

EL VERBO DIVINO COMO IMAGEN, EXPRESIÓN Y REVELACIÓN EN SAN BUENAVENTURA

THE DIVINE WORD AS IMAGE, EXPRESSION AND REVELATION IN ST BONAVENTURE

Isabel María León-Sanz

Universidad de Navarra

Resumen

En este estudio se plantean algunas cuestiones que surgen de la conexión entre imagen y “verbum mentis” (o idea). Se observa cómo se articulan en el pensamiento de S. Buenaventura las dimensiones expresiva y reveladora que son propias de ambas realidades, y se consideran algunas implicaciones en relación con Jesucristo, Imagen de Dios Padre y Verbo encarnado. Primero se introduce cómo se habían planteado estos temas en la tradición intelectual que acoge Buenaventura. A continuación se presentan los rasgos principales de su comprensión de la imagen. Luego se pone de manifiesto cómo se relacionan en este autor la imagen y el “verbum mentis”, a través de conceptos como semejanza, generación, expresión y manifestación. Y por último se apuntan algunas consecuencias que se derivan de considerar estas ideas en el Verbo eterno y encarnado.

Palabras clave

Verbo divino; imagen; expresión; revelación; Buenaventura de Bagnoregio

Abstract

This study raises some questions that arise from the connection between image and verbum mentis (or idea). It observes how the expressive and revelatory dimensions that are characteristic of both realities are articulated in St. Bonaventure's thought; and it considers the implications that derive in relation to Jesus Christ, Image of God the Father and Incarnate Word. First of all, it introduces how these issues were posed in the intellectual tradition received by Bonaventura. Next, the main features of the Bonaventurian conception of the image are presented. Then it is shown how the image is related to the verbum mentis in this author, through concepts such as likeness, generation, expression and manifestation. Finally, some consequences of considering these ideas in the eternal and incarnate Word are pointed out.

Keywords

Divine Word; image; expression; revelation; Bonaventure of Bagnoregio

La cuestión de la imagen tiene gran relevancia en el pensamiento de san Buenaventura. Es frecuente estudiarla en el marco de las relaciones entre Dios y lo creado, debido a la relevancia que este autor otorga a la comprensión de las criaturas como semejanzas de Dios, y en consecuencia, como camino de contemplación y de regreso hacia Él.¹ También es habitual situarse en una perspectiva antropológica, en torno a la consideración del hombre como imagen de Dios.² Otras investigaciones se centran directamente en la cuestión de la semejanza, la analogía, etc.³ Asimismo, es posible encontrar un punto de vista propiamente estético, donde la imagen se analiza en conexión con la belleza y la acción de los artífices.⁴

En este artículo me centraré en una perspectiva que puede considerarse el fundamento de los puntos de vista anteriores. Se trata de ahondar en la reflexión trinitaria de san Buenaventura, donde el Hijo se comprende como Imagen y Verbo del Padre, de manera que en su misma realidad filial se articulan la semejanza y la

¹ Señalo algunos estudios como ejemplo del interés que despiertan estos aspectos en la investigación reciente del pensamiento bonaventuriano: Andrea Di Maio, “La rappresentazione della natura in Bonaventura da Bagnoregio”, *Przeglad Tomistyczny* 25 (2019): 143-170; Laure Solignac, *La théologie symbolique de saint Bonaventure* (París: Parole et Silence, 2010); Luis Alberto de Boni, “Para uma Leitura do Itinerarium mentis in Deum de S. Boaventura”, *Revista Portuguesa de Filosofia* 64/1 (2008): 437-463; Maurizio Malaguti, “Trasparenza ‘in veritatem’. Attraverso e oltre i simboli: l’itinerario bonaventuriano”, *Doctor Seraphicus* 54 (2007): 111-130; Manuel Lázaro Pulido, *La creación en Buenaventura. Acercamiento filosófico a la metafísica expresiva del ser finito* (Grottaferrata [Roma]: Frati Editori di Quaracchi, 2005); Timothy Johnson, “Reading between the Lines: Apophatic Knowledge and Naming the Divine in Bonaventure’s Book of Creation”, *Franciscan Studies* 60 (2002): 139-158.

² Cf. Francisco de Asís Chavero Blanco, *Imago Dei: aproximación a la antropología teológica de San Buenaventura* (Murcia: Espigas, 1993); Cornelio del Zotto, *La teologia dell’immagine in San Bonaventura* (Vincenza: LIEF, 1977); Hisako Nagakura, *L’homme à l’image et à la ressemblance de Dieu chez Saint Bonaventure* (Estrasburgo: Faculté de Théologie Catholique, 1975).

³ Philip L. Reynolds, “Bonaventure’s theory of resemblance”, *Traditio* 58 (2003): 219-255.

⁴ Cf. Isabel María León Sanz, *El arte creador en San Buenaventura. Fundamentos para una teología de la belleza* (Pamplona: EUNSA, 2016); Carlos Salto Solá, “Contemplare la summa pulchritudo. La sfida di leggere la realtà in chiave estetica secondo Bonaventura da Bagnoregio”, *Miscellanea francescana* 117 (2017): 61-77; Orlando Todisco, “Dimensione estetica del pensare bonaventuriano, *Doctor Seraphicus* 54 (2007): 17-75; David E. Ost, “Bonaventure: the aesthetic synthesis”, *Franciscan Studies* 36 (1976): 233-247.

expresividad. Los tres nombres (hijo-imagen-verbo) coinciden en que son términos relativos. Poseen en común el elemento de la semejanza, pues los tres aluden con diversos matices a la perfecta semejanza del Hijo con el Padre. Y asimismo indican que procede del Padre a través de una emanación expresiva, que es a su vez comunicativa. A la luz de la modalidad de este origen, en el interior de la vida trinitaria, se explica la función que corresponde al Verbo como “ratio exemplandi” de la creación; y por qué le es propia la “ratio declarandi” del misterio de Dios y de la verdad de todos los seres creados. En coherencia con estas ideas puede afirmarse que la revelación divina es algo propio del Hijo precisamente porque es Imagen y Verbo.

