

LA ILUMINACIÓN Y EL ENTENDIMIENTO AGENTE EN SAN BUENAVENTURA

Vicente Muñiz

Instituto Teológico de San Esteban (Salamanca)

RESUMEN

El autor de este artículo analiza la teoría de la iluminación y del entendimiento agente de san Buenaventura. A su juicio, la iluminación es una doctrina metafísica, y el entendimiento agente no es Dios, sino la luz del alma.

Palabras clave: San Buenaventura, entendimiento agente, iluminación, alma humana.

ABSTRACT

The author analyzes saint Bonaventure's theory of illumination and the active intellect. The Franciscan saint considers that illumination is a metaphysical doctrine, and the active intellect is not God, but it is the light of the human soul.

Key word: Saint Bonaventure, active intellect, illumination, human soul.

INTRODUCCIÓN

El conocimiento humano presenta problemas de diversa índole. Los filósofos han atendido, sobre todo, a los que dan relevancia a su valor, a su génesis y naturaleza, a su alcance o extensión. Términos íntimamente unidos al conocimiento humano, en el medioevo, son el de «luz» y el de «iluminación». El hombre conoce en la luz y es iluminado por Dios para aprehender las ideas ejemplares y su presencia en el alma. Desde Platón con su mundo inteligible y Aristóteles con sus entendimientos agente y paciente, superado el pensamiento medieval, racionalistas, materialistas, empiristas, panteístas, kantianos han hecho propuestas de nuevas soluciones desde ópticas diferentes. El presente estudio intenta dar una visión del entendimiento agente de Aristóteles tal como era concebido en el siglo XIII y fue interpretado por San Buenaventura. Pero esta visión sólo se completa si se expone también la doctrina bonaventuriana de la iluminación.

De acuerdo con estas ideas, el presente estudio se va a desarrollar en dos partes. La primera atenderá al problema del entendimiento agente aristotélico en San Buenaventura y la segunda a su doctrina sobre la «iluminación». Como material en la elaboración de este estudio se han utilizado fundamentalmente las *Obras Completas* del pensador franciscano en su edición crítica de Quaracchi, junto a otras lecturas e investigaciones.¹

1 S. Bonaventurae *Opera omnia*, ad Aquas Claras (Quaracchi) 1882-1902; Veuthey, *Sancti Bonaventurae Philosophia Christiana*, Romae, 1943; Mandonnet, P., *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII siècle*, Louvain,

1. EL ENTENDIMIENTO AGENTE ARISTOTÉLICO

El siglo XIII asistió a la recuperación de las obras de Aristóteles. Hacia 1241, fallecido Gregorio IX, prácticamente son olvidadas las prohibiciones de leer y explicar dichas obras. La Facultad de Artes de la Universidad de París elaboró Nuevos Estatutos que promulgó en 1255, con inclusión en su programa de la física, la metafísica, ética y demás tratados del *Corpus Aristotelicum*. Es en este contexto donde la doctrina aristotélica del entendimiento agente con sus interpretaciones diversas y sus controversias se ubica. Desde su concepción metafísica del acto y de la potencia, en la vida intelectual se da doble función: una pasiva o receptiva y otra activa a la que corresponde la elaboración de los inteligibles. Esta doble función se complica al introducir Aristóteles también dos entendimientos: uno, pasivo; otro, activo (agente). Ninguno de estos dos entendimientos aparece como forma del cuerpo. Del pasivo se dice expresamente que es *separado del cuerpo* (Cwristoj) y el activo aparece como distinto del cuerpo y del alma². La oscuridad del texto de Aristóteles, como ya se indicó, dio lugar a variadas exégesis que, en tiempos de San Buenaventura, podemos distribuir en dos grandes apartados: el de los que consideran el entendimiento agente como separado y subsistente, y el de los que lo consideran una potencia personal del alma, lo mismo que el entendimiento pasivo.

1.1. San Buenaventura y el entendimiento agente

Con este transfondo filosófico la pregunta que interesa aquí es sobre la concepción que San Buenaventura tiene del entendimiento agente. ¿Cuál es su naturaleza? ¿Qué relación guarda con la luz, los inteligibles, Dios y todo conocimiento cierto?

