del Decir y del que todo tiene significación es su teoría intratrinitaria del Verbo. De Él todo trae verdad en el ser y en el decir de lo otro distinto de Dios. Si el hombre habla, ello se debe al hecho de que hay un Verbo que en su interior habla y que, oído, deja al hombre que hable y diga ese Verbo trinitario como presente *en* y *por* las criaturas.