Estos temas han sido estudiados desde diversos aspectos, en el marco trinitario de la comprensión de Dios y de sus relaciones con lo creado.⁵ En este estudio plantearé algunas cuestiones que surgen de la conexión entre imagen y “verbum mentis” (o idea), observando cómo se articulan en el pensamiento de Buenaventura las dimensiones expresiva y reveladora que pertenecen tanto a la imagen como al “verbum” concebido por la mente. Me centraré de modo particular en su comentario a los libros I y II de las *Sentencias* y en la segunda cuestión *De scientia christi*, si bien remitiré a otros textos bonaventurianos cuando sea oportuno.

En primer lugar introduciré brevemente cómo se habían planteado estos temas en la tradición intelectual que acoge S. Buenaventura. A continuación presentaré los rasgos principales de su comprensión de la imagen. Luego pondré de manifiesto cómo se relacionan en este autor la imagen y el “verbum mentis” a través de conceptos como semejanza, generación, expresión y manifestación. Y por último apuntaré algunas consecuencias que se derivan de considerar estas ideas en el Verbo eterno y encarnado.

1. Cuestiones en torno a la consideración de Cristo como imagen del Padre

La afirmación de Jesucristo como imagen tiene su fuente en la Sagrada Escritura, donde es presentado como “imagen de Dios” (II Co 4:4), “imagen de Dios invisible” (Col 1:15), “impronta de su sustancia” (Hb 1:3, cf. Sb 7:25-26), “Verbo” que en el principio era Dios, por el que han sido hechas todas las cosas, que da a conocer al Padre (Jn 1:1-3.18). Estos rasgos fueron muy pronto objeto de estudio para los intelectuales cristianos, también por el contraste que ofrecían con las categorías de pensamiento de sus contemporáneos. Entre otros, se plantearon dos objetos de debate: por una parte, si cabe una imagen visible de lo invisible, y por otra, la cuestión de la igualdad o desigualdad de la imagen respecto a su prototipo.

⁵ Cf. Isabel M. León-Sanz, “Raíces trinitarias de la mediación de Cristo en S. Buenaventura”, en *Quod accepi tradi. Palabra de verdad y evangelio de salvación*, editado por M. Brugarolas Brufau y J. Alonso García (Pamplona: EUNSA, 2023), 313-327; León Sanz, *El arte creador en San Buenaventura*, 259-350; Laure Solignac, *La voie de la ressemblance. Itinéraire dans la pensée de saint Bonaventure* (París: Hermann, 2014), 81-138; Luc Mathieu, *La Trinité créatrice d'après saint Bonaventure* (París: Éditions Franciscaines, 1992), 129-163.

El primero se refería a la posibilidad de hablar de una imagen del Dios invisible de manera real, no simplemente metafórica o mítica. Esta cuestión se abordó de forma muy temprana, pues atañía de forma directa al realismo de la encarnación. Ireneo y Tertuliano acentuaron la condición de imagen divina del sujeto histórico Cristo, Verbo encarnado, corpóreo y visible, para subrayar la verdadera humanidad del Hijo de Dios frente a diversas formas de docetismos o dualismos.⁶ Pronto Orígenes amplió la perspectiva distinguiendo entre imagen sensible e imagen cognoscible, de manera que ahora se extendía el alcance de la imagen al conocimiento intelectual, y así se abría camino para hablar de una imagen espiritual, invisible.⁷ Por otra parte, al estudiar la procesión eterna del Hijo como Verbo del Padre (a partir del prólogo del evangelio de Juan), Orígenes puso en relación la generación del Hijo con la operación intelectual de concebir o engendrar la idea, inaugurando una vía de gran importancia para la comprensión teológica de las relaciones trinitarias. Por esta vía se planteaba la posibilidad de hablar de una imagen invisible perfectamente semejante y coeterna en el seno de Dios.⁸

El segundo punto debatido guardaba relación con el anterior. En la tradición platónica se consideraba que la semejanza de la imagen no podía implicar perfecta igualdad, pues algo no puede ser imagen de sí mismo: se trataría del original mismo, o de una especie de doble o copia. Por otra parte, se señalaba que el proceso imitativo implicaba la inferioridad e imperfección de la imagen respecto del arquetipo. Cuando los pensadores cristianos aplicaron estas ideas al misterio de la Trinidad, esa explicación proporcionaba elementos interesantes, pues hablar de semejanza permitía expresar la condición divina del Hijo, y la desigualdad garantizaba la distinción personal (el Hijo no es el Padre). Pero a la vez, la imperfección de la imagen podía brindarse a una interpretación subordinacionista, y en ese sentido fue desarrollado por Arrio, que comprendió al Hijo como una criatura inferior al Padre, cuestionando su auténtica divinidad. Frente a esa interpretación, el Concilio de Nicea I afirmó la perfecta igualdad consustancial del Padre y del Hijo.

Para hacer frente a esta dificultad, Hilario de Poitiers identificó los conceptos de imagen, semejanza e igualdad: el Hijo es la imagen perfectamente semejante e igual al Padre.⁹ Sin embargo, esa identificación sólo podía plantearse en el plano divino, ya que

⁶ La posibilidad de contemplar a Cristo como imagen visible de Dios invisible fue también el núcleo de la posterior polémica de los iconoclastas, que consideraban incircunscribible e irrepresentable la esencia divina. Estos autores tampoco comprendieron bien el realismo de la encarnación.

⁷ Cf. Orígenes, *De principiis*, II, 4, 3, editado y traducido por H. Crouzel y M. Simonetti, *Traité des principes*, 4t., Sources chrétiennes 252-253/268-269/312 (París: Les Éditions du Cerf, 1978-1984), I, 284-289.