La primera afirmación que conviene hacer es que el entendimiento agente no es una sustancia separada creada, ni es Dios, pero éste es quien dotó con él a la creatura racional³. Dios es suma y eterna luz y, aunque creado, la naturaleza del entendimiento agente es también luz, algo propio del alma, que no entiende ni hace entender, a no ser bajo la influencia de la luz eterna⁴. San Buenaventura distingue las potencias o facultades del alma según triple operación: *ad extra, ad intra, ad supra*. Aunque el alma no es compuesta, sino una sustancia simple, la triple operación indicada se compara con la del ojo. Del mismo modo que con «el ojo de la carne» el hombre ve cuanto existe fuera de él, «con el ojo de la razón» aprehende todo lo interior y con «el ojo de la contemplación» capta lo que está por encima del alma. Así, ésta presenta sus tres aspectos principales, que San Buenaventura llama animalidad, espíritu y mente. Según este triple «ojo», el hombre tiene tres potencias: animal, intelectual, divina⁵. Bajo este aspecto, según el grado de elevación que se da en el alma tenemos en los sentidos (*ad extra*) la sensibilidad, en nuestro interior (*ad intra*) el espíritu, por encima de nosotros, referida directamente a Dios, la mente, en donde se da el conocimiento *metafísico cierto e indubitable* por la iluminación. La actividad del entendimiento agente es distinta de la del entendimiento paciente o posible, pero las dos concurren en una única operación⁶. La función del intellectus agens es

1911; Van Steenberghen, *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, 2 vol., Louvain, 1931; Gilson, E., *La Philosophie de S. Bonaventure*, Vrin, París, 1929; Zamayón, P., *Hacia Dios*, Romae 1943.

2 Aristóteles, *De an.*, III 4,429a y 5,430a15.

3 Agens non est Deus. II, 446a y 568a. Deus creaturae rationali impressit non solum intellectum possibilem sed etiam intellectum agentem; II, 568b, 570 y IV, 1046a; V, 498 20.

4 4 Agens, quia lumen est... II, 265 arg. 3; IX, 38a; Agens se habet sicut lux. II, 567.

5 *In Hexaem.*, V, 224; 538a. Habet autem anima potentiam triplicem, scilicet *animalem, intellectivam et divinam*...

6 Agens et possibilis sunt duae differentiae intellectus, concurrentes in unam operationem completam. II, 571b

volverse al *fantasma*, abstraer y depurar, y, así, iluminar. El posible no es una potencia puramente pasiva o receptiva, ya que se vuelve a la especie (imagen) existente en el *fantasma* la toma y juzga sobre ella. Pero nada de esto puede realizar, sino con la ayuda del entendimiento agente. De esta manera, el entendimiento agente no entiende sin el posible, ni éste sin aquel. El Entendimiento posible y el Entendimiento agente guardan relación de manera similar a la materia y a la forma. «Possibilis se habet ad res, quas cognoscit, sicut materia ad formam» (III, 307, arg.1). «Possibilis se habet ad agentem ut materia ad formam vel efficientem» (II, 567b). Así, pues, entendimientos posible (paciente) y agente ejercitan su función inseparablemente como acto y potencia o forma y materia. El agente, como forma; el posible, como materia. Entender es la autodeterminación del entendimiento en su doble función activa y pasiva en razón de la acción del objeto en el alma. Sin embargo, para San Buenaventura, el entendimiento agente puede obrar siempre, pero no siempre se encuentra en acto y el posible, como ya se ha indicado anteriormente, no es nunca «puramente pasivo». Todo conocimiento, también el sensible y el intuitivo, se realiza por la presencia del objeto en la potencia cognoscente. Es decir por la presencia de la imagen (especie) en la facultad inmanente del alma. En consecuencia, el conocimiento del hombre posee diversos ámbitos: sensible, abstracto e iluminativo. El sensible corresponde al conocimiento espontáneo y natural; el abstracto, al conocimiento intelectual científico; el iluminativo, al metafísico sapiencial.

1.2. Conocimiento sensible científico

San Buenaventura, como para todos los escolásticos, el conocimiento humano del mundo material, de las realidades del universo, empieza por obra de los cinco sentidos. Por ellos, dado que todo conocimiento humano es inmanente, la semejanza, la especie de los objetos, se interioriza en el alma. La puerta de entrada en esta interiorización son los cinco sentidos, especialmente la vista⁷. Se trata de un conocimiento por «especie» o «semejanzas» y el proceso es el siguiente: las «especies» o «semejanzas» de que están dotadas las cosas afectan primero al medio, por ejemplo, el aire, después, al órgano del sentido que reacciona y afecta al sentido interior, donde finalmente el alma mediante operación de su facultad cognoscitiva aprehende como presente aquella «especie» o «semejanza». Este proceso lo vuelve a afirmar y describir el Seráfico Doctor en su *Itinerarium*⁸. Resultado de todo es la *percepción*. De este modo, la «especies» o «semejanza» aprehendida en la percepción queda impresa en el órgano. El sentido, pues, es pasivo (padece), pero conforma en sí la «especie» del objeto y así aprehende *tal color; tal sonido, etc.* Así, se realiza y completa el conocimiento natural sensible en la amplitud de su ámbito.