⁸ Sobre estas cuestiones, véase José Ramón Villar, “Cristo, imagen de Dios invisible (Col 1:15a). Tradición exegética y comentario de santo Tomás de Aquino”, *Scripta Theologica* 42/4 (2010): 665-690, 669-678.

⁹ Cf. Hilario de Poitiers, *Epistula de Synodis*, parte I, nn. 13 y 15, editado por M. Durst y A. Rocher, *Lettres sur les Synodes* (París: Les Éditions du Cerf, 2021), 206-213. Véase también Hilario de Poitiers, *De Trinitate*, II, 1.8.11 y VIII, 45-51, editado por P. Smulders, G. M. Durand, Ch. Morel y G. Pelland,

en el ámbito creatural la imagen siempre conlleva cierta desigualdad, como bien había visto Platón.¹⁰

S. Agustín empleó los mismos conceptos de Hilario (igualdad, semejanza, imagen), pero no los identificó, sino que mostró una matizada articulación entre ellos. Estudió este tema en la primera parte de la cuestión 69 de su obra *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, y sobre todo en la cuestión 74, donde, como señala Boulnois, se plantea por primera vez una teoría general de la imagen, válida tanto para los seres finitos como para Dios.¹¹ Agustín explica que lo propio de la imagen es ser una realidad *originada como semejanza* de un prototipo; por eso una imagen siempre implica semejanza, pero no necesariamente igualdad. Por su parte, la igualdad conlleva también semejanza, pero no necesariamente se constituye como imagen, pues entre los términos iguales no tiene por qué haber una *relación genética*. A su vez, la semejanza no implica necesariamente ni la imagen ni la igualdad.¹² La clave de la argumentación agustiniana está en la expresión “no necesariamente”, que no excluye que alguna vez se dé. Por eso puede concluir sin contradicción la posibilidad de que en Dios la imagen sea a la vez semejante e igual, a diferencia de lo que sucede entre las criaturas.

S. Buenaventura pone en juego esta misma terna de conceptos en el comentario a la distinción 31 del primer libro de las *Sentencias*. En la primera parte, en el contexto de la reflexión sobre las relaciones entre las personas divinas, afirma la igualdad y semejanza esencial del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo.¹³ En cambio, en la segunda parte de esta misma distinción señala que la condición de imagen sólo corresponde al Hijo, y desarrolla y amplía los dos rasgos de la imagen que había indicado S. Agustín en la cuestión 74: carácter originado y semejanza.

¹⁰ Cf. Platón, Crátilo, 432bc, traducción, preámbulo y notas de F. de P. Samaranch en Platón, *Obras completas* (Madrid: Aguilar, 1972), 545b-546a.

¹¹ Cf. Olivier Boulnois, “Le noeud agustinien”, en *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (Ve-XVIe)* (París: Éditions du Seuil, 2008), 25-54, 27-32. Véase del mismo autor: “Augustin et les théories de l'image au Moyen Âge”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 91 (2007): 75-92.

¹² Cf. Agustín, *De diversis quaestionibus octoginta tribus*, editado por G. Ceriotti, L. Alici y A. Pieretti, *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, VI/2 (Roma: Città Nuova Editrice, 1995), qq. 69, 1 y 74, 194-197, 224-227.

¹³ Si no se indica expresamente algo distinto, los textos de S. Buenaventura se citarán por la edición crítica de sus obras, indicando volumen y páginas: *Doctoris Seraphici S. Bonaventurae S. R. E. episcopi cardinalis opera omnia*, editado por PP. Collegii a S. Bonaventura, 10 vols. (Ad Aquas Claras [Quaracchi]: Ex typ. Collegii S. Bonaventurae, 1882-1902).

2. Características de la imagen en S. Buenaventura

S. Buenaventura relaciona la idea de imagen con la semejanza, la expresión y la representación.

Ante todo señala que la imagen consiste en una semejanza, pero la mera semejanza no indica la existencia de una imagen. Entre términos semejantes cabe la simple coincidencia; y además, puede darse entre ellos una simetría recíproca, uno es semejante al otro y viceversa. En cambio, la imagen requiere una adecuación al modelo: se trata de una semejanza apropiada, explícitamente proyectada o buscada (“expressa”). Y entre la imagen y su modelo se establece una reciprocidad asimétrica de carácter genético: uno de los términos de la relación es fuente de la semejanza, el otro es originado y receptor. La imagen como tal, por tanto, no es una realidad original, siempre es originada; y en la semejanza recibida hace presente o re-presenta al primer término. En este sentido Buenaventura considera que entre la imagen y su prototipo se establece una relación de orden: uno es primero y el otro es segundo, y depende del primero en su misma condición representativa. La imagen representa al prototipo y remite hacia él.

Define la imagen como una “*expressam similitudinem*”,¹⁴ es decir, una semejanza *expresada* desde el prototipo: que se saca fuera de sí, se manifiesta o reproduce.¹⁵ Por eso la semejanza entre el original y su imagen no es lejana, ni casual, ya que lo representa adecuadamente por una “*expressam conformitatem*”, una explícita imitación.¹⁶ Ambos rasgos, semejanza y conformidad, radican en que la imagen es el fruto de una “emanación expresiva” desde el ejemplar.¹⁷

Como consecuencia, Buenaventura considera que lo específico de la imagen es proceder por un acto de representación, a través del cual la realidad original se hace presente en la semejanza de la imagen.¹⁸

De esta manera, la imagen es de suyo un término relativo, pues en su significado principal “*dicit ut ad quem*”: sólo se comprende a sí misma desde su origen y en referencia a él.¹⁹ La imagen no es, en cuanto tal, una realidad primera, sino un ser relacional que

¹⁴ Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 1, concl. (II, 394): “*imago dicit expressam similitudinem*”. *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 2, f. 3 (I, 541): “*imago est similitudo expressa, et in divinis similitudo expressissima*”. En el mismo sentido, véase *In I Sententiarum*, d. 3, p. II, dub. 4 (I, 94).

¹⁵ Solignac describe la “expresión” como un movimiento de salida y revelación de algo escondido: Solignac, *La voie de la ressemblance*, 207.

¹⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 3, p. II, a. 1, q. 2, concl. (I, 83): “*imago attenditur secundum expressam conformitatem ad imaginatum*”. *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. (I, 540): “*dicitur imago quod alterum exprimit et imitatur*”.

¹⁷ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. (I, 540): “*imago dicit emanationem*”. *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 4, f. 4 (I, 489): “*inter omnia creata, imago est expressior, ergo inter omnes emanationes ea est expressior quae est in imagine*”.

¹⁸ Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 2, concl. (II, 397): “*cum imago dicatur ab actu repraesentandi*”. Véase *In I Sententiarum*, d. 3, p. II, a. 1, q. 2, f. 3 (I, 82).

¹⁹ Buenaventura, *In II Sententiarum*, d. 16, a. 1, q. 2, ad 3 (II, 397).

existe como referencia hacia el prototipo, al que hace presente en la conformidad que la constituye como tal imagen. Entre ambos términos de la relación se establece una comparación en la que hay unidad con distinción: se da una comunión en la semejanza y a la vez son sujetos diferentes, pues, como antes se vio, no puede decirse que algo sea imagen de sí mismo.²⁰

Como la semejanza no es casual, es preciso reconocer en la expresión del prototipo una cierta intencionalidad. Pero eso implica que la emanación expresiva propia de la imagen tiene que ver, de alguna manera, con la inteligencia. Puede tratarse de la racionalidad inconsciente que poseen las criaturas en su propia forma natural, o bien de la racionalidad del agente libre que dirige conscientemente su actuación. En el primer caso, las imágenes son resultado de un proceso en el que el generante proporciona a lo generado su propia naturaleza, una forma natural semejante a la suya; en el segundo, las imágenes son fruto de una operación artística, y entonces la semejanza reside en la conformidad de la forma artificial que configura el objeto con la idea del artífice. Buenaventura emplea un símil de Agustín que se había hecho clásico: la expresión entre una realidad y su imagen puede establecerse en unidad de naturaleza, como por ejemplo, entre el hijo del emperador y su padre; o en diversa naturaleza, como la imagen del emperador está representada en las monedas que se acuñan con su efigie.²¹ Ambas son imágenes, una procede de la generación natural, y la otra es resultado de una operación artística. Los dos procesos pueden comprenderse como formas de emanación expresiva; y en ambos, lo que caracteriza a la imagen como tal es la semejanza representativa del original.

En el comentario de la distinción 31 del libro de las *Sentencias*, S. Buenaventura señala que imagen, igualdad y semejanza son comparaciones relativas, e indican que en Dios hay a la vez unidad y pluralidad de supuestos. Si sólo hubiera unidad, no cabría plantear la comparación de uno consigo mismo; pero si sólo hubiera pluralidad, no se podría hablar de un único Dios. Como igualdad y semejanza implican una comparación, son relaciones que se establecen entre las personas divinas, no en el ámbito de la esencia, que en Dios es una y única.

En este plano de las personas divinas, S. Buenaventura explica que igualdad y semejanza pueden comprenderse de dos maneras. Por una parte se establecen como “aequiparantia”, relación que implica la semejanza recíproca entre varios términos. Así son completamente iguales las tres personas divinas, pues cada una de ellas es igual a las otras dos en la única divinidad. Ninguna es superior o inferior, o posee algo divino distinto de las demás. Por otra parte, la perfecta igualdad también puede comprenderse como

²⁰ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 2, dub. 5 (I, 60): “imago et similitudo dicit essentiam et relationem. Importat enim imago unitatem cum distinctione, et similitudo similiter propter intrinsecam relationem”.

²¹ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, concl. (I, 540). El ejemplo de Agustín se encuentra en *De decem chordis*, sermo 9, 9, editado y traducido por P. Bellini, F. Cruziani y V. Tarulli, *Opere di Sant'Agostino*, Nuova Biblioteca Agostiniana, XXIX: *Discorsi*, I (Roma: Città Nuova Editrice, 1979), 166-167.

“actus coaequationis”, y de este modo conlleva el matiz de la imitación, desde el que se conecta con la imagen a partir de una definición de Hilario: “quod ‘imago est rei ad rem coaequandam’”.²² En este segundo sentido no conviene al Padre, que no imita al Hijo ni al Espíritu, puesto que es su origen. Y respecto de las otras dos personas, sólo en el caso del Hijo su origen puede comprenderse propiamente como un “actus coaequationis”, porque procede del Padre como una semejanza expresada. Entonces el Hijo no imita al Padre por poseer la misma sustancia (esa igualdad es común a los tres) sino por razón de su origen filial, ya que la generación natural es un tipo de emanación expresiva por la que se engendra una imagen. Y en este sentido indica S. Buenaventura que al Hijo le corresponde la perfecta conformidad, igualdad y coeternidad con Dios Padre.²³

Estas ideas se enriquecen al considerar que el Hijo procede del Padre como Verbo. Presentaremos a continuación de forma sintética cómo comprende Buenaventura la idea o “verbum mentis”, para apreciar esa conexión.