En el conocimiento científico, dos elementos fundamentales intervienen en su origen y desarrollo: la idea universal y la abstracción. A la ciencia no le interesa lo particular. Sus afirmaciones, para tener valor epistemológico, han de ser universales y descansar en principios que no puedan hoy gozar de verdad y mañana, no. Ser aplicados dentro de la misma especie a unas realidades sí, y a otras, no. Mediante las ideas universales la actividad cognoscitiva «juzga», hace «afirmaciones» Pero la idea universal se obtiene por «abstracción» de un objeto singular. Cierta abstracción se dio ya en el conocimiento sensible: cada sentido selecciona su objeto pro-

7 Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum. *Itinerarium mentis in Deum*, c. II. n. 4.

8 «Similitudines primo generatas in medio, et de medio in organo in organo exteriori, et de organo exteriori in interiori, et de hoc in potentia apprehensiva» *Ibid.*

pio y deja todo lo demás. Pero, cuando se trata del conocimiento intelectual, hay un nuevo género de abstracción, donde se exige también un nuevo género de luz⁹

Mientras, por ejemplo, la vista «juzga» en una percepción simple si esto es blanco o negro, el intelecto abstrae y «juzga» lo que la cosa es, su esencia, no atendiendo a lo demás. «Juzgar» es propio del entendimiento agente, dotado de luz natural. Con esta luz, purifica la materia y, a la vez, abstrae del singular¹⁰. El conocimiento, pues, incluye primeramente la recepción del objeto sin la cual no se daría conocimiento alguno. Pero esto no puede realizarse por ser el objeto material y el intelecto espiritual: la materia no cae en el ámbito espiritual. Por este motivo, conviene que el intelecto opere abstrayendo y de este modo elabore una especie inteligible que es recibida en el entendimiento paciente y, luego, se hace «expresa» como forma abstracta en el alma.

Se puede más claramente concluir todo el proceso de la abstracción en el conocimiento científico: el entendimiento agente no obra sino después de que la semejanza o «phantasma» estuviera impresa en el alma. Ésta siente y percibe por el sentido y por el intelecto. Actúa por el entendimiento agente después de que hubiera pasado la impresión del fantasma por la propia reacción inmanente ante su recepción en el órgano. El entendimiento agente ejercita su obra sobre el paciente en razón de que en el sentido se da la impresión del «phantasma»¹¹.

Problema insoslayable, en la abstracción, es el conocimiento del singular. ¿Puede el singular ser conocido en sí o solamente es conocido en el abstracto, en el universal? El Seráfico Doctor contradice la tesis aristotélica, según la cual lo singular se conoce solamente en lo universal, en la idea abstracta, y afirma taxativamente: «intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium»¹². Parece que el conocimiento del singular, dentro de las posibles explicaciones a las que da pie el pensamiento bonaventuriano, es de carácter «intuitivo». El objeto concreto, singular es aprendido por la mente también mediante la intuición. En el conocimiento sensible se daría también intuición de lo concreto.

1.3. Conocimiento metafísico

Aristóteles puso el origen de la abstracción en las cosas; pero ignoró el fundamento de la necesidad, universalidad e inmutabilidad de éstas. Su fundamento no puede provenir de los objetos, ya que éstos son contingentes y relativos. Y lo contingente no puede fundamentar lo necesario e inmutable. Por este motivo, la universalidad e inmutabilidad del objeto conocido solamente pueden ser explicadas por algo Absoluto y Necesario: Dios

El conocimiento científico, por tanto, lleva a conocer el qué de las cosas en su fundamento, en el Ser Absoluto. Es decir, en sus razones eternas, necesarias e inmutables¹³. Así, el ámbito de la ciencia sube a un nivel superior: el metafísico. Este conocimiento es ya «sapiencial» porque explica el ser de las cosas desde la luz del entendimiento divino, desde el que puede el entendimiento humano saborear la eternidad y necesidad de lo contingente.

9 «Cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi exigitur et aliud genus luminis» en *Christus unus omnium Magister*, V, 572a.

10 «Quia intellectus noster agens lumen est, dum se convertit super phantasmata, abstrahit et depurat, et hoc modo illuminat». *II Sent.*, d. 10, a.2, q. 2, ad op. 3. II, 265a. «Ad nostrum intelligere concurrat recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere...» II, 570b.

11 Veuthey, L., *S. Bonaventurae Philosophia Christiana*, pág. 57-59.

12 *II Sent.*, d. 3, p. 1, a.2, q. 2c ad 5. II, 107b

13 «Et ideo leges illae per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus in nostram considerationem venientibus, cum sint infallibiles... necesse est eas esse incommutabiles... aeternaliter existentes in arte aeterna...» *Itinerarium*, c.II n° 3, n° 9 y ss.

2. DOCTRINA DE LA ILUMINACIÓN

La abstracción aristotélica significa subida desde las cosas materiales y contingentes hasta sus razones en la mente divina. La visión, sin embargo, de las razones eternas no es posible que se realice ni sea inteligible a no ser por la iluminación. Por ello, es necesario preguntar qué sea la iluminación y en qué consiste. La iluminación, aunque no de manera sistemática, expuesta de modo todavía imperfecto, la propuso San Agustín, pero el Doctor Seráfico la sistematizó y elaboró ya con lógica coherente. Trató esta cuestión en el *Itinerario del alma hacia Dios V*, 295-313); en el *Sermo IV: Christus unum omnium Magister* (V, 567-574); en *Quaestiones disputatae de scientia Christi* (V, 17-27); en *Sermones de Tempore. Dominica vigesima secunda post Pentecostem. Sermo I* (IX, 440-442) y en algunos pasajes de las *Collationes In Hexaëmeron* (V, 331 y ss.).

2.1. Necesidad de la iluminación

A. Principios lógicos de la iluminación

En el conocimiento metafísico universal, cierto e inmutable, se necesita la «iluminación» tanto por parte del objeto conocido como por parte del sujeto cognoscente. Por parte del objeto se requiere que éste sea conocido con certeza y en su verdad inmutable; que no pueda ser de un modo hoy y de otro, mañana: la esencia de una cosa es ella misma siempre, sin posibilidades de cambio. Por parte del sujeto, éste ha de ser capaz de captar el objeto sin error ni equivocación alguna, por lo que debe aprehenderlo en sus razones eternas: en su inmutabilidad. A la mente, pues, le corresponde, para verificar esto, gozar de infalibilidad respecto del objeto. La mente ha de ver al objeto «tal cual es» y, por este motivo, precisa verlo en su «razón eterna». Es decir, verlo en Dios, en cuanto en Dios reside su razón eterna¹⁴.

Porque las cosas pueden tener tres modos fundamentales de ser: *el real, intencional y el ideal*. Es decir, en sí mismas, en nuestro entendimiento y en la idea ejemplar que las representa en la mente divina. Ninguna otra manera de ser es posible, ni siquiera concebible, aunque mucho sutilice nuestro entendimiento.

Como es evidente, las cosas en su ser «real» son contingentes. Han comenzado a ser y dejarán de ser. En su existencia están sometidas al cambio. No gozan de «inmutabilidad». Tampoco en su ser «intencional» pueden fundamentar la «inmutabilidad»: el alma es contingente y mudable y, si la verdad está en ella, no estará en el objeto, no será «objetiva». Además, antes de que existiese el hombre o el mundo o después de que dejen de existir, la verdad, por ejemplo, «el todo es más que sus partes», será siempre así. La verdad de todo lo creado es, por naturaleza, inmutable. Esto es posible, porque las cosas tienen su ser «ideal» en las ideas eternas de Dios, la «Ars aeterna» representativa, que es esencialmente Dios mismo y que, en cuanto tal, es inmutable e infalible.

De todo este razonamiento, se sigue que, si el hombre goza en su conocimiento de inmutabilidad e infalibilidad, tiene que acudir, para encontrar solución satisfactoria al problema del conocimiento universal, cierto e inmutable, a la aprehensión del «ars aeterna» mediante la iluminación.

14 «Quia nullus potest docere res scibiles alteri, nisi sit immutabilitas ex parte scibilis et certitudo sive infalibilitas ex parte scientis» *Sermones de Tempore. Dominica vigesima secunda post Pentecostem. Sermo I* (IX, 441b-442a). «Ad certitudinalem cognitionem intellectus, etiam in viatore, requiritur ut aliquo modo attingatur ratio aeterna ut regulans et motiva» *Quaestiones Disputatae de scientia Christi*, q. IV (V, 22).

B. Principios metafísicos de la iluminación

Principio metafísico en que descansa el conocimiento mediante la «iluminación» es aprehender intelectualmente todas las realidades creadas en su auténtico y verdadero ser. Es decir, aprehenderlas «tal como son», copia del modelo divino, de su idea ejemplar. San Buenaventura afirma sin ambages: «Toda criatura es por naturaleza una efigie y semejanza de la Eterna Sabiduría»¹⁵.