3. Características del *verbum mentis* en S. Buenaventura

En este autor la comprensión del conocimiento intelectual está asimismo ligada a las nociones de generación, semejanza, adecuación, expresión.²⁴ Buenaventura entiende el “verbo” interior o idea como una “semejanza expresada y expresiva, concebida por la fuerza de un espíritu inteligente cuando se contempla a sí mismo o a otra realidad”.²⁵ En esta definición se incluye la potencia de un espíritu inteligente, la concepción o generación, y la imagen, en la semejanza conforme a lo conocido. Este “verbum mentis” es propiamente la idea, considerada antes de su expresión lingüística: sea en el lenguaje interior que articula el discurso pensativo y reflexivo del hombre, o en el lenguaje exterior, a través del habla y la escritura. Pero al denominarla “verbum” está subrayando de modo específico la dimensión expresiva o manifestativa de las ideas concebidas.²⁶

²² Véase Hilario de Poitiers, *Epistula de Synodis*, I, 13. Véase Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 19, p. I, a. un., q. 4, concl. (I, 347) y *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 1, fund. 3: I, 539-540. Un poco más adelante Buenaventura aclara que Hilario da esta definición para hablar de la imagen increada, y por eso es propia sólo del Hijo; la imagen creada no tiene por qué representar con ese grado de igualdad (cf. *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, dub. 4: I, 550-551).

²³ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 9 dub.7 (I, 190): “generatio Filii habet in se perfectam conformitatem, coaeternitatem et aequalitatem; et quia in creatura una simul haec non possumus invenire, ideo capimus ex multis, et ideo multas illi assimilamus”.

²⁴ Cf. Jean Marie Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure* (París: J. Vrin, 1929), 93; León-Sanz, *El arte creador en san Buenaventura*, 316-318.

²⁵ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 3, concl. (I, 488): “Verbum autem non est aliud quam similitudo expressa et expressiva, concepta vi spiritus intelligentis, secundum quod se vel aliud intuetur”.

²⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 3, concl. (I, 488): “Unde patet, quod intellectus verbi praesupponit intellectum notitiae et generationis et imaginis: intellectum notitiae in intuitu

S. Buenaventura refiere la fuente del conocimiento (“ratio cognoscendi”) a la “expressa similitudo”,²⁷ otras veces a la “assimilatio”,²⁸ o bien a la “veritas”.²⁹ Las tres están emparentadas con las ideas de semejanza e igualdad. En el conocimiento se establece una semejanza correlativamente “exprimens et expressiva” entre lo conocido y la idea.³⁰ Y así, el cognoscente se hace semejante a lo conocido en la semejanza mental concebida, que es expresiva del objeto.³¹ Por eso puede decirse que en la semejanza expresada en la idea se hace presente a la inteligencia la semejanza expresiva de la realidad. Pero entonces, en nuestra facultad intelectiva no está presente la cosa conocida con el mismo tipo de existencia que posee en la realidad, sino a través de una semejanza que no es una imagen material. Se pone así de manifiesto que la semejanza de las realidades materiales es espiritual en la representación cognoscitiva.³² Esta idea conecta con la posibilidad de hablar de una imagen invisible, que se planteó en el primer apartado.

Por su parte también la “veritas” es “ratio cognoscendi”, en la medida que el conocimiento implica una “adaequatio” en la que el intelecto “se hace igual” a lo entendido.³³ Siguiendo a S. Agustín, Buenaventura relaciona con la “species” la conformación que se opera entre el cognoscente y lo conocido, que se opera de diversa manera en uno y otro. En la realidad del ente conocido, la “species” es la forma o principio que conforma la sustancia en su existencia propia; en el cognoscente, esa “species” conforma la inteligencia como semejanza representativa del objeto, en la idea concebida.³⁴ En este sentido, considera que los mismos principios que hacen ser una cosa la hacen cognoscible: en su existencia concreta, esos principios le confieren el ser, que es manifestativo (cognoscible); en el

spiritus intelligentis; intellectum generationis in conceptione interiori; intellectum imaginis in similitudine per omnia conformi, et superaddit his omnibus intellectum expressionis”.

²⁷ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 31, p. II, a. 1, q. 3, concl. (I, 544): “quia expressa similitudo est ratio cognoscendi”.

²⁸ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, ad opp. 2 (I, 685): “ratio cognoscendi est assimilatio –ubi enim est cognitio, necesse est, quod ibi sit assimilatio cognoscentis ad cognoscibilem– ergo ubi summa cognitio, ibi summa assimilatio”.

²⁹ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 39, a. 1, q. 1, ad opp. 3 (I, 685): “ratio cognoscendi est ipsa veritas”. Véase Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, ad opp. 9 (V, 8).

³⁰ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, concl. (V, 9); poco antes dice que “cognitio, hoc ipso quod cognitio, assimilationem dicit et expressionem inter cognoscentem et cognoscibile”.

³¹ En *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, f. 4 (V, 7) indica que pertenece a la “generali ratione intelligendi” que el inteligente, en cuanto entiende, se haga semejante a lo entendido.

³² Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 1, ad 3 (I, 624).

³³ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, f. 5 (V, 7): “ad hoc, quod aliquid perfecte cognoscatur, necesse est, esse adaequationem intellectus ad intelligibile”. S. Buenaventura emplea la definición de verdad común entre los escolásticos: “est enim veritas adaequatio rei et intellectus” (*In I Sententiarum*, d. 40, a. 2, a. 1, ad 1-3; I, 707).

³⁴ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, f. 3 (V, 7); *In I Sententiarum*, d. 35, a. un., q. 2, ad 1 (I, 606).

entendimiento, le confieren la semejanza cognoscitiva en la que es expresada esa cosa.³⁵ De esta manera, la expresividad se relaciona también con la “*adaequatio*” cognoscitiva, y por eso Buenaventura considera que la expresividad es el rasgo que distingue específicamente a la verdad: “*veritas est declarativum esse*”.³⁶ Es decir, la verdad como tal es manifestativa, reveladora: es la propiedad del ser por la que todo lo que es se muestra o se desvela ante la inteligencia; o bien, es la propiedad del pensamiento que, al conocer los seres, expresa o manifiesta su verdad. Entonces, los entes son expresivos precisamente porque son verdaderos; y las ideas son semejanzas expresivas de la verdad de los entes conocidos. El ser verdadero de las cosas (su manifestación luminosa, que se desvela ante la inteligencia) es la causa remota de nuestro conocimiento humano; y la causa inmediata y próxima es la semejanza concebida por el intelecto. En este sentido señala S. Buenaventura que la verdad es “*lux expressiva in cognitione intellectuali*”.³⁷