Desde el momento en que el concepto de *ser* se constituye, afirmándose a sí mismo de manera absoluta y necesaria, en contraposición de las realidades, limitadas y contingentes, de las que es abstraído, el problema metafísico queda planteado. ¿Cómo puede existir multitud de seres, cuando el *Ser* es uno, absoluto, necesario? ¿Cómo sucede que aquello en que las realidades se distinguen, es precisamente aquello en que convienen: *Ser*. Para San Buenaventura, la solución radica en su teoría ejemplarista. Entre el ser y la nada no cabe más que un término medio: la imagen del *Ser*. Dios desde la eternidad pronunció una palabra, «in qua dixit se et similitudinem suam similem sibi et cum hoc totum posse suum»¹⁶. Y engendró su Verbo Eterno. Dijo también todo lo que puede hacer y lo que quiere obrar; y lo expresó en aquel Verbo como en su arte ejemplar. Por tanto, todo lo creado, el mismo hombre, son palabras de Dios pronunciadas en el tiempo, «ad extra», una realización de la idea ejemplar arquetípica del Arte eterna. De este modo, la omnipotencia y la sabiduría de Dios manifiesta y comunica su gloria, bondad y perfección. Se da, por este motivo, un grado mayor o menor de según sea mayor o menor la imitación de las criaturas en relación con su respectiva idea ejemplar divina. La multiplicidad de las cosas y de los hombres, así, es posible sólo, y únicamente sólo, si se admite que su existencia no consiste más que en ser imagen, semejanza, vestigio o huella del verdadero *Ser*, *Dios, causa ejemplar eminente infinita*, cuyas virtualidades inagotables de imitación realizan de mil maneras los entes del universo. Es éste el motivo de que todo conocimiento metafísico, sapiencial, deba tratar esta causa ejemplar en la que encuentran explicación adecuada todos los seres imagen o ejemplados¹⁷. Se da, aquí, también una escala de belleza cuyos extremos son lejanía y proximidad de Dios¹⁸. La criatura sin vida racional es una «huella», un «vestigio», un «reflejo», de la causa ejemplar infinita. La criatura, dotada de vida racional, es «imagen». El hombre, como «imagen de Dios» —*Imago Dei*— tiene, en el Doctor Seráfico, doble interpretación de la definición agustiniana «*anima eo ipso est imago Dei, quo capax Dei est et particeps esse potest*»¹⁹. El hombre es capaz de poseer a Dios por gozar de dos facultades abiertas al Infinito: la inteligencia y la voluntad. En un sentido activo, el hombre tiene capacidad de poseer a Dios a través de la actividad intelectual y volitiva que le es propia y que tiende a Dios, como a su término natural. Dios es inmanente al alma como objeto naturalmente conocido y amado y es poseído en acto por el amor y el conocimiento.

En un sentido pasivo, la capacidad que el hombre tiene de Dios es una cuestión idéntica al modo cómo Dios está en todas las criaturas según la sustancia o esencia de éstas. Y, aquí, coinciden las cosas con el hombre: Dios es inmanente a todo lo creado por esencia, por presencia y por potencia. La imagen de Dios, entonces, cuando posee a Dios pasa a ser «deiforme», «semejanza» o *similitudo* de la divinidad²⁰.

15 *Itinerarium*, c. II, n. 12 (V, 303)

16 *In Hexaëmeron*, coll. I, 13 (V, 331).

17 «Haec est tota nostra metaphysica: de emanatione, de exemplaritate, de consummatione, scilicet, illuminari per radios spirituales et reduci ad summum». *In Hexaëmeron*, coll. 1, n. 17 (V, 332ab y 343).

18 Muñiz, V., *La contemplación estética en San Buenaventura*, en *Naturaleza y Gracia*, vol. 14, 1967, 181204. Ver pág. 185 y 186

19 San Agustín, *De Trinitate*, Libr. XIV, c 1, n. 11.

20 Amplios y serios estudios sobre el ejemplarismo bonaventuriano se encuentran en: Bissen, J.M., *L'exemplarisme divin selon Saint Bonaventure*, J. Vrin, París, 1927. Y Szabó, Titus, *De SS. Trinitate in creaturis refulgente*, Orbis catholicus-Herder, Roma, 1955.

2.2. Naturaleza de la iluminación

San Agustín no puso en claro si la «iluminación» necesitaba, por su propia naturaleza, un concurso de Dios especial o general en su realización. San Buenaventura propuso un tercer modo²¹. El concurso divino habría de ser *particular* y, sin embargo, ser también de orden natural. La luz de la «iluminación» ilumina naturalmente la razón, para que ésta misma realice la operación: concurre, pues, en el conocimiento con la misma razón humana. Luz creada y luz increada, a la vez, concurren en el conocimiento²². La «iluminación», por tanto, por la que Dios coopera con el entendimiento en su actividad cognoscitiva no es más que la *ley general del concurso divino en toda operación de la causa segunda*. Y esto por necesidad metafísica absoluta: ninguna criatura posee su ser por sí misma, sino por Dios de quien recibe su ser y su conservación en el ser. Por ello, «operari sequitur esse» y el entendimiento depende de Dios en su ser, y, del mismo modo, en su actividad cognoscitiva, tanto del entendimiento agente como del paciente. Como en las obras de las criaturas no se excluye el concurso del Creador, así también en el conocimiento creado no se excluye, sino que se incluye la misma razón increada de conocer.