En la comprensión bonaventuriana de las ideas hay una cuestión cuyo desarrollo excede el propósito de estas páginas, pero es relevante mencionarla. Para este autor, las ideas son una semejanza representativa de lo conocido, pero el alcance de su expresividad se amplía a través de la dimensión ejemplar que les es propia. Las ideas no son sólo principio de conocimiento sino que poseen también una “*virtus*” dispositiva, que implica una referencia al operar. El entendimiento es directamente contemplativo, por eso no se basta a sí mismo como motor de la actuación: necesita el concurso de la voluntad en cuanto “*ratio actualitatis*”, capaz de impulsar y sostener la acción.³⁸ No obstante, es posible la articulación integrada de entendimiento y voluntad en la conducta libre porque las ideas como tales poseen una referencia operativa en su disposición ejemplar. Esto otorga un nuevo alcance a la fecundidad como rasgo del entendimiento, que no sólo se extiende a la “*concepción*” de las semejanzas expresivas de lo conocido, sino que las mismas ideas poseen una fuerza expresiva y configurante, una disposición a plasmarse a través del obrar de los agentes libres.³⁹ En este caso la expresividad se plantea en dirección inversa: cuando el artífice proyecta y plasma en una realidad la semejanza expresada en su idea, a través de una operación artística, la idea es “*exprimens*” y lo realizado es expresivo y representativo de la idea y, en alguna medida, del artífice.

³⁵ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 36, a. 2, q. 2, ad 2 (I, 626): “eadem principia, quae sunt principia essendi, sunt principia cognoscendi; sed tamen principia essendi conferunt esse per se ipsa, sed cognitionem non conferunt per se, sed per suas similitudines”.

³⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 3, p. I, dub. 4 (I, 79).

³⁷ Buenaventura, *Quaestiones de scientia Christi*, q. 2, ad 9 (V, 10); y comenta que “*veritas illa, quae est ratio cognoscendi proxima et immediata, illa magis salvatur in similitudine, quae est apud intellectum*”.

³⁸ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 45, a. 2, q. 1, ad 2 (I, 805): “in voluntate primo invenitur ratio actualitatis, non causalitatis. Potentia enim et scientia, etsi habeant rationem causae habitualis, non tamen actualis nisi per voluntatem. Unde voluntas facit de scientia dispositionem, sive facit scientiam esse disponentem, et potentiam exsequenter; ideo enim disponit quia vult, et ideo facit quia vult”. Véase León Sanz, *El arte creador en San Buenaventura*, 248-251.

³⁹ Véase Bissen, *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, 87-99; León-Sanz, *El arte creador en San Buenaventura*, 291-308.

4. La semejanza del Hijo de Dios como Imagen y Verbo

Podemos relacionar ahora este conjunto de ideas con la comprensión del Hijo, que procede del Padre como Imagen y Verbo. Con fundamento en el prólogo del Evangelio de Juan, como antes se mencionó, ya desde Orígenes se había planteado la analogía entre la generación del Hijo y el operar de nuestra inteligencia, que al conocer engendra un “verbum” (o idea, o concepto) que contiene la semejanza o imagen de lo conocido.⁴⁰ Esta vía se mostraba particularmente idónea para explicar el origen del Hijo, pues si Dios es puro espíritu, sólo cabe pensar en él una generación espiritual; y además, en la concepción de la idea lo concebido posee la misma naturaleza intelectual que el entendimiento, y constituye una semejanza expresiva de lo conocido. Cuando Dios (espíritu infinitamente simple) se conoce a sí mismo, concibe una semejanza expresiva de sí mismo que, dada la absoluta simplicidad divina, es perfectamente igual a sí (no podría concebir de sí una semejanza parcial o disconforme). Y así el Padre, fontalidad originaria en el misterio de Dios, conociéndose a sí mismo concibe un Hijo como Verbo amado y amante, que es la imagen perfectamente expresiva e igual al Padre, y el verbo plenamente comunicativo del misterio del ser y el poder divinos.⁴¹

Como se apuntó al inicio de este estudio, los nombres Hijo, Imagen y Verbo coinciden en la semejanza, en la expresión y en la igualdad. Los tres denotan que el Hijo procede del Padre por una emanación expresiva, pero cada uno aporta su propia singularidad. Buenaventura considera que el nombre más propio para designar a la segunda persona divina es el de Hijo, porque significa que ha sido engendrado por naturaleza y, en consecuencia, su semejanza con el Padre es connatural. Los otros dos nombres son resultado de esta generación: Imagen señala la conformidad de esa semejanza, que emana “ut expresse imitantem”; y Verbo subraya tanto la naturaleza espiritual de la semejanza como su dimensión comunicativa o declarativa: la semejanza expresada es expresiva para

⁴⁰ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 1, concl. (I, 482): “Mens autem concipit intelligendo, et intelligendo aliud concipit simile alii, intelligendo se concipit simile sibi, quia intelligentia assimilatur intellecto. Mens igitur dicendo se apud se concipit per omnia simile sibi, et hoc est verbum conceptum”.