El entendimiento conoce, según se ha visto, en las razones eternas, abstrayendo de las cosas contingentes y singulares. Resta, por último, exponer qué cosa sea este conocimiento «en las razones eternas». En el Concurso especial, ya citado, se requiere en el conocimiento la razón eterna *ut regulans et motiva*²³. Además, el acto intelectual es cierta *contuitio rationis aeternae*. La Luz de la razón eterna es necesaria como «reguladora» y «móvil», pero no sola, sino juntamente con el ser real del objeto conocido. La regla para apreciar la verdad de una imagen es el objeto imitado. Las ideas ejemplares de Dios son la regla por la que nuestra mente conoce la verdad de las cosas²⁴. El entendimiento bien aprehenda a la criatura, bien al Creador, siempre dice relación a las razones eternas, a las que se eleva; todo conocimiento, así, termina en una contemplación divina²⁵. De aquí, se suscita de inmediato un problema: ¿será San Buenaventura ontologista?

2.3. Ontologismo de San Buenaventura

A causa de la teoría de la «iluminación» y del conocimiento en la «razones o ideas ejemplares», el Seráfico Doctor fue con frecuencia acusado de *ontologismo*. Es decir, de admitir que el hombre goza de la *visión natural e inmediata de Dios*, ya que las «razones eternas» se identifican con el mismo Dios. Pero el Santo afirma que no son aprehendidas en sí mismas sino en el efecto, en el intelecto²⁶. Esto produce cierta perplejidad: ¿cómo las razones o ideas ejemplares pueden ser vistas en Dios y nuestro intelecto no puede ver a Dios?

21 «Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam...» *De Scientia Christi*, IV, concl. y V, 23ab.

22 «... ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva, non quidem sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata.» *Ibid.* p. 23b.

«... nec sequitur quod non cognoscamus in veritate aeterna, sed quod non in illa sola, verum etiam in lumine veritatis creatae.» *De scientia Christi*, IV, ad 4; V, 24b.

23 *Ibid.*, IV, concl. (V, 23b).

24 «Omnes creaturae istius sensibilis mundi... illius primi principii potentissimi, sapientissimiet optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data...» *Itinerarium*, c. II, n. 11 (V, 302).

25 «Intellectus... semper refertur ad rationes aeternas ad quas per creaturas etiam elevat contemplandas» *III Sent.*, d. 35, a. un., q. 3, ad 2. (III, 779a).

26 «Hae regulae sunt infallibiles, indubitabiles, iniudicabiles quia per illas est iudicium et non est de illis... Hae enim radicanur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur» *In Hexaemerom.*, II, 10 (V, 338a).

Digna de admirar es la ceguera de nuestro entendimiento que no considera aquello que primeramente ve, y si lo ve no lo advierte; como el ojo de nuestra mente, orientado a los *entes particulares y universales*, y en ellos al mismo Esse, al Ente Absoluto que, aunque es lo que primeramente viene a la mente, la mente no lo advierte. El Esse, el Ente, pues, es el objeto primero que viene a la mente y no es posible que se dé ningún conocimiento sino en el Esse, en el Ente²⁷. Sin embargo, San Buenaventura afirma repetidamente que Dios no es conocido en sí por el hombre²⁸. La incapacidad de conocer en sí a Dios pertenece por naturaleza al hombre y no se debe al pecado, ya que esta incapacidad se daba también en el estado de inocencia²⁹. La visión de Dios cara a cara es propia del estado de «gloria». En la tierra el hombre tiene un conocimiento de Dios solamente *por analogía*, con mayor o menor claridad, según la pureza del alma³⁰. Dado que estas afirmaciones se encuentran en las primeras obras del pensador franciscano, quizás alguno pueda pensar que hubo evolución y cambio en sus ideas. Pero no sucede así, porque también en sus escritos de madurez encontramos su misma postura³¹. E igualmente con posterioridad, en sus Quaestiones disputatae *De Scientia Christi* vuelve a decir: «quia non ex se tota est anima imago, ideo cum his attingit rerum similitudines abstractas a phantasmate tamquam proprias et distinctas cognoscendi rationes, sine quibus non sufficit sibi ad cognoscendum lumen rationis aeternae, quamdiu est in statu viae, nisi forte per specialem revelationem hunc statum transcenderet, sicut in iis qui rapiuntur et in aliquorum revelationibus prophetarum» (*De Scientia Christi*, IV, concl. (V, 24b)). ¿Cómo esta necesidad del conocimiento a posteriori, que comienza por el sentido, puede estar de acuerdo con la otra afirmación de que Dios o «esse quod est actus purus» es el primeramente conocido? La respuesta puede realizarse desde un punto de vista *psicológico* o desde un punto de vista *crítico*. Cuando el tema se trata psicológicamente se habla del *modo según el cual se verifica el conocimiento*. Aquí, el pensamiento del pensador franciscano coincide con Sto. Tomás y la línea aristotélica según la cual «todo conocimiento comienza por el sentido». Cuando el tema se trata *críticamente*, se reflexiona sobre el *porqué de su posibilidad*, recurriendo a su *primera causa, que es Dios*, seu «esse quod est purus actus», en cuanto Él es *primera razón de su conocimiento*. Pero el conocimiento intelectual humano, aunque comienza por el sentido, se realiza en las «razones eternas» y «en Dios» que, por ello, de algún modo el hombre se pone en contacto con Dios. Esto supone, en el conocimiento, su subida a través de los tres grados del ente y se sigue por el camino interior, es decir, «la triple existencia de las cosas: en la materia, en la inteligancia y en el arte eterna»³². En Dios están contenidas en perfecta unidad y simplicidad todas «las razones» del ser, aunque el hombre no pueda expresar su multiplicidad, en su *cointuitio* de la simplicidad divina. Aunque para la mente entender es un cierto modo de «intuir». Dios, por tanto, no es aprehendido por el conocimiento humano mediante la abstracción: «anima novit Deum

27 «Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus» *Itinerarium*, c. V. n. 3. (V, 334)

28 «Unde si quae auctoritates id dicere inveniatur quod Deus in praesenti ab homine videtur et cernitur, non sunt intelligendae quod videtur in sua essentia, sed quod in aliquo effectu interiori cognoscitur... nisi fortassis in his qui rapiuntur, sicut credimus fuisse in Paulo, qui specialitate privilegii statum viatorum supergrediuntur, nec ibi aliquid agunt, sed solum aguntur» *II Sent.*, d.23, a. 2, q. 3, concl. (II, 544b).

29 «Nec sic intelligendum est quod homo in statu innocentiae videret Deum in sua essentia, sive facie ad faciem» *Ibid.*

30 «In statu vero innocentiae et naturae lapsae videtur Deus mediante speculo sed differenter, quia in statu innocentiae videbatur Deus per speculum clarum... In statu vero miseriae, videtur per speculum obscuratum per peccatum primi hominis, et ideo nunc videtur per speculum in aenigmatem». *Ibid.* II, 544-545)

31 «Et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago... ad hoc quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet nos transire per vestigium quod est corporale et temporale et extra nos» *Itinerarium*, c.1.n.1 (V, 295).

32 «Oportet nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos;...oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum et supra nos, aspiciendo ad primum principium» *Itinerarium*, c. 1, nn. 2 y 3 (V, 295 y ss.).

et seipsam, et quae sunt in seipsa sine adminiculo sensuum exteriorum» (*II Sent.*, d., 39, a. 1, q. 2, concl.; II, 904b).

La dificultad parece que aumenta, cuando San Buenaventura afirma que el conocimiento de Dios por un lado empieza a través del sentido y por otro «sine adminiculo sensuum exteriorum», y, de este modo, la esencia divina tiene que aprehenderse en sí, inmediatamente.

Esta situación, sin embargo, puede solventarse sin caer en su contradicción y en plena armonía con las líneas fundamentales del pensamiento bonaaventuriano. Aunque todo conocimiento empieza por el sentido, esto no significa que todo conocimiento *provenga* del sentido, como se hace patente en el conocimiento de Dios. El ser de Dios es espiritual e infinito y no puede ubicarse entre lo material. Sin embargo, Dios no sería conocido, si antes el conocimiento sensible no es el que pusiera en movimiento al intelecto, como un efecto lleva a su causa. El intelecto alcanza a Dios y la idea de Dios proviene del mismo Dios. De esta manera tiene valor universal. Pero lo que en el conocimiento aprehendemos es *el objeto*, pero no la *idea*. Para el pensador franciscano Dios se aprehende de algún modo por *cointuición*, pero no *en sí*. Por parte del objeto, en esto, no se da dificultad, porque Dios, como está en todas partes totalmente presente, está presente también al mismo intelecto: «lux divina est proxima animae et plus intima quam ipsa sibi» (*In Hexaëmeron* col. V, nn. 10-11.).