⁴¹ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 1, concl. (I, 482): “dicere Dei apud se, hoc est intelligendo concipere; et hoc est generare prolem similem sibi, et huic dicere respondet verbum natum, id est Verbum aeternum”. En el f. 5 de esa misma quaestio (I, 481) lo relaciona con la imagen: “verbum dicitur quod emanat per modum perfectae expressionis, sed esse imaginem est proprium Filii, ergo et verbum”. En el *Sermo in ascensione Domini*, editado por J. G. Bougerol en Buenaventura, *Sermons de diversis* (París: Les Editions Franciscaines, 1993), vol. 1, 346, n. 4, explica sintéticamente este proceso: “intellectus gignit cogitationem, et si intellectus est aeternus, et cogitatus est aeternus: ergo et Verbum ab ipso procedens erit aeternum [...] Deus enim intelligendo se praesentat se sibi, et se repraesentando sibi necesse est quod se intelligat et se intelligendo se exprimat et dicat et dicendo Verbum gignat”.

otros.⁴² Engendrado como Verbo, el Hijo es “Dios de Dios” y “Luz de Luz”.⁴³ Es el mismo Dios que es el Padre (perfecta igualdad), pero se diferencia del Padre como Hijo: posee la divinidad en cuanto recibida del Padre y en referencia a Él. Es Verbo que procede del Padre como resplandor purísimo que emana de la luz eterna, y en esa luz se ve al Padre y se muestra su sabiduría. Es espejo (imagen) donde se representa nítidamente la semejanza perfecta de su majestad y poder.⁴⁴

El rasgo específico que aporta el nombre Verbo es que la generación del Hijo se comprende como un “actus declarandi vel exprimendi” del Padre.⁴⁵ El “verbum” denota de modo preciso la expresividad comunicativa de la semejanza concebida. Ciertamente, la expresión no es exclusiva del “verbum mentis”, pues la imagen procede también como una “similitudo expressa” y en esa medida remite al prototipo desde su misma realidad de imagen, como se ha indicado. Pero la comunicación corresponde propiamente al verbo, que se constituye como “similitudo expressiva”. El incognoscible y absolutamente trascendente muestra y comunica su gloria en el Hijo, que es la irradiación e impronta de su sustancia, y la palabra que la revela. Cuando el Padre se dice a sí mismo en su Verbo, declara en él todo cuanto es y puede: en esa única Palabra dice todo lo que puede decir y hacer.⁴⁶ No hay otro acceso al misterio inefable de Dios que su propia Palabra.

Estas ideas están llenas de consecuencias para entender la operación creadora de Dios. Entre otras, cabe destacar que el nombre Verbo incluye la relación dispositiva del Hijo hacia las criaturas, porque contiene la semejanza ejemplar de todas las cosas factibles, y en él las dispone el Padre.⁴⁷ Con este planteamiento se vincula la comprensión bonaventuriana del Verbo como “ratio exemplandi” del acto creador, y a través de esta idea se profundiza en la afirmación bíblica de que por medio de él han sido hechas todas las cosas (Jn 1:3; Col 1:16-17). También se fundamenta aquí su tesis de que en el Verbo se sitúa la fuente de la

⁴² Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, dub. 2 (I, 491): “haec tria importat similitudinem alterius; sed filius importat illam similitudinem naturaliter emanantem, imago ut expresse imitantem, verbum ut aliis exprimentem, quantum est de se sive natum exprimere [...] Vel aliter: imago importat illam similitudinem ut conformem, verbum importat illam ut mentalem sive spiritualem, sed filius connaturalem”. Véase *In I Sententiarum*, d. 18, a. un., q. 5, ad 5 (I, 331).

⁴³ Expresión utilizada por el Símbolo del Concilio de Nicea I, en el año 325. Esta analogía de la luz había sido comentada ya por Orígenes para explicar que el Hijo es igual al Padre en la divinidad: ver *Fragmenta in epistola ad Hebreos*, n. 93, editado por J.- P. Migne, PG 14 (París, 1857), cols. 1307-1308.

⁴⁴ Buenaventura, *In Sapientiam*, c. 7, vers. 25-26 (VI, 158). El texto de Sb 7, 25-26 indica que la sabiduría es “reflejo de la luz eterna, espejo nítido de la acción de Dios e imagen de su bondad”.

⁴⁵ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 1, ad 1, 2, 3 (I, 558): “Unde sicut dicere importat actum generandi et declarandi sive exprimendi, et ratione actus declarandi dicitur: Pater se dicit Verbo, hoc est, se declarando sive exprimendo generat Verbum, vel generando Verbum se exprimit Verbo”.

⁴⁶ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 32, a. 1, q. 1, f. 5 (I, 557): “Pater Verbo suo, quod ab ipso procedit, dicit se et omnia, quia Pater Verbo suo, quod ab ipso procedit, se ipsum declarat”. Véase *Collationes in Hexaemeron*, coll. 9, n. 2 (V, 372): “quia Verbum et Patrem, et se ipsum et Spiritum sanctum exprimit et omnia alia”.

⁴⁷ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 27, p. II, a. un., q. 2, concl. (I, 485): “Verbum aeternum importat etiam respectum ad creaturam per modum exemplaritatis dispositivae et virtutis operativae”.

inteligibilidad de las criaturas.⁴⁸ En este marco de comprensión, S. Buenaventura considera que pertenece al Verbo la plena revelación del misterio de Dios, tanto en la intimidad de la vida divina como en la creación y en el conjunto de la historia de la salvación, donde esta mediación reveladora alcanza su culmen en Jesucristo, Verbo encarnado.⁴⁹

Se retoman así las ideas que se apuntaron al principio, acerca de la posibilidad de una imagen visible del Dios invisible. Por una parte, S. Buenaventura considera que las mismas criaturas, en cuanto semejanzas de su Ejemplar, son un lenguaje expresivo de Dios; todos los seres del universo proporcionan un conocimiento de Dios a la vez manifiesto y escondido, ciertamente insuficiente pero verdadero. En la creación del universo el poeta divino ha impreso el deseo de entrar en relación de amistad con el hombre, haciéndose asequible a él, capacitándolo para acoger su iniciativa de amor. Sabiendo que el intelecto humano está ligado a la corporeidad y no es capaz de conocer la suma luz espiritual que es él mismo, Dios ha querido velar su rostro en las realidades visibles, para facilitarnos comprender el mensaje de su belleza y convertirnos en interlocutores de un diálogo de admiración, gratitud y comunión de amor.⁵⁰ En otras ocasiones atribuye también a la Sagrada Escritura esta función de velar o encubrir la sabiduría divina para adecuarla a nuestra capacidad.⁵¹