Sin embargo, Dios es luz inaccesible, y no se ve en sí mismo, en razón del hombre, sujeto finito. Entre sujeto finito y objeto infinito no hay, en el conocimiento humano, adecuación posible. Con todo, se da en el hombre cierto conocimiento de Dios, y esto porque está hecho a su «imagen», con unas facultades del alma, —intelecto y voluntad— que se extienden al infinito. Por esta razón se origina un conocimiento peculiar: un conocimiento finito por parte del sujeto que se extiende a un objeto infinito, a Dios. Este conocimiento es al que San Buenaventura llama *cointuición*³³. Y lo llama así, porque se refiere a un objeto concreto, que se aprehende de manera humana. Es decir, como está «en la mente humana», no como está o es en Dios. Por tanto, la *cointuición* corresponde a la naturaleza humana: se funda en lo sensible y asciende hasta la razón del ente de la cosa en lo que tiene de absoluto. Fundamento, óptimo para conocer a Dios es el hombre, ente, dotado de vida, que es persona con inteligencia y voluntad, en la que se llega al conocimiento de Dios en cuanto es su imagen. Cuando la mente humana fija su vista en las criaturas pasa desde la visión de éstas a la *cointuición* de Dios. Descansando en las cosas creadas y terminando en Dios presente íntimamente al intelecto, percibido según el «*statum viae*», no *en sí, cara a cara*. Dado que el estado del intelecto humano se encuentra en este estado de *sujeto finito* la doctrina bonaaventuriana de la «iluminación» se salva de cualquier tipo de Ontologismo.

2.4. Inconsciencia de la iluminación

Dios, según la doctrina expuesta, es cognoscible de tres modos. En Sí, directamente, por intuición como lo ven los bienaventurados en el cielo; y éste es el modo más perfecto. Segundo, indirectamente, por demostración racional o por revelación. Así lo conocen los filósofos y los creyentes. Son conocimientos conscientes. El tercer modo de conocer a Dios es imperfecto. Se trata de un conocimiento *inconsciente*. No se dirige a Él, sino al objeto, sea éste una cosa concreta, sea un principio universal. De igual modo que la vista se dirige a un objeto y no a la luz. Así, en el presente, Dios es conocido como principio que necesariamente ha de intervenir en el conocimiento, pero no como término directo del conocer.

33 «Intellectus aliquo modo per intelligentiam ascendit ad *contuitum* simplicitatis divinae» *I Sent.*, d.34, q. 2, concl. (I, 590b) y «in ratione aeterna quae est a parte nobis *contuita* secundum rationem viae». *De Scientia Christi*, IV, concl. (V, 23b).

Con prioridad de naturaleza, lo primero que hay que ver, es la luz y después el objeto iluminado: si un ojo no pudiese percibir de algún modo la luz, ningún objeto corporal podría ser visto; esta percepción de la luz es inconsciente, porque la primera mirada —y muchas después— se dirigen al objeto y no a la luz, dado que ésta no es el término de la mirada, sino un elemento necesario para la visión³⁴. De análoga manera, en el conocimiento intelectual Dios, idea ejemplar, se requiere necesariamente, no como término, sino como elemento del conocer. Por eso mismo, este conocimiento de Dios es *inconsciente*, pero debe ser anterior con prioridad de naturaleza al de cualquier otro.

CONCLUSIÓN

Acabada esta exposición, se advierte que San Buenaventura tiene puntos de contacto con la doctrina aristotélico-tomista de la abstracción, aspectos próximos al ontologismo, rechaza-do expresamente como falso, ni se ha de identificar con el peripatetismo moderado, explícitamente declarado insuficiente. Algunos autores como Luyckx o el mismo E. Gilson piensan que la doctrina de San Buenaventura es una tímida, vaga e indecisa acción directa de las ideas divinas sobre nuestro pensamiento que no implicaría sin embargo en ningún grado la percepción estas mismas ideas en sí.

Nuestro estudio conduce a afirmar que la «iluminación» de San Buenaventura es una doctrina propia del Santo, dentro de la corriente agustiniana, cuyo pensamiento desarrolló y perfeccionó en este tema. Y no, simplemente, un tratado espiritual o unas meditaciones místicas. No cabe duda que con su doctrina, San Buenaventura se convirtió en «la conciencia filosófica» del alma de San Francisco de Asís y de su visión de todas las criaturas y de todos los hombres, como «hermanos», reflejos e imágenes de su Creador.

Vicente Muñiz
Apartado 87
37080 Salamanca
vicentemuñiz@terra.es

34 «Sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti et per ipsum alia, tamen non advertit». *Itinerarium*, c. V, n. 4 (V, 309).