Dando un paso más, Gerken insinúa que el Verbo se preparó una imagen de sí mismo al crear al hombre, abriendo la posibilidad de llegar a ser Él mismo una imagen creada del Padre.⁵² Por eso, al asumir la naturaleza humana en la encarnación, se convirtió él mismo en un cauce apropiado para la revelación del misterio de Dios, en y a través de su propia realidad humana.⁵³ Haciéndose hombre, Cristo nos muestra de forma sensible e inteligible la divinidad oculta de su ser personal: “sicut in Christum pie intendentibus aspectus carnis, qui patebat, via erat ad agnitionem divinitatem, quae latebat”.⁵⁴

⁴⁸ Buenaventura, *Collationes in Hexaemeron*, coll. 3, n. 4: “intellectus Verbi increati est radix intelligentiae omnium”. Ver Isabel María León-Sanz, “La mediación creadora del Verbo, origen de la belleza expresiva de las criaturas en S. Buenaventura”, en *Causality and Resemblance. Medieval Approaches to the Explanation of Nature*, editado por M. J. Soto-Bruna (Hildesheim/Zurich/Nueva York: Georg Olms Verlag, 2018), 117-129, 122-125.

⁴⁹ Buenaventura, *In Evangelium Ioannis*, c. 1, p. I, q. 1, n. 6 (VI, 247).

⁵⁰ Buenaventura, *In I Sententiarum*, d. 3, a. un., q. 2, concl (I, 72): “cum Deus tanquam lux summe spiritualis non possit cognosci in sua spiritualitate ab intellectu quasi materiali, indiget anima cognoscere ipsum per creaturam”.

⁵¹ Véase, por ejemplo, *Tractatus de plantatione paradisi*, n. 1 (V, 575).

⁵² Alexander Gerken, *La théologie du Verbe. La relation entre l'incarnation et la création selon saint Bonaventure* (París: Éditions Franciscaines, 1970), 180.

⁵³ En el Concilio de Nicea II (año 787) se señaló que la imagen de alguien representa directamente a la persona, no su naturaleza. La persona humana se expresa visiblemente a través de su cuerpo: rostro, gestos, acciones, palabras. En un retrato se muestra el aspecto visible de alguien, pero en esa imagen se hace presente la persona. En el caso de Cristo, él es en persona el Hijo de Dios, la plena expresión del Padre; por eso pudo decirle al apóstol Felipe: “el que me ha visto a mí, ha visto al Padre” (Jn 14:8), siendo así que Felipe estaba viendo a Jesús, verdadero hombre.

⁵⁴ Buenaventura, *Tractatus de plantatione paradisi*, n. 1 (V, 574-575).

En esta línea, S. Buenaventura desarrolla en diversas ocasiones la analogía de la encarnación con el lenguaje verbal. El Verbo eterno es unible a la carne, como el verbo mental es unible a la voz.⁵⁵ Así como la palabra humana proferida es portadora del “verbum mentis”, la humanidad de Cristo es portadora del Verbo eterno, de manera que en Jesús esta Palabra se ha hecho audible, visible y palpable para los hombres. Son particularmente claros algunos textos de los *Sermones de Navidad* 1 y 2, donde Buenaventura comenta esta comparación.⁵⁶

La palabra hablada como tal, en el lenguaje humano, es tan sólo un símbolo de la idea, salvo en el caso de los sonidos onomatopéyicos, que implican una cierta imitación. Pero es portadora del “verbum mentis”, y comunica o traslada de un interlocutor a otro la verdadera semejanza intelectual de lo conocido, expresada en la idea. En la comparación con la encarnación, la humanidad de Cristo es palabra creada, proferida al exterior de Dios mismo, sensible y finita; y por tanto desemejante de la infinita plenitud espiritual de Dios. Sin embargo, puede decirse que aquí la analogía con el lenguaje posee una fuerza mucho mayor, porque su humanidad como tal (cuerpo y alma) es imagen expresiva de Dios; y además, en el caso de Cristo, su corporeidad, sus acciones, sus palabras... son directamente expresivas de él mismo en persona, que es el Hijo de Dios, la plena y completa semejanza y expresión del Padre. De manera que la Imagen invisible se ha hecho visible en Cristo; la Palabra eterna se ha expresado con palabras humanas en la historia; su vida y sus enseñanzas muestran y revelan la luz de la sabiduría divina. Cristo mismo es el rostro visible del Padre, en quien se hace posible el encuentro personal de cada hombre con Dios.

Isabel María León-Sanz
ileon@unav.es

Fecha de recepción: 17/04/2025

Fecha de aceptación: 13/05/2025

⁵⁵ Buenaventura, *Breviloquium*, p. IV, c. 2 (V, 242-243): “nullumque magis decet reducere hominem ad divinam cognitionem quam Verbum, quo se Pater se declarat, quod est unibile carni, sicut et verbum voci”.

⁵⁶ Buenaventura, *Sermo Nativitas Domini* 1, n. 1: “Tertio confitentur incarnati nativitatem cum additur: et ostendit nobis, ut qui prius erat invisibilis nobis fieret visibilis, et sicut verbum mentale non voce expressum est insensibile, sed voce indutum nobis fit sensibile, sic et Verbum incarnatum ante nativitatem est inintelligibile, sed post nativitatem per modum verbi voce expressum, carne indutum fit nobis sensibile. [...] Et sic factum est nobis visible, non solum audible. Verbo enim secundum se plus competit audiri quam videri; sed illud Verbum Patris quod audiri non poterat nec videri in sua nativitate factum est visible et audible” (Saint Bonaventure, *Sermons de diversis*, 88-89). Comenta esta idea también en el *Sermo* 2, n. 5 (Buenaventura, *Sermons de diversis*, 100-101).